Religions de l'Afrique Noire (ethnologie)

Retour sur quelques monographies des sociétés des « Rivières du sud »

Conférences de l'année 2013-2014

Odile Journet-Diallo

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1309>

DOI : 10.4000/asr.1309

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 21-28

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Odile Journet-Diallo, « Retour sur quelques monographies des sociétés des « Rivières du sud » », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 122 | 2015, mis en ligne le 04 septembre 2015, consulté le 08 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1309> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1309>

Retour sur quelques monographies des sociétés des « Rivières du sud »

Cette année a été en grande partie consacrée à reprendre certains pans, laissés en suspens, de l'enquête comparative développée il y a plusieurs années entre quelques sociétés de la région dite des « Rivières du sud » (Jóola, Bijogo, Manjak et Balant) autour d'une question initiale : peut-on mettre en rapport les modes de division sexuée des compétences et des rôles rituels avec la façon dont telle ou telle société articule, à l'échelle d'un territoire, d'un royaume voire d'un État, fonctions politiques et fonctions religieuses ?

Nous nous sommes, entre autres, intéressés de plus près à l'ensemble « Baga », composé d'une constellation de sept groupes non contigus dispersés le long du littoral de la Guinée-Conakry. L'ethnonyme « baga », appliqué à des populations vivant dans la zone du rio Nunez et des îles de Los, est enregistré pour la première fois en 1573 dans les récits de découvreurs portugais. Le premier récit sur les Baga du Nunez, description superbement illustrée due au capitaine anglais Samuel Gamble en 1793¹, aurait pu s'appliquer aux Felup de l'époque : selon Gamble, les Baga ne suivent d'autre loi que la leur, ne font jamais d'esclaves ni n'en vendent, élèvent beaucoup de bétail sans en faire d'autres usages que l'abattage rituel lors des funérailles, la sève de leurs palmiers à vin « semble être leur dieu », ils sont de grands experts dans la culture du riz, etc.

Une société condamnée ?

Les Baga sont connus pour la plastique remarquable de leurs objets rituels, tambours, masques et têtes de masques que l'on ne trouve plus aujourd'hui que dans des musées ou collections privées², mais les données ethnographiques les concernant beaucoup plus rares et fragmentées. Exemple paroxystique de la fragmentation linguistique des sociétés littorales de riziculteurs de mangrove, leurs parlers sont répartis entre deux grands ensembles de langues (« bak » et « mel ») et leurs locuteurs ne s'inter-comprennent qu'en utilisant une tierce langue (en général, le susu). C'est ainsi le cas des Baga Sitem, Baga Fore (ou Bulongic) et Baga Pokur qui pourtant partagent de nombreux traits culturels et un même ensemble territorial appelé Dabaka. Nous étions donc là au cœur de l'une des questions auxquelles se heurte,

1. S. GAMBLE, *Merchant Shipping; log of the slaver ship Sandown, 1793*, Maritime Museum-Greenwich, Log/M/21, éd. Bruce L. MOUSER, *A Slaving Voyage to Africa and Jamaica: The Log of the Sandown, 1793-1794*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2002.

2. Voir F. LAMP, « Art of the Baga: A Drama of Cultural Reinvention », *African Arts* 29/4 (1996), p. 20-33.

et particulièrement dans cette région, tant l'analyse comparative que l'histoire du peuplement, celle du rapport entre parenté linguistique et parenté culturelle. La question est d'autant plus complexe dans l'exemple Baga que les habitants ont été soumis à partir du milieu des années 1950 à un double mouvement historique de grande ampleur : une conversion massive à l'Islam assortie d'une intense campagne iconoclaste, appuyée, dans la foulée, par la politique de « démystification » et d'éradication des anciens rites et croyances sous la houlette du « Guide suprême de la Révolution », Sékou Touré. À leur arrivée en pays бага en 1954, Denise Paulme et André Schaeffner assistèrent à deux séquences d'un grand rituel d'initiation³, mais Denise Paulme écrira, dans un article paru deux ans plus tard⁴ que « pressée de toutes parts [...] la société бага paraît condamnée par manque de solidarité, manque de cohésion interne, manque aussi de "fierté naturelle" ». Cette initiation, dont la fête de sortie était marquée par l'apparition de deux masques immenses à la forme serpentine⁵, *Mosolo Kombo* (entité masculine) et *Sangaran* (entité féminine) chez les Bulongic, *Amanco ngopong* (ou *Mantsho-ño-Pön*) et *Abol* chez les Sitem, fut la dernière. Les forêts sacrées furent rasées, des kapokiers suspects d'abriter les esprits aussi violemment détruits que les objets rituels mais, comme le diront bien plus tard les informateurs bulongic de David Berliner, « les masques disparaissent, mais les génies restent »⁶ ou encore ceux de Ramon Sarró en pays sitem⁷, « Asekou Sayon [l'un des propagateurs les plus actifs de l'islam] ne pouvait rien nous faire, il nous a pris nos objets, mais pas nos ventres⁸ ». Les aînés savent repérer dans le paysage et dans les lieux qui autrefois leur étaient voués, les signes de la présence des esprits. Et si *Amanco ngopong* n'est plus apparu en pays sitem depuis les années 1950, Sarró rapporte qu'on en aurait récemment entendu la voix.

À propos de l'organisation sociale et rituelle бага

Nous avons tout d'abord évoqué les discussions sur l'histoire du peuplement et examiné les données relatives à l'organisation sociale бага. D'après Frederik

3. A. SCHAEFFNER décrit leur arrivée dans un village subitement investi par un groupe d'hommes travestis en femmes dans un article « Musique et structures sociales (Sociétés d'Afrique Noire) », *Revue française de Sociologie* III/4 (1962), p. 388-406.

4. « Structures sociales en pays бага (Guinée française) », *Bulletin de l'IFAN*, XVIII, série B, n° 1-2, (1956), p. 98-116. Des premières impressions de son séjour, Denise Paulme gardera une image assez sombre à commencer par celle des paysages qu'elle rapprochait des horizons décrits par Joseph Conrad. Dans un deuxième article, « La notion de sorcier chez les Baga, *Bulletin de l'IFAN*, XX, série B, n° 3-4 (1958), p. 407-408, elle écrira : « L'ethnographe arrive ici bien tard pour relever des croyances ou noter des rituels dont leurs acteurs, quand ils les observent encore, ne comprennent plus le sens ».

5. On en retrouve les illustrations dans l'article de D. PAULME, « Structures sociales en pays бага » et dans celui de J. DELANGE, « Le Bansoniyi du pays бага », *Objets et mondes* 2/1 (1062), p. 3-12.

6. D. BERLINER, « Transmettre la peur et la fascination. Mémoire d'une interaction initiatique en pays bulongic (République de Guinée) », *Éprouver l'initiation. Systèmes de Pensée en Afrique noire* 18, (2008), p. 105-131.

7. R. SARRÓ, *The Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast. Iconoclasm done and undone*, Edinburgh University Press, Édimbourg 2009.

8. « Manger les secrets » est l'expression utilisée par les hommes бага pour parler de leur initiation aux entités initiatiques.

Lamp⁹ et Ramon Sarró¹⁰, ce qui faisait lien entre villages dispersés et dessinait les contours de territoires spécifiques était avant tout, comme nous l'avions vu chez les Jóola, le partage d'un même calendrier rituel (initiations, fêtes des récoltes, etc.) et l'exécution itinérante de ces rites mis sous la tutelle des mêmes esprits. Si les Baga affirment souvent venir d'ailleurs, notamment du Fouta Djallon, rien ne permet de corroborer ce récit, pas plus que le stéréotype d'une assimilation générale aux Susu¹¹. Comme les autres sociétés anciennement implantées dans les mangroves, les Baga ont facilement incorporé les étrangers, en leur donnant des épouses, des terres et en les intégrant dans les associations rituelles, ou bien en les laissant s'installer à proximité sous la responsabilité d'un autochtone. Ainsi les Bulongic ont-ils intégré des populations d'origine Nalu, Balant ou Pepel, ou encore Fula et l'on retrouve également chez les Sitem des gens venus d'autres groupes baga, nalu ou fula, initiés aux cultes baga. L'ordre d'arrivée des habitants (les premiers, *wusuto*, « ils ont trouvé », fondateurs du village qui ont conclu alliance avec les esprits des lieux / ceux qui sont arrivés après) est au fondement de l'organisation dualiste décrite par Denise Paulme : chez les Bulongic, chaque moitié est désignée par un patronyme emprunté aux Malinke (Kamara et Bangoura), les premiers étant initiés et protégés par l'entité masculine *Mosolo Kombo*, les autres par l'entité féminine, *Sangaran*. Dans les villages sitem où il a travaillé, Ramon Sarró observe une organisation tripartite. Ce qui ressort des différentes versions des récits d'origine est que l'intégration des derniers arrivés se dit toujours en termes de parenté : beaux-pères/gendres (Paulme) ou oncles/neveux (Sarró) sur le mode d'une complémentarité asymétrique. À l'opposition premiers arrivés/venus ensuite, correspondrait la partition du pouvoir entre maîtres de la terre et chefs¹². Sans doute n'était-il pas toujours aisé de distinguer cette figure de chef traditionnel de celle des chefs de canton nommés par l'administration coloniale mais le témoignage d'André Schaeffner est ici précieux : le chef du village de Katako avait bien été nommé par l'administration, mais avec l'accord de toute la population, et surtout il détenait un petit sanctuaire et une batterie (timbale) à lui réservés. Information cruciale, l'auteur note qu'il était interdit du bois des rituels initiatiques des hommes. On était donc bien, selon les mots de Schaeffner, en présence de « deux pouvoirs également religieux, mais de signes différents »¹³. Pour l'instant, relativement aux modes de partage du pouvoir dans les autres exemples que nous avons étudiés, les Baga semblaient plus proches des Balant que des Jóola ou Bijogo chez lesquels ces deux types de pouvoirs sont subsumés sous l'institution de la royauté.

9. F. LAMP, « Art of the Baga », p. 30.

10. R. SARRÓ a recueilli et analysé plusieurs récits d'origine dans *The politics of Religious Change*.

11. Dans de nombreux cas, il n'y a pas eu transformation de Baga en Susu, mais plutôt remplacement de Baga, migrant eux-mêmes un peu plus au sud ou au nord, par des locuteurs Susu arrivés dans les années 1930-1940.

12. Denise Paulme parle de « chef religieux » ou « homme des reliques » et « chef civil et politique » représentant son quartier ou sa moitié à l'extérieur. Ramon Sarró quant à lui emploie les termes de *landlords* et *chiefs*.

13. A. SCHAEFFNER, « Musique et structures sociales », p. 392.

Dans chaque village, les unités d'appartenance les plus pertinentes étaient le quartier (*ebene* chez les Bongic, *abanka* chez les Sitem) et la « grande (ou la vieille) maison » (*kulokokubwe* en bulongic, *kor*, « ventre » en sitem), tout à la fois lieu où vécut et est enterré l'ancêtre apical et sanctuaire familial abritant les « reliques » *èlèkel*. Ces reliques étaient composées de pierres sacrées, d'un panier contenant paquets de lianes et objets végétaux ou restes animaux, coquilles, cornes, etc., et d'une sculpture en rondebosse représentant une tête animale ou humaine plus ou moins monstrueuse¹⁴. Cette sculpture correspondrait, d'après Frederik Lamp, à un esprit nommé *A-Tshöl*, « médecine », terme générique donné à l'esprit représenté par une longue tête d'oiseau au long bec et au visage anthropomorphe. Mais d'après certains informateurs de Ramon Sarró, n'importe quelle tête de *acol* (*a-tshöl*) pouvait servir de tête à la grande entité initiatique masculine *Amanco ngopong*. Avant que leurs danses ne soient interdites, les *èlèkel* étaient sortis lors des fêtes de récolte et lors des funérailles. Les sacrifices (*otonion*) qu'on leur destinait visaient à assurer la fertilité des champs, la venue des pluies, la guérison ou l'évitement d'un malheur. Denise Paulme rapportait que chez les Bulongic, le responsable de leur autel, ayant lui-même frayed avec les sorciers, était le seul habilité à les combattre, mais que chez les Sitem, ce travail était confié à des spécialistes ayant subi un long apprentissage auprès d'un détenteur de « talismans » (*a-tshöl*) et connaisseur de leurs secrets, exerçant sous l'autorité de l'entité initiatique masculine (également appelé *Bansonyi*). L'auteure laisse entendre que, dans la classe des « beaux-pères », seul le doyen, gardien du culte des ancêtres, pourrait être chasseur de sorciers, ce qui laisserait supposer que les sorciers se recrutent massivement dans la catégorie des premiers arrivés. L'ambivalence de la relation sorcier/contre-sorcier n'est guère étonnante, par contre, rien ne nous permet d'élucider les relations entre entités initiatiques, « médecines » et « reliques », toutes également présentées comme instances protectrices mais aussi garantes des interdits rituels et sociaux. Aujourd'hui, pour les villageois sitem proches de la ville de Kamsar où s'est implantée la compagnie guinéenne des bauxites, c'est là que vivent les sorciers venus de tous les territoires бага et d'ailleurs.

En l'absence d'autres données, il semble donc que l'essentiel de la vie rituelle бага était organisée autour des grandes entités initiatiques et des sanctuaires *èlèkel*. Lors de leurs apparitions, *Mosolo Kombo* (*Amacong*) et *Sangaran* (*Abol*) surgissaient de la mangrove ; comme nombre d'entités que nous avions rencontrées dans les sociétés côtières auxquelles nous nous étions intéressés, on les dit venues de la mer. Si *Sangaran* ne se manifestait que lors des initiations, *Mosolo Kombo* pouvait sortir en de multiples occasions, notamment au temps des récoltes. Les catégories d'âge et de sexe instituées par l'initiation séparaient strictement non seulement les hommes et les femmes, les initiés et non-initiés, mais aussi les circoncis (*bilgili*), qui avaient subi leur première initiation, ceux qui « avaient mangé *amanco* (l'esprit

14. Cf la description de D. PAULME, « La notion de sorcier chez les Baga », *Bulletin de l'IFAN*, XX, série B, n° 3-4 (1958), p. 407-408.

initiatique masculin¹⁵) », initiateurs des garçons de la génération suivante devenus *bilgbilifang*, enfin, ceux qui avaient « attrapé *amanco* », destinés à être les futurs responsables de la forêt sacrée, les *wulpine* (« ceux qui ont fini »). Alors que les initiations ne sont plus pratiquées, ces séparations perdurent sous d'autres formes, que ce soit dans les relations entre anciens initiés, détenteurs des secrets initiatiques, et adultes nés après 1954¹⁶ ou encore dans les rapports entre associations héritières des anciens cultes¹⁷.

Que pouvions-nous savoir des modes d'articulation du masculin et du féminin dans les représentations et les rites *baga* ? Dans leur concision, les quelques pages consacrées à l'initiation *sitem* dans les articles de Paulme et de Schaeffner (qui décrit sur le vif quelques séquences) sont saisissantes. La chorégraphie qui se déroule sur deux années commence pendant la saison sèche de l'année qui précède l'initiation. Plusieurs soirs de suite, se déroule une étrange mascarade masculine tout entière placée sous le signe féminin : le rhombe se fait entendre dans la forêt voisine, femmes, enfants et étrangers courent s'enfermer dans les maisons, toutes lumières éteintes. Sortent alors de la forêt, en file indienne, les hommes travestis en femmes, ondulant des hanches, agitant des sistres réservés aux cérémonies féminines. « Ils dansent *abul* ». Lors des premières semailles, *Abul* (l'équivalent du *Sangaran* bulongic) apparaît au loin dans les rizières. La deuxième année a lieu la circoncision. Lors du même séjour, Paulme et Schaeffner purent assister à ce second épisode dans un village voisin : c'était alors un groupe de femmes, mères ou parentes des initiants qui dansaient « en frappant des cloches, en soufflant dans des trompes ou sifflets tous instruments exclusivement masculins ». La troisième année avait lieu l'initiation des filles dont nous ne savons malheureusement rien.

Que la dualité des sexes soit inscrite au cœur même des rituels initiatiques masculins, ici avec la figuration de deux entités, l'une masculine, l'autre féminine et une double performance d'inversion, ne nous a pas étonnés, tant il est vrai qu'en ce domaine, les données ethnographiques abondent pour décrire l'irruption nécessaire du genre opposé par adoption mimétique de rôles, de capacités naturelles ou intervention d'entités affublées des attributs les plus remarquables de l'autre sexe. Mais, au regard de nos explorations initiales sur les modes de division de l'espace religieux et/ou initiatique dans d'autres sociétés des « Rivières du sud », ce qui restait énigmatique (et fort peu documenté) était, en dehors de ces moments, la véritable part du travail rituel confié aux femmes, que ce soit dans des rites périodiques ou occasionnels. Ainsi, Frederik Lamp mentionne-t-il que l'association vouée à *Abol*, également nommée *a-Tekān*, avait ses initiations masculine et féminine et ses adeptes¹⁸ mais nous n'en savons pas plus quant au lien entre *Abol* et l'association féminine *ateken*, dont Ramon Sarró souligne aujourd'hui la vitalité en pays *sitem*. On peut augurer,

15. *Amanco ngopong* chez les Bulongic est le nom de la forêt où était conservé le masque de *Mosolo Kombo* (Berliner, 2008) et, chez les *Sitem*, le nom de l'esprit lui-même (Sarró, 2009).

16. Voir D. BERLINER, « Transmettre la peur et la fascination ».

17. Voir R. SARRÓ, *The Politics of Religious Change*. L'auteur ajoute la catégorie des migrants en ville : même les plus âgés qui furent initiés sont exclus des rituels villageois et considérés comme « juniors ».

18. - « The Art of Baga: A preliminary Inquiry », *African Arts* 19/2 (1986), p. 64-67 et p. 92.

au vu de documents coloniaux rapportant les interventions musclées des femmes contre l'administration coloniale (lors de la levée de l'impôt ou de la nomination d'un nouveau chef de canton) que ces mouvements s'enracinaient dans de puissantes associations. Or, dans les années 1955-1957, d'après les informations de Sarró et de Berliner, de nombreuses femmes auraient suivi les propagateurs de l'islam dans la mesure où ces derniers mettaient à bas les institutions masculines dont elles étaient exclues. Dans les années qui suivirent, la politique de « démystification » de Sékou Toure, au nom la promotion de l'égalité des femmes, aurait épargné les cultes et associations féminins. Toujours est-il qu'aujourd'hui le dynamisme des associations rituelles des femmes est indéniable comme en témoigne le travail de David Berliner chez les Bulongic du village de Monchon¹⁹. Plus même, ce sont elles qui assureraient la transmission de ce que les Baga appellent la *kutum*. Au sein d'une association rituelle, *kèkè*²⁰, réservée aux femmes mariées (et selon les cas, ayant déjà enfanté), les femmes bulongic continuent à pratiquer les *otonion* abandonnés par les hommes : elles ont investi un ancien *kulokokubwe* devenu leur, où elles sacrifient des victimes sanglantes sur les *èlèkel*, et ont leur propre bois sacré. Lors de leurs réunions périodiques (en début de saison des pluies, pour assurer le bon déroulement du cycle agraire, lors de l'initiation des filles, des funérailles, etc.), elles exécutent les danses et les chants publics de *Mosolo Kombo* et de *Sangaran* et battent non seulement leur ancien tambour rituel (une calebasse recouverte d'une peau de chèvre), mais aussi le gros tambour à lèvres habituellement réservé aux hommes. Elles pratiquent la divination par les noix de kola et peuvent être possédées par une entité appelée *Mama* qui les aide à détecter les affaires de sorcellerie. Nous nous sommes interrogés sur la nature de cette entité dont le nom semble être le terme générique d'une divinité apparue en diverses régions des côtes guinéennes et bissau-guinéennes à la fin du XIX^e siècle en des périodes particulièrement troublées mais aussi sur la manière dont s'articulent désormais les compétences rituelles masculines et féminines sur fond d'accusations réciproques de sorcellerie entre femmes et vieux initiés convertis à l'islam. Pour David Berliner qui parle d'une véritable « guerre des sexes autour de la légitimité à pratiquer la coutume »²¹, les « vieux » reprochent aux femmes de ne pratiquer qu'une pâle imitation des anciens rituels masculins mais aussi de leur avoir volé certains de leurs instruments rituels. Nous nous sommes demandés si, sous ces questions de transmission ou de pratique de la « coutume », n'affleurait pas aussi une autre question de fond qui désormais échappe aux hommes depuis qu'ils ont abandonné leurs *èlèkel*, celle de la vente des terres qui se répand en pays sitem comme en pays bulongic. Des chants d'une association comme celle de *kèkè* y font ouvertement allusion²².

19. Voir notamment D. BERLINER, « La féminisation de la coutume », *Cahiers d'Études africaines* XLV/177 (2005), p. 15-38.

20. Nous ne sommes pas persuadée de la pertinence du qualificatif de « société secrète » employé par l'auteur.

21. D. BERLINER, « La féminisation de la coutume », p. 26.

22. *Ibid.*, p. 33.

Cette exploration de la littérature sur les Baga ne nous a pas vraiment permis, faute d'informations ethnographiques suffisantes, de répondre à notre interrogation initiale. Par contre, en repérant les points qu'elle laissait dans l'obscurité, elle nous a aidés à préciser une série de questions qui ont orienté les séances suivantes, que ce soit d'un point de vue méthodologique ou sur des points plus particuliers qu'il s'agisse par exemple du mode d'incorporation des étrangers, des rapports entre les rois jóla, les associations rituelles féminines et l'initiation masculine du *bukut*.