

Sous la coordination de
Pr Benoît TINE
Dr Ibrahima Demba DIONE

REVUE INTERNATIONALE DES SCIENCES ÉCONOMIQUES ET SOCIALES

N°1, DÉCEMBRE 2020

Revue annuelle à comité de lecture international



**Sous la coordination de
Pr Benoît TINE
Dr Ibrahima Demba DIONE**

**REVUE INTERNATIONALE DES SCIENCES
ECONOMIQUES ET SOCIALES**

Revue annuelle à comité de lecture international



**Avec le soutien financier de l'UFR des Sciences Economiques et
Sociales de l'Université Assane Seck de Ziguinchor**

**© L'HARMATTAN-SÉNÉGAL, 2021
10 VDN, Sicap Amitié 3, Lotissement Cité Police, DAKAR**

<http://www.harmattansenegal.com>
senharmattan@gmail.com
senlibrairie@gmail.com

ISBN : 978-2-343-22387-2
EAN : 9782343223872

Directeur du Laboratoire de Recherche en Sciences Économiques et Sociales (LARSES) : Paul DIEDHIOU

Directeur de publication de la Revue Internationale de Recherche en Sciences Économiques et Sociales (RISES) : Benoît TINE

Comité de pilotage ayant œuvré pour la fondation de la revue

Benoît TINE (responsable)

Paul DIEDHIOU

Melyan MENDY

Khalifa Ababacar KANE

Ndiouma NDOUR

Ousmane BASSE

Coordonnateur de ce numéro 1 :

Benoît TINE btine@univ-zig.sn

Ibrahima Demba DIONE idione@univ-zig.sn

Numéro ISSN : 2730-4485

N°1, décembre 2020

Adresse électronique de contact : rises@univ-zig.sn

Comité Scientifique

Paul DIEDHIOU, Université Assane Seck de Ziguinchor

Mamadou BADJI, Université Assane Seck de Ziguinchor

Sébastien FLEURET, Université d'Angers (France)

Moustapha TAMBA, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Babacar NDIAYE, Université Amadou Mahtar Mbow de Diamniadio

Fatoumata HANE, Université Assane Seck de Ziguinchor

Tidiane NDOYE, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Sara NDIAYE, Université Gaston Berger de Saint-Louis

Benoît TINE, Université Assane Seck de Ziguinchor

Alioune Badara SAKHO, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Mélanie JACQUEMIN, Aix-Marseille Université-IRD (France)

Jean-Loup AMSELLE, École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris (France)

Jean COPANS, Université René Descartes, Paris (France)

Jean-Louis CORREA, Université Virtuelle du Sénégal

Lamine NDIAYE, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Bertin YANGA NGARY, Université Omar Bongo de Libreville (Gabon)

Christelle MANIFET, Université Jean Jaurès de Toulouse (France)
Amadou Hamath DIA, Université Assane Seck de Ziguinchor
Oumar SY, Université Assane Seck de Ziguinchor
Ndiouma NDOUR, Université Assane Seck de Ziguinchor
Melyan MENDY, Université Assane Seck de Ziguinchor
Dielya Yaya WANE, Université Assane Seck de Ziguinchor
Dorte THORSEN, Université de Sussex (Royaume-Uni)
Philip MILBURN, Université de Rennes 2 (France)
Aly TANDIAN, Université Gaston Berger de Saint Louis

Comité de lecture

Blaise Waly BASSE, Université Assane Seck de Ziguinchor
Boubacar BASSE, Université Assane Seck de Ziguinchor
Abdoulaye DIALLO, Université Assane Seck de Ziguinchor
Mamadou Aguibou DIALLO, Université Assane Seck de Ziguinchor
Ibrahima Demba DIONE, Université Assane Seck de Ziguinchor
Jean Alain GOUDIABY, Université Assane Seck de Ziguinchor
Adama SADIO, Université de Rouen (France)
Nana ISSALEY, Lasdel (Niger)
Sébastien FLEURET, Université d'Angers (France)
Paul DIEDHIOU, Université Assane Seck de Ziguinchor
Blondin CISSE, Université Gaston Berger de Saint Louis
Abdoul Aziz NIANG, Université Assane Seck de Ziguinchor
Mamadou BODIAN, Université de Floride (États Unis)
El Hadj Malick Sy CAMARA, Université Cheikh Anta Diop de Dakar
Amadou FALL, Université Assane Seck de Ziguinchor
Philippe MEGUELLE, Université Assane Seck de Ziguinchor
Oumar SALL, Université Assane Seck de Ziguinchor
Doudou Dieye GUEYE, Université Assane Seck de Ziguinchor
Ibrahima TOURE, Université Assane Seck de Ziguinchor
Abdou KA, Université Assane Seck de Ziguinchor
Abdourahmane SECK, Université Gaston Berger de Saint Louis
Aly TANDIAN, Université Gaston Berger de Saint Louis
Abdoulaye NGOM, Université de Strasbourg (France)
Melyan MENDY, Université Assane Seck de Ziguinchor
Diène Colly DIOUF, Université Assane Seck de Ziguinchor
Daouda NGOM, Université Cheikh Anta Diop de Dakar
Solange Ngo YEGBA, UCAC/FSSG, (Cameroun)
Jean Baptiste Valter MANGA, Université Assane Seck de Ziguinchor

Papa Ngore Sarr SADIO, Université du Sine-Saloum El Hâdj Ibrahima Niass

Cheikh Soumoune DIOP, Université Assane Seck de Ziguinchor

Djiby SAMBOU, Université Amadou Mahtar MBOW de Diamniadio

Thiané DIAGNE, Université Assane Seck de Ziguinchor

Aboubacar Abdoulaye BARRO, Université Assane Seck de Ziguinchor

Ibrahima Xalil NIANG, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Benoît TINE, Université Assane Seck de Ziguinchor

Albert Gautier NDIONE, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Avant-propos

Dr Paul DIÉDHIOU,

Directeur du LARSES

Pour qui crée-t-on des revues en Afrique, au Sénégal ou à l'université Assane Seck de Ziguinchor ? Ne sommes-nous pas en train de mettre sur pied une revue dont les auteurs et les lecteurs ne seront que des universitaires animés par leur carrière ? La réponse à ces questions déjà agitées par Jean Copans et Jean Ziegler est sans ambages : nous allons toujours écrire pour les mêmes : les lettrés, ici les universitaires. Il est vrai que dans un pays, le Sénégal, où le taux d'analphabétisme est assez important, il est difficile de créer une revue qui serait lue par un large public. En plus, compte tenu du niveau de vie, l'achat d'un livre ou d'un numéro de revue est un luxe pour le Sénégalais « lambda ». On voit dès lors les obstacles qui se dressent devant ce projet noble de lancer une revue. Mais ces obstacles sont loin d'être insurmontables et la création le 22 avril 2012 du Laboratoire de Recherche en Sciences Économiques et Sociales (LARSES) en est une parfaite illustration.

En effet, depuis sa date de création, le LARSES, par la volonté de ses membres, a su surmonter un défi majeur : l'organisation tous les deux ans d'un colloque international et la publication des actes. La venue dans le monde universitaire de ce nouveau-né qu'est la Revue internationale des Sciences Économiques et Sociales (RISES) n'est que le résultat de ce travail abattu par les Enseignants-chercheurs membres du LARSES.

Ce laboratoire qui s'inscrit dans les traditions universitaires s'est fixé comme objectif de décloisonner les barrières disciplinaires. C'est en ce sens qu'il regroupe en son sein des Enseignants-chercheurs des départements de Sociologie, d'Économie-Gestion, d'Informatique Appliquée, des Sciences juridiques et de Tourisme de l'UFR Sciences Économiques et Sociales (SES) de l'université Assane Seck. C'est dans la perspective de promouvoir la pluridisciplinarité voire la transdisciplinarité qu'il faut placer la création de cette revue qui est en quelque sorte le pendant du laboratoire. La RISES vient donc concrétiser un projet cher aux Enseignants-chercheurs membres du LARSES : la vulgarisation de la production scientifique des chercheurs et Enseignants-

chercheurs venant des différentes institutions et disciplines. En ce sens, ce nouveau-né (RISES) à qui je souhaite longue vie, compte perpétuer cette culture en gestation au sein du laboratoire : la pluridisciplinarité et la transdisciplinarité. On comprend dès lors pourquoi ce premier numéro regroupe les contributions des chercheurs appartenant aux différentes disciplines des sciences sociales.

Mais mon rêve est également de voir dans les prochaines parutions de cette revue un travail collectif et collaboratif où des chercheurs venant de disciplines « différentes » publient ensemble des articles, chacun y apportant sa touche et tout cela dans un esprit pluridisciplinaire ou transdisciplinaire. Autrement dit, sociologues, économistes, juristes, géographes, historiens, littéraires, linguistes, agroforestiers pourraient ensemble réfléchir sur une thématique transversale et copublier un article. Tel est, à mon sens, le travail collectif et collaboratif à encourager puisque les faits se présentent à nous chercheurs comme des phénomènes sociaux totaux pour reprendre Mauss. Ce défi est peut-être difficile à relever compte tenu de cette division institutionnelle érigée en dogme.

Comme le LARSES dont elle est l'outil principal, je nourris le rêve de voir cette revue s'ouvrir au monde non universitaire. Ainsi, l'université cessera d'être une tour d'ivoire. À cet effet, tout en gardant sa ligne éditoriale et la rigueur scientifique d'ordre académique, la RISES peut se fixer un objectif : accepter les contributions des professionnels qui souhaiteraient publier sur les sujets relevant de leurs domaines de compétences ou des cas pratiques.

Mais un des défis majeurs que les enseignants-chercheurs qui œuvrent inlassablement pour la production scientifique et la vulgarisation de résultats de leur recherche est celui de l'espérance de vie de la revue. La création d'une revue nécessite la mobilisation des ressources humaines, logistiques et surtout financières. Or, dans les universités publiques sénégalaises, les Sciences sociales constituent le parent pauvre. De ce fait, il est souvent difficile (comme dans le cadre de l'organisation des colloques) de trouver des fonds et les abonnements à des revues sont rares dans nos pays où le souci premier est de subvenir aux besoins primaires : manger à sa faim. Nous ne saurons évaluer ici le taux de mortalité des revues mort-nées au Sénégal. Les maisons d'éditions sénégalaises sont pour la plupart en faillite et le projet de création des Presses universitaires serait probablement une aubaine. C'est dire que ce défi de taille peut être surmonté avec la volonté et l'abnégation sans faille des enseignants-chercheurs appelés à préserver cet outil de travail qu'est la RISES. Cette

revue scientifique est effectivement un outil de diffusion des résultats de la recherche menée au sein du LARSES. J'incite alors les collègues à s'impliquer afin de promouvoir la recherche.

Ensemble relevons ces défis ! Je souhaite à cette revue une longue espérance de vie.

Préface

Pr Benoît TINE

Vous tenez dans vos mains le premier numéro de la Revue internationale des Sciences économiques et sociales (RISES). Cette revue est portée par le Laboratoire de recherche en sciences économiques et sociales de l'Université Assane Seck de Ziguinchor (Sénégal). RISES est un espace de dialogue entre plusieurs disciplines et paradigmes qui publie des articles originaux. Elle est une revue qui paraît une fois par an, sous formats physique et électronique. Elle dispose d'un comité scientifique international ainsi que d'un comité de lecture international. Les textes envoyés pour publication dans la revue sont soumis à une instruction en double aveugle avant d'être relus par les correcteurs de l'éditeur. Les contributions pluridisciplinaires de ce numéro inaugural nous font voyager dans quatre différents continents qui sont l'Afrique, l'Europe et l'Asie (Sénégal, Côte d'Ivoire, Niger, République Démocratique du Congo, Cameroun, Union Européenne, Mexique, Chine).

Ce rayonnement scientifique international de la revue commence par la ville de Ziguinchor qui a vu la création en 2007 de l'Université éponyme rebaptisée en 2014, Université Assane Seck de Ziguinchor. Mais le processus de création de cette université a commencé en 2002 ainsi que nous le dit **Moustapha TAMBA** dans son article intitulé : *L'enseignement supérieur dans la région de Ziguinchor*. Il ne manque pas de souligner que cet enseignement supérieur doit être considéré comme le moteur du développement en termes de recherche mais aussi en termes de création d'emploi et d'insertion professionnelle. Cependant le fossé est encore grand entre l'université et ce monde professionnel, ainsi que l'affirme **Benoît TINE** dans l'article *École et entreprise au Sénégal : quelles articulations entre deux secteurs en clair-obscur ?* En effet, il milite pour un enseignement supérieur de qualité qui passe par le rapprochement entre les formations universitaires et les débouchés professionnels. Il passe également par la mobilité des enseignants-chercheurs et **Jean Alain GOUDIABY** nous l'explique à travers l'article intitulé : *USAID /ERA et la mobilité des universitaires sénégalais aux États-Unis : quand les projets contribuent à redessiner les mobilités académiques*. Dans cet article issu d'une recherche empirique, l'auteur montre comment les mobilités académiques des enseignants-chercheurs

sont porteuses d'une circulation de concepts et de savoirs dans un contexte académique mondialisé. L'implantation d'une université à Ziguinchor est l'occasion de faire de la région « naturelle » de la Casamance un « laboratoire social ». C'est ainsi que **Mamadou Aguibou DIALLO** et **Lamine TOURE** questionnent *les tensions urbaines et les conflits dans les quartiers spontanés en Casamance*. En prenant comme exemple le quartier Néma II, ils nous montrent que l'absence d'assainissement, la délimitation informelle des parcelles et la cohabitation dans des espaces plus ou moins ouverts génèrent des conflits que les formes de sociabilité encore très marquées arrivent à juguler. **Doudou Dièye GUEYE**, traitant du sujet : *Déplacés et réfugiés du conflit casamançais : le paradoxe d'une hospitalité*, nous plonge dans le conflit interne armé casamançais, l'un des plus vieux de la région ouest africaine. À partir d'une enquête qualitative, il relève que les logiques économiques et marchandes qui ont pris le pas sur les logiques sociales. La légendaire hospitalité est éprouvée et se voit vider de sa substance.

En dehors de l'hospitalité en crise au moment d'accueillir les déplacés et réfugiés, le conflit armé casamançais a également généré des traumatismes dont nous parle **Ismaila SENE**, dans son article : *Handicap acquis, affect traumatique et perception de soi : Le cas des victimes de mines en Casamance*. En effet, les mines antipersonnel ont occasionné l'apparition d'un handicap acquis qui a engendré un affect traumatique qui s'exprime à travers un sentiment d'impuissance et une perception négative de soi. Les recherches en Casamance ne se focalisent pas que sur le conflit armé. La culture y tient un rôle prépondérant que revisite **Lamine TOURE** dans son article : *La place et le rôle du griot manding dans les baptêmes : cas du village de Maroncounda*. Naguère personnage clef de la culture manding, assurant la continuité de la tradition, ce roi de la parole voit se transformer son métier avec un fort penchant marketing et commercial. Lamine Touré nous argumente cette importance à revaloriser cette figure historique de la société mandingue. De même, **Serigne Momar SARR**, dans une réflexion épistémologique, plaide pour repenser les sciences sociales dans une perspective postcoloniale et pratiquer la sociologie dans le présentisme négro-africain. Il essaie de situer la manière d'être sociologue et de pratiquer la sociologie dans son article : *Pensée complexe et théorie quantique : implication pour l'objet de connaissance en sociologie*.

Quant à **Aminata DIOP**, elle nous fait sortir de la Casamance et nous plonge dans *les perceptions et réadaptations de la loi sur le Domaine*

national en milieu seereer (Joal-Fadiouth/Sénégal). La loi sur le Domaine national pose problème parce que dans ses principes, les terres sont inaliénables. Néanmoins, entre la théorie contenue dans la Loi et la pratique constatée sur le terrain, il existe un grand fossé. Les affinités relationnelles et le clientélisme politique sont constatés dans la gestion foncière locale. Finalement, les populations procèdent à une appropriation sélective des textes et ne prennent que ce qui les arrange.

Ibrahima Demba DIONE nous fait voyager hors du Sénégal. Son étude comparative intitulée *réseaux de commerce et intégration : approche par les pratiques socioéconomiques aux dyades en Afrique extrême occidentale* montre comment l'intégration est un vain mot créant des discontinuités territoriales. Les populations quant à elles vivent l'espace sous régional, homogène, continu et intégratif, en faisant fi de l'appartenance nationale, du moins dans les dynamiques économiques impulsées par les marchés ruraux, sanctuaire du secteur informel. Ce secteur informel a fait l'objet d'une étude approfondie par trois chercheurs : **Fabrice TANO**H, **Dali Serge LIDA**, **Jean-Louis LOGNON**. En effet, dans un article intitulé : *Formes et enjeux de l'épargne dans l'économie informelle en Côte d'Ivoire*, ils s'intéressent d'abord aux formes de l'épargne, ensuite aux implications sociales des formes d'épargne. Une épargne en définitive qui est une activité collective, ne se démarquant jamais de la relation au groupe d'appartenance/référence (ménage, famille, interconnaissances). Le « miracle ivoirien » n'a pas pu retenir les Ivoiriens sur leur sol. Une fois à l'extérieur grâce à des réseaux d'appartenance, ils rencontrent d'énormes problèmes d'insertion. La contribution de **Mathieu Jérémie ABENA ETOUNDI** et **Fridolin OMGBA OWONO** intitulée : *L'insertion socioéconomique des immigrants ivoiriens au Cameroun (1978-2011)* relate les formes de migrations et les différentes stratégies d'adaptation.

Ce numéro inaugural nous transporte également au Niger avec **Ibrahim MALAM MAMANE SANI** et **Saadou ABOUBACAR** qui nous parlent du *foyer amélioré PADES qui est un moyen de lutte contre le changement climatique dans le département de Dogondoutchi au Niger*. Dans un contexte de changement climatique, cet article analyse l'utilisation du foyer amélioré PADES comme moyen de lutte contre le changement climatique dans le département de Dogondoutchi. C'est ainsi qu'il permet la réduction de la consommation du bois, la diminution de la production de la fumée, la protection contre le vent, la poussière et la fumée, la concentration de l'énergie dans le foyer, les aliments préparés

dans de bonnes conditions d'hygiène, la rapidité de la cuisine en économie de revenu familial, la bonne gestion de temps, l'amélioration de la santé communautaire.

Nicodème Bondo MULUNDA nous plonge dans les proverbes de la langue Kiluba. Dans son article intitulé : *de l'Orature à l'écriture : dépopularisation d'une littérature des masses. Cas des proverbes de la langue Kiluba*, l'auteur conclut qu'aller de l'orature à l'écriture revient à dépopulariser une littérature des masses. Mathias Kaimangui nous amène dans le Cameroun voisin à travers l'article : *Méthodes endogènes de résolution des conflits chez les Massa à l'épreuve de la modernité : cérémonie du chien égorgé, usage de la sauce d'oseille et sacrifice du zilingagouna (calao)*. Grâce à des outils qualitatifs et quantitatifs de collecte de données, Kaimangui constate que cette méthode traditionnelle de résolution des conflits qui souffre de la modernité (justice administrative) mérite d'être revalorisée. **Soulémanou DAÏROU** de son côté plaide pour une revalorisation des cultures alimentaires du nord Cameroun dans son article : *Stratégie de valorisation et de préservation du patrimoine alimentaire sacré au Nord-Cameroun*. **Hamidou ISSA** lui emboîte le pas et s'intéresse au *Statut juridique de la femme mariée au Cameroun : entre permanences et mutations (1934-2016)*. Il observe que le comportement du législateur tend vers une dissimulation volontaire à dégager les corollaires du principe d'égalité de genre qu'il recherche, ce qui ne favorise véritablement pas son efficacité dans le droit civil et pénal camerounais. Par contre, la coopération décentralisée regorge d'opportunité en termes de développement ainsi que l'illustre l'article intitulé *La coopération entre acteurs économiques de la France et les collectivités territoriales décentralisées au Cameroun : cas de la région d'Alsace et de la communauté urbaine de Douala, 1987-2018*. Ainsi, cette coopération est une forme particulière de solidarité internationale qui favorise l'enracinement de la décentralisation avant l'ouverture ainsi que l'analyse **André Bienvenu MFO**. Contrairement à la coopération décentralisée, l'immigration subsaharienne en Europe souffre de beaucoup de paradoxes selon **Adama SADIO** dans son article *Les contradictions de l'Union européenne dans sa lutte contre l'immigration subsaharienne*. Après l'Europe, l'article *Races, dynamisme sociopolitique et identité* de **Kouakou LALEKOU** nous invite en Amérique latine pour réfléchir sur les questions raciales qui ont imposé aux luttes sociales et politiques leur dynamique au Mexique.

Nous terminons notre voyage en Chine grâce à **Irié Séverin ZAN BI** et **Tiéba YEO** par le biais de l'article : *La pratique religieuse en Chine : entre ruptures et continuités au XXème siècle (1898 à 1999)*. En effet, ayant survécu aux différentes tempêtes politiques, la pratique religieuse est l'un des éléments essentiels de l'histoire chinoise. L'analyse de la pratique religieuse que nous propose cet article met en relief l'enjeu sociopolitique de la religion dans le processus de modernisation de ce pays.

Ce numéro inaugural de la Revue Internationale des Sciences Economiques et Sociales se caractérise ainsi par une grande richesse pluridisciplinaire et transdisciplinaire pour une meilleure connaissance des réalités qui nous entourent.

Sommaire

Avant-propos.....	11
	<i>Paul DIÉDHIYOU</i>
Préface.....	15
	<i>Benoît TINE</i>
L'enseignement supérieur dans la région de Ziguinchor.....	25
	<i>Moustapha TAMBA</i>
Ecole et entreprise au Sénégal : quelles articulations entre deux secteurs en clair-obscur ?.....	37
	<i>Benoît TINE</i>
USAID/ERA et la mobilité des universitaires sénégalais aux États-Unis : quand les projets contribuent à redessiner les mobilités académiques.....	61
	<i>Jean Alain GOUDIABY</i>
Tensions urbaines et conflits dans les quartiers spontanés en Casamance : le cas de Néma II à Ziguinchor.....	83
	<i>Mamadou Aguibou DIALLO</i> <i>Lamine TOURE</i>
Déplacés et réfugiés du conflit casamançais : le paradoxe d'une hospitalité.....	101
	<i>Doudou Dièye GUEYE</i>
Handicap acquis, affect traumatique et perception de soi : Le cas des victimes de mines en Casamance.....	121
	<i>Ismâïla SENE</i>
La place et le rôle du griot manding dans les baptêmes : cas du village de Maroncounda.....	139
	<i>Lamine TOURE</i>

Pensée complexe et théorie quantique : implication pour l'objet de connaissance en sociologie159
Serigne Momar SARR

Perceptions et réadaptations de la loi sur le Domaine national en milieu *seereer* (Joal-Fadiouth/ Sénégal)183
Aminata DIOP

Formes et enjeux de l'épargne dans l'économie informelle en Côte d'Ivoire205
Fabrice TANOH
Dali Serge LIDA
Jean-Louis LOGNON

Réseaux de commerce et intégration : approche par les pratiques socioéconomiques aux dyades en Afrique extrême occidentale223
Ibrahima Demba DIONE

Le foyer amélioré PADES : un moyen de lutte contre le changement climatique dans le département de Dogondoutchi au Niger241
Ibrahim MALAM MAMANE SANI
Saadou ABOUBACAR

De l'orature à l'écriture : dépopularisation d'une littérature des masses. Cas des proverbes de la langue kiluba (L33)265
Nicodème BONDO MULUNDA

L'insertion socioéconomique des immigrants ivoiriens au Cameroun (1978- 2011).....281
Mathieu Jérémie ABENA ETOUNDI
Fridolin OMGBA OWONO

Méthodes endogènes de résolution des conflits chez les Massa à l'épreuve de la modernité : cérémonie du chien égorgé, usage de la sauce d'oseille et sacrifice du *zilimgagouna (calao)*305
Mathias KAIMANGUI

Stratégie de valorisation et de préservation du patrimoine alimentaire sacré au Nord-Cameroun323
Soulémanou DAÏROU

Statut juridique de la femme mariée au Cameroun : entre permanences et mutations (1934-2016).....347

Hamidou ISSA

La coopération entre acteurs économiques de la France et les collectivités territoriales décentralisées au Cameroun : cas de la région d'Alsace et de la communauté urbaine de Douala, 1987-2018367

André Bienvenu MFO

Races, dynamisme sociopolitique et identité au Mexique417

Kouakou Laurent LALEKOU

La pratique religieuse en Chine : entre ruptures et continuités au XXème siècle (1898 à 1999)433

Irié Séverin ZAN Bi

Tiéba YEO

La place et le rôle du griot manding dans les baptêmes : cas du village de Maroncounda⁵¹

Lamine TOURE

Doctorant en sociologie, ED- ESH
Laboratoire LARSES
Université Assane Seck de Ziguinchor
lamediuila@gmail.com

Résumé : Le griot Manding, qui a longtemps exercé toutes les fonctions sociales dans la société traditionnelle, se trouve aujourd'hui réduit à un simple quémandeur. Pourtant, malgré le changement social et le regard méprisant sur sa personne, il est toujours sollicité pour jouer son rôle social, moment qu'il transforme en pouvoir dans la mesure où il impose le don à son public contre son service. Ce qui fait de lui un personnage craint qui dénigre publiquement tous ceux qui refusent de lui donner quelque chose.

Mots-clés : Tradition, Griot manding, Fonction sociale, Don, Casamance.

Abstract : The Manding griot, who has long held all the social positions in his traditional society, is now reduced to a simple begger. Yet, despite of the fact of this social change as well as this contemptuous look on his social character, he is always asked to play his social role, a moment that he transforms into power in so far as he imposes the donation on his audience against his role. Something that turns him into a feared character that denigrates those who refuse to give him something.

Keywords : Tradition, Manding griot, Social function, Donation, Casamance.

⁵¹ Maroncounda est un village à quatre kilomètres de la commune de Bambaly, région administrative de Sédhiou dans la Casamance au Sud du Sénégal. Ce village est essentiellement composé de Manding, de Mankagne et de Balante. Mais, les Manding y sont majoritaires.

Introduction

Les Manding de Casamance⁵² ont un important répertoire culturel qu'ils ont su garder, malgré les vicissitudes liées au vent de la modernité. De cette liste, figure les *jali*⁵³ et leur art. Le changement social induit par la modernité a lourdement affecté la fonction sociale des griots qui exercèrent au côté des souverains. Malgré cela, il n'en demeure pas moins qu'aujourd'hui encore, ils continuent d'assurer leur rôle et leur fonction sociale. Dans les villages manding de Casamance, il n'est pas rare de rencontrer quelques familles de griots restées fidèles à leur art. Mais, quand nous parlons du griot et de son rôle aujourd'hui, nous ne parlons pas du griot qui exerça au côté des souverains. Le griot d'hier est différent du griot actuel pour plusieurs raisons. En effet, les souverains n'existent plus et les conditions sociales d'antan se différencient nettement de celles d'aujourd'hui. Ainsi, si le griot était lié à une famille de guerriers qui assurait sa survie, il n'en est pas ainsi aujourd'hui.

C'est là les limites des travaux qui ont jusque-là considéré le griot comme assurant aujourd'hui encore sa fonction sociale d'antan. J. Jansen (2004) et S. Camara (1992) font partie de ceux-là qui ne voient aucun impact du changement social sur la fonction sociale du griot. Si pour J. Jansen (2004, p. 26) le griot gardait les secrets et transmettait fidèlement les généalogies de génération en génération, il n'en demeure pas moins que rares sont ceux d'entre eux qui parviennent encore à assurer cela. Et pour S. Camara (1992, p. 110), le griot assure toujours sa fonction sociale. Or, il ne reste présentement pas grand-chose de celle-ci dans la mesure où les souverains auprès desquels ils exercèrent n'existent plus. Les griots de la famille Konté de Maroncounda, à l'image des autres griots restés fidèles à leur art doivent leurs fonctions sociales aux différentes cérémonies. C'est là la particularité de cette étude qui se soustrait aux analyses précédentes sur le griot. Elle se propose ici de comprendre la place actuelle du griot dans la société manding à travers des cérémonies comme le baptême. Si nous parlons de fonction sociale du griot, nous entendons la mettre en rapport avec les cérémonies, car ce sont elles qui rendent possibles l'exercice de ces fonctions. Et nous ne parlons pas des autres

⁵² M. Tamba (2020, p. 23), mentionne que « Les Manding de Casamance au sud du Sénégal tiennent leur origine de l'actuelle République du Mali. Depuis le Moyen Âge, ce fut à la suite de longues pérégrinations qu'ils se retrouvèrent au Sénégal [...] ».

⁵³ *Jali*, mot manding, signifiant « griot ». Pour ce qui est de l'usage et de la transcription des mots manding, nous avons utilisé le *Lexique mandinkade* D. Creissels et P. Sambou (2013).

griots qui, comme le souligne Lilyan Kesteloot (1994, p. 109), « [...] célèbrent [...] la richesse [...] que la seule naissance qui est en passe d'être supplantée ».

Ce travail qui cherche à appréhender l'existence du griot à travers les cérémonies s'articule autour de trois points. Le premier point aborde la possibilité qu'offre une cérémonie de baptême au griot pour élargir son champ d'exercice. Le second point montre en quoi la venue au monde d'un nouveau-né rend possible une telle action. Le troisième et dernier point fait état de l'interaction entre le griot et son public durant la cérémonie de baptême.

1. Approche méthodologique

Dans cette étude, nous avons essentiellement utilisé la méthode qualitative. Ce choix repose sur la nature de l'information recherchée. En effet, il s'agit là d'appréhender la signification que les acteurs donnent à leurs comportements, à savoir identifier la nature des rapports entre le griot et son public. Aussi les Manding sont un groupe social et ethnique très hiérarchisé. Cette structuration conditionne les rapports entre les membres.

Ainsi, pour comprendre les griots manding, il est impératif de les observer durant les cérémonies, chose que nous avons faite le 14 septembre 2013 à Maroncounda. L'observation participante utilisée à cet effet a consisté à prendre part à l'événement en cours. Concrètement, nous avons été acteur lors de ladite cérémonie au même titre que le public. Ce qui nous a permis de décrire les scènes qui se sont offertes à nous tout au long de la cérémonie. La grille d'observation conçue à cet effet comporte des thèmes focalisés sur l'interaction entre le griot et le public. Il s'agit de voir à travers les rapports de pouvoir, de domination, de solidarité, de loisir entre autres autour de la fonction sociale du griot lors de cette cérémonie de baptême. Lorsque la signification d'une action qui suscite la réaction du public nous échappe, nous interpellons nos interviewés là-dessus. Ainsi, nous avons utilisé l'entretien direct avec 13 griots et 4 griottes avant et après le baptême et 12 entretiens libres après la cérémonie avec 3 femmes et 9 hommes tous de Maroncounda. Aussi, avons-nous décidé de garder l'anonymat de toutes les personnes-ressources citées dans la mesure où certains pensent que nous allons monnayer le contenu de ce travail.

2. Le griot dans la société manding d'aujourd'hui

Pour parler du griot manding d'aujourd'hui, il convient tout d'abord de souligner les mutations historiques et sociologiques qu'ont connues la fonction et le rôle assignés à cette corporation sociale. Chez les Manding, le griot jouissait du prestige qu'il tirait de sa fonction. La société ne pouvait se passer de lui étant donné qu'il était le généalogiste, le poète, le médiateur, le communicateur des guerriers. Il était généralement lié à une famille de guerriers qui assurait ses besoins. Il détenait ainsi les secrets sur celle-ci et était appelé à la défendre à travers des louanges. Il était ainsi craint d'autant plus qu'il pouvait dénigrer publiquement ses protagonistes en souillant leur honneur. Son manque de pudeur faisait de lui un personnage atypique. Tout cela jouait en sa faveur.

Cependant, avec la colonisation qui a introduit le changement social, le *jali* voit tout son prestige voler en éclat. Le griot resté fidèle à son art n'est plus lié à une famille et est appelé à vivre de son art, faisant ainsi de lui un quémandeur de plus en plus méprisé. Avec l'école moderne et l'écriture, l'histoire que racontait le griot est désormais recueillie et publiée à travers des ouvrages. Or, comme le soulignaient I. Sarr et I. Thiaw (2008, p. 137), le jeune griot « [...] [fait son apprentissage [...] auprès de parents ou de proches et opère dans une société où sa fonction et son statut social lui donnent la capacité de jouer les rôles de généalogiste, de porte-parole [...] ». Mais aujourd'hui, cette éducation de jeunes griots est supplantée par la reconversion : des fils de griots préfèrent devenir couturiers, maçons, enseignants, plutôt que d'aller apprendre le métier de griot auprès de maîtres réputés comme ce fut le cas dans le passé. Les griots de la famille Konté de Maroncounda n'échappent eux aussi pas à ce changement social. En effet, le défunt père de cette famille, S. K. avait quitté Binako⁵⁴ pour venir s'installer à Maroncounda. Aujourd'hui, c'est son fils M. J.⁵⁵, les femmes de ce dernier et certains de leurs enfants qui assurent la perpétuité de la tradition. Les frères et demi-frères de J. M., comme S. K et T. K. sont devenus des menuisiers à Dakar où ils se sont installés. D'autres, comme V. K. qui a été apprendre le coran ailleurs n'a jamais pratiqué le griottisme. Malgré ce changement, on se rend compte qu'à Maroncounda, ces griots restés fidèles à leur art sont les porte-parole, ceux qui prononcent le nom des nouveau-nés lors des

⁵⁴ Binako est un village manding qui se situe sur la rive droite du Fleuve Casamance en Moyenne Casamance.

⁵⁵ M. J. est âgé d'environ 65 ans, polygame et père de plusieurs enfants.

baptêmes. Ce sont eux qui informent les habitants de la tenue de certains événements. Voilà autant d'éléments que nous cherchons à élucider.

2.1 Le griot : acteur social de la stabilité des rapports sociaux à Maroncounda

Ce travail part de ce processus de mutation historique et sociologique décrit ci-dessus pour cerner le griot dans la société manding actuelle à travers le baptême. Nous sommes partis de l'idée selon laquelle les Manding ont toujours besoin de leurs griots pour l'exercice de certaines activités traditionnelles dont les *jali* passent toujours pour les maîtres. La méthodologie utilisée, comme détaillée ci-dessus nous a permis de décrire cette cérémonie de baptême objet de cet article. Le 14 septembre 2013 à Maroncounda, nous avons assisté au baptême de l'enfant d'O. C. et de N. D.⁵⁶. Tôt le matin, la famille commence à recevoir essentiellement des femmes en visite de courtoisie. Les résultats issus des entretiens et observations nous ont permis de comprendre que Maroncounda est ce village où les voisins de longue date entretiennent des rapports quasi parentaux. Lorsqu'une famille voisine vit un événement particulier (un décès, l'accouchement d'une femme, etc.), ce sont d'abord les habitants des alentours qui compatissent et annoncent la nouvelle aux autres. Ce qui en fait une affaire du village tout entier. C'est dire que les rapports entre cohabitants génèrent une solidarité telle que le bonheur des uns est aussi celui des autres, il en va de même pour le malheur.

Ce qui nous amène à conclure que ce baptême est une affaire du village. Le plus important est l'intervention des griots. Lorsqu'une femme accouche, que tout le monde soit au courant ou non, les griottes de la famille Konté sont sollicitées pour répandre la nouvelle dans le village. L'exercice de cette fonction trouve son origine dans le passé. En effet, la hiérarchie sociale de la société manding d'antan mettait en relation les guerriers et les esclaves. Les auteurs comme Jan Jansen (2001, p. 123) sont tombés, à ce niveau, dans le piège colonial en reproduisant l'idée selon laquelle la société manding est divisée en « nobles, esclaves et gens de caste ». D'abord, une société à une seule caste n'existe pas. Ensuite,

⁵⁶ O. C. et de N. D. sont les parents de l'enfant. O. C. est le père de l'enfant et M. M. la mère de l'enfant. Nous avons choisi l'initial du prénom et du nom de chacun des deux pour garder l'anonymat. O. C. est un homme qui, lors de cette enquête, pouvait avoir 45 ans environ. Sa femme M. M. elle devait avoir 31 ans environ. L'homme est cultivateur et sa femme est ménagère. Ils sont tous deux des Manding.

comme l'ont souligné J. L. Amselle et E. M'Bokolo dans la préface de *Au cœur de l'ethnie* (1999, p. VIII), « la tripartition hommes libres/esclaves/gens de castes était une construction coloniale ». Pour effacer cette fallacieuse tripartition, il convient de rappeler la vraie relation qui est celle qui existait entre les guerriers et les esclaves et dont dérivait les *jali*, les *nùmú*⁵⁷ et les *káránkee*⁵⁸ qui sont, par méconnaissance et abus de langage, qualifiés de « gens de caste ». Leur particularité réside dans le fait qu'ils rendent service aux membres de la société. Ce fait les a réunis sous l'appellation de *ñamala*. Ils contribuent ainsi au renforcement des liens de parenté entre les populations, et peuvent résoudre les différends entre les gens comme le mentionne J. Johnson, P. Bryant, M. Bacou et B. Biebuyck, (2004, p. 19) lorsqu'ils soutiennent qu'« en effet, ils arrivent à établir une précieuse communication indirecte entre familles, entre personnes, ou entre des anciens qui se disputent au village ». Et lorsque nous avons interrogé M. F. sur les rapports sociaux à Maroncounda et sur l'apport des griots dans les relations sociales, elle nous a expliqué :

[...] depuis mes premiers jours à Maroncounda, je n'y ai trouvé qu'une seule chose, c'est l'union, c'est l'entraide, et finalement nous sommes tous devenus parents les uns des autres. Moi je suis griotte comme tu le sais. Donc, s'il y'a une manifestation dans n'importe quelle maison du village, nous sommes là pour ça, pour accompagner les gens. D'abord, si un enfant vient au monde, trois ou quatre jours après, ses parents ou un membre de la famille viennent nous trouver à la maison. Ils payent des bonbons sucrés, ou parfois rien du tout, puis nous disent que « telle femme, l'épouse de tel homme a mis au monde un enfant. Nous décidons de faire le 'ñánbo' ou le 'kunjliyo' »⁵⁹ et nous vous chargeons de répandre la nouvelle dans tout le village » [...].

M. F. est griotte de Maroncounda et est une femme analphabète, âgée d'environ 55-60 ans. Comme son nom de famille (Faty) l'indique, elle est issue d'une famille de *káránkee* c'est-à-dire les artisans de la peau. Elle est devenue griotte par alliance. Mais dans certains endroits, l'union entre

⁵⁷ Les *nùmú* sont les forgerons.

⁵⁸ Les *káránkee* sont les artisans de la peau de bêtes, les tisserands, les cordonniers.

⁵⁹ « *Kunjliyo* » est le vrai baptême. C'est pendant le *kunjliyo* que l'on sacrifie un animal au nom de la tradition musulmane. Le *ñánbo* ne se fait que quand les conditions du *kunjliyo* ne sont pas réunies. Il consiste à prononcer simplement le nom du nouveau-né sans un grand festin.

karáñkee et griots était interdite. C'est ce que nous a confié D. Cissokho, un griot d'environ 60 ans, militaire à la retraite depuis 2013. Il est de la famille Cissokho de Ziguinchor et grand frère du défunt musicien Solo Cissokho. Il nous a dit ceci :

La première femme que je voulais épouser était karáñkee. Moi je ne le savais pas. Mais dès que mes parents ont commencé à faire les démarches, une femme était venue souffler à mon père en le renseignant sur l'origine sociale de cette fille. Alors mon père m'a demandé d'abandonner ce projet parce que nous les griots on ne se marie pas avec les karáñkee. On considère que les griots sont socialement supérieurs aux karáñkee même si nous sommes tous des ñamala [...].

En effet, la consistance de ces interdits varie selon les zones géographiques dans la mesure où M. F. est *karáñkee* elle aussi, mais s'est mariée à un membre de la famille Konté de Maroncounda.

Les griots, comme leurs voisins *ñamala* restés fidèles à leur rôle social assurent l'organisation des événements. Ainsi, comme le témoigne cet extrait d'entretien ci-dessus, les griots jouent un rôle considérable dans le village de Maroncounda. Si la technologie de l'information et de la communication à l'image des téléphones portables, des radios, des télévisions, etc. fait que l'on se passe de plus en plus du griot et de ses services, il est cependant à remarquer que dans les villages manding de Casamance, ces nouveaux éléments n'ont pas pu ôter au griot ses fonctions. Ainsi, les services rendus par le griot ont une signification sociale. Et c'est là tout le contraire de ce qu'ont affirmé I. Sarr et I. Thiaw (2008, p. 138) pour qui « après la conquête française et l'émergence d'une nouvelle forme de communication [...] recourant à des médiateurs et à des canaux plus modernes, les griots de l'espace sénégalais [...] ont perdu le monopole de l'information [...] ». Contrairement à ces propos, les griots continuent toujours d'assurer ce rôle dans les villages manding de Casamance. S'il est vrai que le changement social a affecté la fonction sociale du griot, ceux de Maroncounda sont toujours les communicateurs privilégiés lors des cérémonies. Ils parlent au nom des personnalités et du public durant les grands événements. D'ailleurs, c'est ce qu'a fait comprendre K. F.⁶⁰:

⁶⁰ K. F. est une femme *ñamala*. Elle est aussi connue par le fait qu'elle assiste les griottes Konté de Maroncounda dans ces tâches.

Je connais beaucoup de choses de ce village, beaucoup d'histoires, beaucoup de secrets de différentes familles parce que c'est nous qui organisons les événements des gens, c'est nous qui sillonnons ce village pour informer les gens. Donc dans cette activité, les gens partagent avec nous beaucoup de secrets aussi bien sur la famille que sur les dépenses, les participations financières des uns et des autres. J'ai toujours dit et je le redis, Maroncounda est un village où les gens se complètent, je ne dis pas qu'il ne se passe pas comme ça ailleurs, mais je veux dire que Maroncounda est un village qui est très rare à voir [...]»⁶¹.

À l'image de cette femme *ñamala*, le griot est le témoin oculaire des faits. Par cette pratique, les griots peuvent se souvenir de la date de naissance des gens, ils peuvent raconter à une personne le jour de sa venue au monde et lui donner les détails de son baptême. Dans les villages, comme le témoigne ce qui précède, le griot rend service à son peuple durant les cérémonies. Ces fonctions, essentiellement dévolues à eux, leur permettent de jouer leur rôle social, de construire les rapports sociaux et de veiller à leur maintien. D'ailleurs, les naissances donnent lieu, comme mentionnées dans ce point suivant, à de forts moments durant lesquels les griots jouent pleinement leur rôle.

2.2 La venue au monde d'un nouveau-né : réjouissance collective et assistances mutuelles

Chez les Manding, comme c'est le cas dans toutes les sociétés musulmanes, l'imposition du nom au nouveau-né se fait le huitième jour après la naissance. C'est ce qui s'est passé à Maroncounda⁶² ce jour-là. Et comme le souligne I. Leymarie (1999, p. 73), « Les griots sont parmi les premiers à rendre visite aux parents après la naissance et à les féliciter. Le baptême, qui marque l'intégration de l'enfant dans le clan, a lieu le huitième jour après la naissance ». À Maroncounda, ce sont d'abord les habitants, surtout les femmes des maisons voisines, qui se sont empressés ce jour-là pour manifester les premiers signes d'attachement à la famille

⁶¹ Entretien réalisé le 14 septembre 2013 à Maroncounda. Nous avons revérifié ces informations avec la même personne le 18 septembre 2019 à Maroncounda lors de nos recherches dans le cadre de notre thèse. Elle est revenue sur les mêmes propos.

⁶² Lorsque nous menions des enquêtes dans le cadre de notre mémoire de Master sur les griots, nous avons passé trois mois (du 15 août au 18 novembre 2013) dans les villages en Moyenne Casamance pour étudier et comprendre le griot et son monde.

concernée et formuler les premières prières de bienvenue au nouveau-né en apportant des cadeaux⁶³. Quelques jours plus tard, ce sont les ‘jalimusu’⁶⁴ qui sillonnent les maisons pour annoncer la décision définitive prise par la famille concernée entre le ‘‘*kuŋliyo*’’ ou ‘‘*ñáŋbo*’’. C’est le ‘*kuŋliyo*’ que la famille C. a décidé d’organiser. La nouvelle fut bien répandue dans le village.

Chez les Manding, comme le témoignent nos entretiens, il existe quelques moments qui marquent la vie d’un individu. Ainsi, lorsqu’un individu vient au monde, un baptême lui est organisé. S’il est un garçon, le jour de sa circoncision marque un moment important pour sa famille, mais également pour les proches et la communauté toute entière. Le jour de son décès marque également un moment de tristesse commune. Ainsi, il est obligatoire pour tous les membres de prendre part et de témoigner leur attachement à la famille concernée. Ces moments sont des instants d’intense communion. Pour le cas particulier des événements festifs comme le baptême, les femmes se chargent d’apporter leur soutien en nature. Ce geste, comme le témoigne cet extrait d’entretien avec A. K.⁶⁵ est d’une obligation symbolique.

[...]. C’est une obligation, sinon ‘maló le bi je’⁶⁶. Nous vivons ensemble, on baptise ensemble nos enfants, on s’enterre, bref on partage tout. Par ce geste, celle qui vient de mettre au monde un

⁶³ Quand nous avons cherché à comprendre les raisons de ces pratiques, les femmes interrogées ont donné toutes la même réponse, « *L’entraide et l’assistance mutuelle sont les fondements de la vie sociale au village de Maroncounda* ». Et A. N., une vieille maman d’environ 87 ans nous a expliqué ceci : « *[...] Vous savez, c’est maintenant que les choses ont changé, mais auparavant, ce n’était pas comme ça. Oui, c’est vrai que jusqu’à présent l’objectif n’a pas changé, c’est-à-dire apporter du soutien. Mais avant, les choses étaient très compliquées et pour trouver des pagnes c’était pas du tout facile. Les gens étaient obligés de rester solidaire, pour que quand tu mettes au monde un enfant, que tu puisses trouver quelqu’un qui te rende la monnaie. Donc, c’était vraiment du donner et du recevoir. C’est pour cela que j’ai dit que les choses ont changé [...]* ». (Entretien informel réalisé le 14 Septembre 2013 à Maroncounda le jour du baptême).

⁶⁴ *Jalimusu*, signifie griotte en manding, et *jalikee* signifie griot. En effet, chez les griots, il existe aussi une hiérarchisation des tâches. Les hommes jouent à la kora, les femmes quant à elles utilisent leurs instruments en fer appelés *ne* en manding. Aussi, à Maroncounda, ce sont elles qui sont chargées de véhiculer les informations sur les cérémonies comme le mariage, le baptême, et autres événements.

⁶⁵ A. K. est griotte de la famille Konté de Maroncounda âgée d’environ 55 ans. Elle est la femme de M. J. cité ci-dessus. Entretien réalisé le 12 septembre 2013 avant le baptême du 14 septembre.

⁶⁶ Signifiant : ‘c’est une honte’.

enfant se sent réconfortée. On n'a que ça. Mais si tu ne le fais pas, c'est comme si tu as contracté une dette et si jamais tu ne la rembourses pas, tu as toujours du mal à regarder en face la personne concernée. Et qui sait, quand arrivera ton tour, elle peut t'offrir plus que ce que tu ne lui as jamais donné [...]. Donc c'est une obligation. Sauf pour les griots. [...] Nous les griots, nous ne sommes pas obligés de donner aux autres [...]. Nous avons trouvé que les choses se passent de cette sorte, donc nous ne faisons que reproduire ce qui a préexisté. [...].

En effet, le don affaiblit la position de celui qui reçoit et fortifie la position de celui qui donne. Or, le griot ne fait que recevoir sans donner objectivement. Pour S. Camara (1992), l'échange en termes d'économie n'implique pas autant de signification que celui des dons. Le don et le contre-don donnent naissance à des rapports de soumission et de domination, d'égalité et d'affranchissement. Mais le griot lui, comme le montre A. K. ne donne pas matériellement. Si on le compare aux autres membres de sa caste, les cordonniers font payer les gens dans l'immédiat pour les services qu'ils rendent, à savoir : coudre les chaussures, les gris-gris, etc. Les *númú* monnaient leur service en vendant aux membres de la société les instruments qu'ils fabriquent. Mais le griot, quant à lui ne peut imposer aux gens de le payer lorsqu'il leur rend service durant les cérémonies de baptême ou de circoncision. Tout ce qu'il fait, c'est tendre la main et demander qu'on lui offre quelque chose. Donc le griot reçoit. Il demande quelque chose et on est obligé de le lui donner. S. Camara écrit à ce sujet :

Nous savons maintenant qu'au cours de toutes les manifestations sociales (...), les familles concernées ont coutume de recevoir de la part de leurs parents, alliés, amis et voisins des dons (...). Derrière cette réciprocité se jouent l'honneur et le prestige des individus et des groupes ; c'est une honte que de se retrouver à court de cadeaux. (S. Camara, 1992, p. 139).

La venue au monde d'un nouveau-né permet aux membres de la société d'apporter assistance mutuelle à travers le don. Mais le griot lui ne donne pas. Qu'en pense-t-il ? On ne saurait chercher loin sa réponse. En vérité, comme mentionnés ci-dessus, les griots ne donnent pas et rompent la chaîne du don et du contre-don. Si le don implique le contre-don objectivement, les griots eux ne se situent pas dans cette logique de réciprocité. Pour trouver la réponse à cette question, nous avons pris le

temps de les observer et de décrire leurs gestes lors de cette cérémonie de baptême à Maroncounda.

2. Le *jali* et son public lors de la cérémonie de baptême à Maroncounda : entre mépris, crainte et pouvoir

À Maroncounda, nous avons assisté à un baptême le 14 septembre 2013. En effet, lors d'une cérémonie quelconque, les griots ne font pas de distinction entre les organisateurs et ceux qui y sont invités. Lors de cette cérémonie de baptême durant laquelle nous les avons observés interagir avec le public, nous avons pu comprendre les logiques qui sous-tendent la nature du rapport entre le griot et son public. Bien avant le jour de cette cérémonie, ces *jali* ne cessent de rappeler aux tantes, frères, sœurs, cousines, cousins, du nouveau-né qu'ils attendent d'eux des récompenses le jour du baptême. Parfois, ils vont jusqu'à s'approprier les objets de valeur portés par ces gens, sans même attendre le jour du baptême. Cette situation pousse certaines personnes à croire que les gens ont peur des griots et qu'ils reculent devant eux parce qu'ils ne leur refusent rien en de pareilles circonstances. Sory Camara (1992, p. 188) fait comprendre à ce sujet que « les griots [...] ne manquent point d'agressivité. Exigeant des gens des efforts qui sont au-dessus de leurs forces et sachant avec justesse toucher le point sensible, ils en arrivent à tyranniser leurs hôtes ». Mieux, le jour du baptême, les griots élargissent ce comportement à toutes les personnes liées directement ou indirectement à la famille du nouveau-né. Rappelons que lors de ce baptême chez les C. de Maroncounda, M. J., ce griot « *maître de la cérémonie* », avait « dépouillé » sans complaisance l'assistance à sa manière. Pendant que les *jalimusu* étaient de l'autre côté de la maison où se trouvaient les femmes, M. J. et ses autres hôtes *jali* mettaient la pression sur la foule composée d'hommes pour leur soutirer quelque chose.

M. J., dès sa prise de parole, informe le public de la présence des personnalités, sans lesquelles la cérémonie du baptême ne pourrait commencer. Puis avec ces personnalités et quelques membres de la famille C, M. J. se retire dans la chambre du vieux S. C.⁶⁷ Le but de ce

⁶⁷ S. C. est le père d'O. C. papa du nouveau-né. Il voue un profond attachement aux valeurs islamiques. Il est âgé environ de 75 ans, monogame, cultivateur et père de plusieurs enfants.

retrait est de montrer aux personnalités présentes les cadeaux réunis. C'est ce que veut la tradition en milieu manding. Selon M. J.⁶⁸.

[...]. Nos grands-parents procédaient ainsi. Donc nous ne faisons qu'assurer la continuité. Le fait de se regrouper dans la chambre signifie beaucoup de choses. D'abord, tu ne peux pas inviter des gens à un baptême et ne rien leur dire sur la décision de la famille qui a conduit à la tenue de ce baptême. Ensuite, ceux qui s'y présentent, qui ne sont pas de la famille, leur présence signifie le respect que la famille témoigne à leur égard et vice versa. Enfin, c'est le lieu et le temps de présentation des différentes participations qui ont conduit à la réalisation du cadeau que l'on voudrait présenter aux invités. Au-delà de ces trois aspects, c'est aussi un signe d'attachement. Si c'est un deuil, là il ne s'agit pas de montrer en vérité qui a fait quoi, même si on le fait, mais en de pareilles circonstances, ce regroupement témoigne de l'attachement, et plus encore, d'un signe de compassion. Durant les cérémonies de mariage, on procède également de la même sorte. Ce n'est pas tout le monde qui participe à cette petite réunion, mais quelques-uns seulement. [...].

Aussi bien le baptême que les obsèques, ou même pendant la levée mortuaire, les notables de la famille concernée, les proches parents et les amis, se retirent dans la chambre du plus vieux de la famille pour discuter de ce que les uns et les autres ont apporté comme cadeaux. Ce geste témoigne de l'union de la famille, du lien fort des proches et amis. C'est au griot que tout est confié, et qui, une fois dehors, se charge d'informer la foule. S'il s'agit d'un baptême, c'est également dans cette chambre que l'on révèle au griot le nom du nouveau-né qui le communique par la suite à la foule. Analysant cette situation, Sory Camara (1992, p.12), mentionne qu'« en effet, la vie sociale et la culture malinkée sont telles qu'elles rendent le dialogue direct impossible dans bien des cas. D'où le développement extraordinaire des structures de méditation qui rétablissent la communication ». Or, les Manding ont aussi de la considération pour les personnes âgées et avec l'islamisation, une plus grande place est faite aux imams et aux érudits du coran dans les instances de méditation. Mais puisqu'il s'agit d'événement mêlé de folklore, les griots passent pour les maîtres en de pareils moments. I. Leymarie

⁶⁸ Entretien réalisé avec M. J. le jour du baptême après la cérémonie.

(1999, p.66) affirme en ce sens qu'un proverbe mauritanien soutient que le griot « n'est pas l'ami du marabout parce qu'il transgresse tous les tabous dont le marabout est le garant et le gardien ». Ainsi, ce jour-là, juste après l'annonce du nom du nouveau-né, toute cette catégorie de marabouts a immédiatement rebroussé chemin pour faire place aux griots.

Nous avons pu assister à ce huis clos dans la chambre du vieux S. C. en nous faisant passer pour quelqu'un qui est chargé de vider le sac de riz qui s'y trouve. S. C. est le premier à prendre la parole en s'adressant à M. J. :

Je salue tous ceux ici présents. C'est nous qui vous avons appelé au nom de cette cérémonie de baptême. Comme il est de coutume, nous vous avons réuni ici, dans cette chambre, pour vous présenter les quelques petites choses (les biens au sens de cadeaux) que la famille, les parents proches ou lointains et les amis ont pu réunir. Il s'agit de 'munkusawuñdanfula'⁶⁹. Il y a aussi quelque dix kilos de cola, des sachets de biscuits, plus une somme d'argent de la part des proches venus assister à la cérémonie. [...].

Chacun des membres de ce groupe apprécie ce discours à sa juste valeur en y ajoutant des contributions pour magnifier sa joie d'être là. En ce moment, le griot M. J. ne fait qu'écouter attentivement ce que disent les uns et les autres à cette petite réunion qui n'a duré qu'une quinzaine de minutes et qui se termine par la formulation de « *dua* »⁷⁰.

Aux mêmes moments, les autres griots divertissent l'assistance en attendant que le groupe de huis clos sorte de la chambre. Ils jouent de la kora en faisant l'éloge du père et de la mère de l'enfant. Souvent, un membre de la famille ou un proche peut-être ému par cet éloge se lève pour manifester sa joie tout en récompensant les griots avec de l'argent. Les *jalimusu*, de leur côté, tentent de soutirer des sommes aux femmes de l'assistance. Elles crient en frappant leurs instruments de musique composés de bouts de fer conçus à cet effet. Parfois, si ce huis clos se prolonge, les *jalimusu* continuent leur trêve en envahissant la place

⁶⁹ Farine de riz d'une part et de mil d'autre part, mouillée et mélangée avec du sucre, constituée en petits tas dont on remplit la vanne et qu'on distribue à l'assistance. C'est une tradition bien connue en milieu manding. Il est fréquent d'entendre en milieu manding : « nous avons consommé ton '*munku*' de baptême », histoire de rappeler à quelqu'un qu'on l'a vu naître.

⁷⁰ Prière formulée individuellement ou en cœur pour demander secours à Dieu.

des hommes. Dans cet exercice, elles n'épargnent personne, plus encore si elles tombent sur un membre de la famille concernée. Par leurs gestes et leurs cris, elles attirent l'attention de toute la foule sur ce dernier. Sory Camara (1992, p. 140) a raison d'écrire à ce sujet que « lorsqu'ils rendent visite à une personne, ils ne se contentent pas toujours de ce que celle-ci leur offre. Ils en demandent souvent davantage et ils continuent à chanter, criant jusqu'à ce qu'ils aient trouvé satisfaction ». C'est ce qu'ont fait ces griots et griottes lors de ce baptême jusqu'au moment où le groupe de huis clos est sorti de la chambre. Ainsi, tout le monde se calme, les griottes arrêtent leurs manières et toutes écoutent le discours du griot « maître de la cérémonie ». Ce dernier, M. J., commence par attirer l'attention de la foule par un « *Alusalamualeykum* »⁷¹. Ce qui signifie que la cérémonie du baptême est ouverte. Il se met à crier très fort en reprenant tous les discours tenus dans le huis clos avant de prononcer le nom du nouveau-né qui se termine par la '*alfatiya*'⁷². À l'entame de ses propos, M. J. dit :

'Alusalamualeykum'. Les parents, hommes et femmes je vous salue tous par votre nom et prénoms. Eh ! Ce sont les Cissé et parents, proches et amis qui nous ont appelés ici aujourd'hui. Ils disent que c'est leur fils O. C. qui vient d'avoir un enfant. C'est sa femme N. D. qui a mis au monde un enfant, et c'est une fille. Comme le veut l'Islam, c'est de trouver un 'taamiso'⁷³. Et ils nous ont appelés dans la chambre pour nous montrer le peu qu'ils ont pu trouver pour que cette cérémonie puisse se tenir. Choses que les parents de la femme d'O. C. ont approuvées et appréciées. Ils ont eux aussi apporté leurs petites contributions, montrant que cette cérémonie est aussi la leur. [...].

La fonction psychologique essentielle que le griot remplit lors de cette prise de parole consiste à déclencher des émotions, à libérer des forces affectives. Dans leur discours tout comme dans leur manière de jouer les instruments de musique, les *jali* cherchent toujours à émouvoir le public. Ainsi, ce jour-là, M. J. n'a pas raté son public sur ce plan. Pour reprendre I. Sarr et I. Thiaw (2008, p.137), on peut dire que « dans les « *civilisations de l'oralité* », la parole joue un rôle important, ce qui explique la

⁷¹ Mot arabe signifiant « que la paix de Dieu soit sur vous », couramment utilisé par les musulmans et en milieu manding en de pareilles circonstances et d'autres.

⁷² *Alfatiya* est égale à *dua* (formulation de prières).

⁷³ *Taamiso* désigne l'animal comme le mouton ou la chèvre, le bouc ou la brebis que l'on égorge au nom du nouveau-né le jour du '*kunllyo*'.

prépondérance des griots, considérés comme les « maîtres de la parole ». V. Zanetti abonde dans le même sens lorsqu'il mentionne :

[...] La société africaine étant fondamentalement fondée sur le dialogue entre les individus et la palabre entre communautés ou ethnies, les *diéli*, ou griots, sont les agents actifs et naturels de ces palabres. Autorisés à avoir "deux langues dans leur bouche", ils peuvent éventuellement se dédire sans qu'on leur en tienne rigueur, ce que ne pourrait faire un noble à qui il n'est pas permis de revenir inopinément sur sa parole ou sur une décision. Il arrive même aux griots d'endosser une faute qu'ils n'ont pas commise afin de redresser une situation ou de sauver la face des nobles. (V. Zanetti, 1990, p.164).

Face à ces gestes de M. J., le père de l'enfant O. C. se lève et lui tend la main. Tous les frères et sœurs d'O. C. se lèvent pour lui donner quelque chose. Dès qu'il voit venir O. C., il augmente la force de ses cris en le louant, mais aussi, en se moquant de lui :

*[...]. Je sais que tu m'offriras quelque chose, je sais que tu viendras me trouver ici. Toi, le père de l'enfant, toi qui as fait un travail énorme dont le fruit nous a conduits à ce baptême d'aujourd'hui. Tu es un homme, même en te voyant marcher. Je sais que tu n'es pas parmi ceux qui me rempliront la main de pièces de cinq francs seulement. Tout le village te connaît, tu es sérieux, tu es courageux, tu es un exemple, mais je doute de tout cela. Ce que je veux c'est que tu le manifestes aujourd'hui, là, ici entre toi et moi, devant toute cette foule [...]*⁷⁴.

À ce sujet, A. Kedzierska-Manzon (2016, p. 30) soutient que « [...] des habitants de l'aire culturelle manding [...] reconnaissent à la parole la capacité d'influer sur le destin personnel et sur le cours de l'univers ». Sory Camara (1992, p.188), analysant le rôle et la fonction sociale des griots dans la société malinké, mentionne, lui aussi, que « les gens de la parole sont, en quelque sorte, les parents à plaisanterie de tous. Non seulement ils peuvent exprimer les choses les plus déplacées en public, mais encore, ils peuvent s'adresser à n'importe qui en des termes très familiers ». Ainsi, du fait que les Manding accordent une signification

⁷⁴ J. M., s'adressant ainsi à O. C., père de l'enfant, a suscité des réactions d'humour de la part du public. Tout le monde sait qu'il le loue, mais qu'il se moque aussi de lui, et personne n'a pu le lui dire. Au contraire, tout se passe comme si cela plaisait à tout le monde.

importante à la parole qui, prononcée autrement peut être maléfique, se plient aux exigences des griots qui font bon ou mal escient de la parole. Ce qui charge le griot de pouvoir en de pareilles circonstances. Lorsqu'une personne lui offre quelque chose, il se tourne vers les autres. Chacun doit lui donner quelque chose sous peine de se faire remarquer par tout le monde, car il continue à demander sans cesse en criant :

Offre-moi. Il faut que tu m'offres quelque chose et tu vas m'offrir sinon je ne bougerai pas d'ici et tu vas retarder les gens parce que si tu ne m'offres pas je ne vais pas donner le nom de l'enfant. Et tout cela sera de ta faute. Offre-moi si tu veux que j'avance [...].

Cette attitude fait que certaines personnes éprouvent du mépris à l'endroit des griots qui obligent les gens à donner sans merci. Et S. Camara (1999, p.191) mentionne à ce sujet que « [...] les griots sont pour les nobles les représentants d'un groupe de référence négatif ». Les comportements et les conduites du griot sont évités par les autres membres de la société. C'est parce que leurs attitudes paraissent souvent contraires aux normes que les griots sont vus inconsciemment comme des « anormaux ». Or, pour J. Jansen (2001, p. 166) « le *Jeli* peut alors [...] être d'un grand secours ; concernant une personne, il est capable de déclarer publiquement que c'est un être d'une grande moralité. Il va de soi qu'un tel secours mérite une récompense, un don ». En d'autres termes, on peut dire que les gens donnent aux griots pour parfois échapper aux railleries que ces derniers peuvent leur adresser publiquement. Ainsi, M. J., « le maître de la cérémonie » du jour reprend la parole comme pour prononcer le nom de l'enfant en criant :

Maintenant, il semble que ma voix est claire, maintenant, il semble que je suis à mesure de donner enfin le nom du nouveau-né ! Mais jusque-là je n'ai pas vu se manifester les mères du nouveau-né. Où sont-elles ? Ou peut-être que l'enfant n'a pas de mères ? Jusque-là je ne les ai pas du tout identifiées des autres personnes. Si jusque-là le nom de l'enfant tarde à être révélé, c'est parce que nous ne connaissons pas ses mamans. Manifestez-vous, mères de l'enfant !

Les griots manifestent intensément leur avidité pour les dons même en dehors de ces moments. Cette situation a poussé les sœurs, tantes, cousines et grands-mères du nouveau-né à s'aligner devant le griot M. J.

pour lui donner quelque chose. On voit circuler des billets de banque et des tissus. M. J. crie encore :

[...] C'est maintenant que je viens de sentir que le baptême est en train de se dérouler normalement. [...]. Le bébé s'appelle 'ismuhu'⁷⁵. Ils ont confié le nom du bébé à Dieu et à son Prophète (Mohamed PSSL), à sa mère et à son père ; il s'appelle 'ismuhu' S. C. Que Dieu célèbre son nom, qu'il soit un fervent musulman, qu'il défende les causes de la religion, qu'il vive et meurt musulman. [...]. C'est ce qu'on m'a chargé de vous transmettre. Wasalam !

Des prières sont formulées avec la foule. Mais c'est le griot M. J. qui crie à haute voix. Pendant ce temps, les autres griots, aussi bien du côté des « *jalimusu* » que du côté des autres « *jalikee* »⁷⁶, mettent davantage la pression sur l'assistance en exigeant ce qui, selon eux, « *leur revient de droit* ». Selon nos entretiens, cela a empêché certaines personnes d'entendre le nom du nouveau-né qu'ils ont demandé aux autres après la cérémonie. Ainsi, le nom de l'enfant enfin révélé, la foule se disperse. Beaucoup de personnes décident de se retirer, tandis que d'autres, la majorité d'ailleurs, préfèrent rester et attendre sagement le repas composé de viande du « *taamiso* » tué à cet effet. Pour les griots, pas question de rentrer. Ils attendent le repas. Ils sont même les mieux considérés, car en attendant, ils jouent de la kora en divertissant le public. Dans la plupart des cas, avec les changements intervenus, on utilise une stéréo⁷⁷ pour diffuser la musique jusqu'au petit soir avant la prière du « *fitiro* »⁷⁸. Mais ce jour-là, il n'y avait pas de stéréo « chaîne à musique » parce que, nous dit un interviewé, membre de la famille, le père de l'enfant est très attaché à la religion musulmane. Alors ce sont les griots qui avaient assuré la musique avec leurs instruments traditionnels comme la kora et le « *néo* »⁷⁹.

Ainsi, à première vue, tout semble croire que les griots rompent la chaîne du don et contre-don dans la mesure où ils reçoivent sans jamais

⁷⁵ 'Ismuhu', mot emprunté à l'arabe, signifiant « son nom ». Les griots s'en servent pendant les baptêmes.

⁷⁶ *Jalikee* signifie homme griot.

⁷⁷ Dispositif d'amplificateur de son.

⁷⁸ « *Fitiro* » chez les Manding, « *Timiss* » chez les Wolof, et « *Maghrib* » en arabe est la prière qui se fait chez les musulmans vers 19 h.

⁷⁹ Un fer conçu pour frapper le dos de la kora, donnant ainsi de la musique traditionnelle bien connue et très appréciée chez les Manding.

donner objectivement. S. Camara, analysant profondément les relations qu'entretiennent les griots avec les membres de la société, écrit :

Tout se passe donc comme si les griots étaient parfaitement indifférents à cette valeur sociale et morale qu'est la réciprocité chez les Malinké. [...] Mais [...] le type d'échange dans lequel il est engagé est autre : il vient proposer en quelque sorte un service dont on ne peut apprécier objectivement la valeur. (S. Camara, 1992, pp.140-141).

Conclusion

Comme on peut le voir, les griots ont assuré la continuité de la tradition durant cette cérémonie de baptême, malgré le changement social. Par les instruments traditionnels de musique, l'art de la parole, ils ont su exercer les fonctions qui sont les leurs durant cette cérémonie de baptême. Par leurs interactions avec le public, ils ont montré qu'ils sont les maîtres lors des cérémonies en exigeant du public un don. En quelque sorte, on peut retenir que le griot vient imposer son service à un client qui n'a d'autre choix que d'accepter.

Bibliographie

AMSELLE Jean-Loup et M'BOKOLO Élikia, 1999, « Préface à la deuxième édition », in AMSELLE Jean-Loup et al., *Au cœur de l'ethnie*, 2^{ème} édition, Paris, La Découverte, pp. I-X.

CAMARA Sory, 1992, *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Paris, Karthala.

CREISSELS Denis et SAMBOU Pierre, 2013, *Le mandinka. Phonologie, grammaire, textes*, Paris, Karthala.

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

JANSEN Jan, 2004, « Les griots Diabaté de Kéla : des paroles qu'on devrait entendre », *Africultures*, Numéro 61, Volume 4, pp. 23-36.

JOHNSON John, BRYANT Peter, BACOU Mihaela et BIEBUYCK Brunhilde, 2004, « Griot mandingues : caractéristiques et rôles sociaux », *Africultures*, numéro 61, Volume 4, pp. 13-22.

KEDZIERSKA-MANZON Agnieszka, 2016, « Fortes paroles. Le pouvoir des mots en pays mandingue (et ailleurs) », Genèses, Numéro 104, Volume 3, pp. 30-50.

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

LEYEMARIE Isabelle, 1999, *Les griots wolof du Sénégal*, Paris, Maisonneuve.

SARR Ibrahima et THIAW Ibrahima, 2008, « Les griots journalistes du Sénégal « Les maîtres de la parole » wolof entre tradition et modernité », *Médiamorphoses*, numéro 24, pp. 137-144.

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

ZANETTI Vincent, 1990, « Le griot et le pouvoir Une relation ambiguë », *Cahiers d'ethnomusicologie*, Volume 3, pp. 161-172.

REVUE INTERNATIONALE DES SCIENCES ÉCONOMIQUES ET SOCIALES

Revue annuelle à comité de lecture international

**N°1,
DÉCEMBRE
2020**

Vous tenez dans vos mains le premier numéro de la revue internationale des sciences économiques et sociales (RISES). Cette revue est portée par le Laboratoire de recherche en sciences économiques et sociales de l'Université Assane Seck de Ziguinchor (Sénégal).

RISES est un espace de dialogue entre plusieurs disciplines et paradigmes et publie des articles originaux. Elle est une revue qui paraît une fois par an, sous formats physique et électronique.

Elle dispose d'un comité scientifique international ainsi que d'un comité de lecture. Les textes envoyés pour publication dans la revue sont soumis à une instruction en double aveugle.

Les contributions pluridisciplinaires de ce numéro inaugural nous font voyager dans quatre différents continents que sont l'Afrique, l'Europe, l'Amérique et l'Asie (Sénégal, Côte d'Ivoire, Niger, République Démocratique du Congo, Cameroun, Union Européenne, Mexique, Chine).

Ont contribué à ce numéro :

*Moustapha Tamba,
Benoît Tine,
Mamadou A. Diallo,
Doudou Dièye Guèye,
Ismaila Sène,
Lamine Touré,
Serigne Momar Sarr,
Aminata Diop,
Fabrice Tanoh,
Dali Serge Lida,
Jean-Louis Lognon,
Ibrahima Demba Dione,
Ibrahim Malam Mamane Sani,
Saadou Aboubacar,
Bondo Mulunda,
Mathieu Jérémie Abena Etoundi,
Mathias Kaimangui,
Dairou Soulémanou,
Hamidou Issa,
André Bienvenu Mfo,
Adama Sadio,
Lalekou Kouakou Laurent,
Zan Bi Irié Séverin,
Yeo Tiéba,
Jean Alain Goudiaby*



Illustration de couverture : © 123rf.com

ISBN : 978-2-343-22387-2

44 €



9 782343 223872