La féminisation de la coutume

Femmes possédées et transmission religieuse en pays bulongic (Guinée-Conakry)

David Berliner

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/14880>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.14880

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2005

Pagination : 15-37

ISBN : 978-2-7132-2047-0

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

David Berliner, « La féminisation de la coutume », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 177 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/14880> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.14880

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CEA&ID_NUMPUBLIE=CEA_177&ID_ARTICLE=CEA_177_0015

La féminisation de la coutume. Femmes possédées et transmission religieuse en pays bulongic (Guinée-Conakry)

par David BERLINER

| Editions de l'EHESS | *Cahiers d'études africaines*

2005/1 - 177

ISSN 0008-0055 | ISBN 2713220475 | pages 15 à 37

Pour citer cet article :

—Berliner D., La féminisation de la coutume. Femmes possédées et transmission religieuse en pays bulongic (Guinée-Conakry), *Cahiers d'études africaines* 2005/ 1, 177, p. 15-37.

Distribution électronique Cairn pour Editions de l'EHESS .

© Editions de l'EHESS . Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

David Berliner

La féminisation de la coutume

Femmes possédées et transmission religieuse
en pays bulongic (Guinée-Conakry)

Ma première rencontre avec des femmes bulongic eut lieu en avril 1999, à l'occasion d'une réunion exceptionnelle tenue à Mintani (un village bulongic) au cours de laquelle les villageois recevaient une suite d'officiels et de militaires. Depuis quelques jours, les jeunes du village empêchaient les tracteurs de la société Bernas de Guinée¹ de commencer le labour de leur plaine. Le but de la visite des autorités administratives était d'exhorter les villageois à accepter, « pour le bien de leur pays », l'utilisation de leurs terres par la société. Ces derniers étaient même invités à rompre avec le « régime défunt » — entendons, le gouvernement de Sékou Touré (1958-1984) — et à exprimer librement leurs *desiderata*. Peu écoutés quant à leurs revendications, les habitants reçurent la promesse d'une école, mais il était clair qu'ils ne travailleraient certainement plus dans leurs champs. Quelques jours plus tard, alors que la contestation ne cessait de grandir, dix-sept militaires étaient envoyés dans la plaine de Mintani pour que le travail puisse enfin commencer. Depuis l'endroit où elles s'étaient regroupées pour assister à la discussion avec les officiels, les femmes de *kèkè* (le nom de leur association religieuse) se firent entendre. Elles se firent entendre bien plus que les hommes, vieux ou jeunes : « Que va-t-on manger maintenant ? », « Nous n'avons rien ! », s'écriaient-elles, et de proférer une série d'injures à l'endroit des autorités.

L'ethnologie dite « des vieux hommes », qui considérait que seul le savoir délivré par ceux-ci était pertinent pour l'analyse anthropologique, a constitué le creuset de l'africanisme dès ses débuts. Depuis les années 1960, elle a été abondamment critiquée, notamment en Angleterre et aux États-Unis, où l'anthropologie « féministe » s'est attachée à montrer qu'il existe

1. En 1997, le gouvernement guinéen a estimé que les villageois ne rentabilisaient pas suffisamment leurs terres, considérées comme le « grenier à riz » de la Guinée (RUE 1998), et a décidé de confier à la société Bernas de Guinée (SOBERGUI), une compagnie malaisienne installée à Yogoyah, les plaines bulongic pour qu'elle y pratique une riziculture intensive.

d'autres voix que celles des vieux hommes dans les sociétés humaines (Rosaldo & Lamphere 1974 ; Ardener 1978 ; Shostak 1981). Dans les études africanistes, où les ouvrages pionniers d'Audrey Richards (1956) et de Denise Paulme (1960) ont connu un succès retentissant, les femmes ont souvent été décrites comme des objets polluants contrôlés par des tabous et des représentations négatives (Amadiume 1997). De même, l'image romantique de femmes africaines passives ou victimes dans un univers dominé par les hommes est un stéréotype qui a la peau dure (Abu-Lughod 1990)².

Que ce soit sur le plan politique, social ou religieux, les femmes constituent aujourd'hui des forces sociales émergentes en Afrique (Hoch-Smith & Spring 1978 ; Moore 1986 ; Kratz 1993 ; Callaway & Creevey 1994 ; Hodgson & McCurdy 2001). Dans le domaine de la religion, de nombreux auteurs ont remarqué leur rôle crucial dans l'émergence de nouveaux mouvements religieux (Lewis 1971 ; Jules-Rosette 1979). De même, elles contribuent souvent à la persistance dans la modernité de formes religieuses plus anciennes, notamment à travers les cultes de possession (Boddy 1989 ; Lambek 1993 ; Berhend & Luig 1999 ; Masquelier 2001).

Lors de mes séjours en pays bulongic³, j'ai été frappé par le dynamisme rituel des associations féminines dans ce domaine du religieux que mes interlocuteurs désignent par le terme « coutume ». Avant les années 1950, les hommes étaient les premiers responsables de la coutume. Aujourd'hui, alors qu'au nom de l'islam, ces derniers ont mis un terme à leurs performances rituelles publiques d'autrefois ainsi qu'aux pratiques initiatiques, les vieilles femmes bulongic affirment leur volonté de « continuer la coutume ». Dans cet article, je vais montrer comment les femmes, après s'être glissées dans l'interstice religieux laissé vacant par les hommes, sont devenues les spécialistes de la coutume.

-
2. L'ontologisation des différences entre une Afrique « traditionnelle » et un Occident « moderne » trouve dans les « femmes » l'un de ses meilleurs alibis. Pour une réflexion sur le contrôle des « femmes » comme enjeu entre l'Occident et le monde arabe, voir KILANI (2002).
 3. Le terrain sur lequel est basé ce texte consiste en quatre missions effectuées entre janvier 1998 et mai 2001 en pays bulongic où j'ai séjourné, la majorité du temps, dans le village de Monchon. Les deux premières missions ont été financées par le musée Barbier-Mueller à Genève. Les missions réalisées en 2000 et 2001 ont été soutenues par le Fonds national de la recherche scientifique (FNRS). Que soient remerciés tous ceux que je ne peux citer mais qui m'ont tant aidé à Monchon, Mintani, Kaktè, Kifinda, Mambasso, Conakry et Kamsar. Je tiens aussi à remercier Ramon Sarro qui n'a eu cesse de me faire partager sa connaissance des différents sous-groupes бага. Je tiens aussi à remercier Odile Journet, Philippe Jaspers, David Parkin, Peter Geschiere, Filip De Boeck et Pierre Petit pour leurs commentaires enthousiastes sur mon travail. Enfin, *last but not least*, merci à Ramon Sarro qui n'a eu cesse de me faire partager sa connaissance des différents sous-groupes бага.

La coutume, une religion de vieux hommes

Peuple de la mangrove appartenant à la constellation des groupes бага (localisés le long de la côte de Guinée-Conakry)⁴, les Bulongic ont jadis été de grands sculpteurs de masques, initiateurs et puissants ritualistes, grands buveurs de vin de palme, ces « irréductibles fétichistes » dont parlent les archives coloniales françaises. En pays bulongic, le terme « coutume »⁵, *kutum*, sert à désigner l'ensemble des pratiques, représentations et institutions religieuses qui préexistaient à l'implantation de la religion musulmane. Entendu en ce sens, le mot recouvre aussi bien les pratiques initiatiques dans les forêts sacrées que les rituels à l'intention des génies familiaux, les charmes manipulés par les doyens dans les sanctuaires que l'existence de techniques magiques de défense villageoise. Un processus d'islamisation relativement tardif, que je décris dans la section suivante, a mis un terme à ces pratiques religieuses « pré-islamiques ».

Rares sont les ressources documentaires dont on dispose qui permettraient d'examiner ce qu'a été la religion bulongic avant les années 1950⁶. En l'absence de documentation d'époque, il faut donc compter sur les souvenirs des vieux hommes et des vieilles femmes bulongic, et sur ce qu'ils veulent bien en dire (dans un univers saturé de secrets), avec les obstacles méthodologiques qu'une telle remémoration forcée suppose (Vansina 1985 ; Tonkin 1992)⁷. Dans ce passé entouré d'un épais brouillard, mes interlocuteurs distinguent deux institutions religieuses en particulier. D'abord, les sanctuaires familiaux, appelés *kulokokubui* (littéralement : la grande maison). Chaque patrilignage (*kulo*) était, entre autres, défini par un espace rituel qui lui était propre. C'est dans cette maison rituelle que le doyen de famille s'adressait aux génies et aux ancêtres, en leur offrant kola, pain en poudre, vin de palme, poulets, tabac et argent. Cette action rituelle était

4. Coincés entre les Baga *Sitem* au nord et les Baga *Kakissa* au sud, les Bulongic sont approximativement six mille. Appelés Baga *Forè* par les Susu (et mieux connus sous ce nom dans la littérature ethnologique), ils se désignent et sont reconnus comme les autochtones du Rio Kapatchez. On trouvera davantage d'informations ethnologiques les concernant dans CAMARA (1984), PAULME (1956, 1957) et TYAM (1975).
5. À l'instar de « fétiche » ou « animisme », « coutume » fait partie de ces mots chargés d'histoire coloniale, concepts nomades qui, sur fond de violence coloniale, ont voyagé d'un contexte interprétatif à un autre. L'on sait que ces termes, jadis utilisés par les coloniaux pour déprécier et désigner des réalités souvent mises à distance, doivent désormais être manipulés avec la plus extrême des prudenances.
6. Du xvii^e au xx^e siècle, les peuples des Rivières du Sud, notamment les Baga, ont été définis la plupart du temps comme des idolâtres, intraitables fétichistes dirigés par de redoutables sociétés secrètes, appelées *Simo* (BÉRENGER-FÉRAUD 1880 ; CHEVRIER 1906).
7. Il faudra aussi prendre en considération le fait que la plupart des pratiques que je décris ont pris fin dans les années 1950. Les vieux qui sont aujourd'hui âgés de 60 ans avaient 15 ans lors de la dernière initiation de 1954 (qu'avait à dire et à savoir un jeune garçon de 15 ans en 1954 ?).

désignée par le terme générique *otonion* (littéralement : asseoir de l'eau, traduire en français par sacrifice). Il s'agissait de paroles proférées et d'objets manipulés devant les *èlèkèl*, le fameux autel « bric-à-brac » évoqué par D. Paulme (1958 : 407). Les objectifs d'un *otonion* pouvaient être aussi bien la fertilité des champs, la venue des pluies, une vengeance sorcière, la guérison d'une maladie ou l'évitement d'un malheur à venir. Plus généralement, le mot désignait ces cérémonies collectives organisées par un village, une famille ou une association rituelle et destinées à satisfaire leurs entités invisibles protectrices. Des jours durant, ces *otonion*, qui pouvaient mobiliser plusieurs villages, donnaient lieu à de nombreuses mises à mort rituelles (poulets, moutons et bœufs), à des offrandes (noix de kola, pain et vin de palme), mais aussi à des danses, invocations et chants collectifs. Il semble que, dans le passé pré-islamique, les associations d'hommes organisaient un *otonion* avant la saison des pluies, puis un autre après la récolte. Les associations féminines se réunissaient, quant à elles, consécutivement à celles des hommes, la priorité dans le calendrier étant donnée à ces derniers.

Alors que chaque patrilignage possédait, selon ses trajectoires socio-historiques, des secrets qui étaient conservés dans les *kulokokubui*, certains étaient censés être partagés par tous les vieux hommes des villages : les masques initiatiques, *Mossolo Kombo* et *Sangaran*. Dans le village bulongic de Monchon, se trouvaient deux masques à la forme serpentine, abondamment illustrés dans la littérature ethnologique et historique de l'art relative aux Baga (Delange 1962). Entités initiatiques, *Mossolo Kombo* et *Sangaran* opéraient la transformation des jeunes garçons non circoncis en hommes circoncis. Masque de la moitié « Camara », officiellement celle qui abrite les premiers arrivants de Monchon, *Mossolo Kombo* détenait une série de prérogatives rituelles. « Fait social total », il dominait, de part en part, la vie des hommes, depuis l'acquisition de la masculinité à travers l'initiation jusqu'à la punition des infractions, en passant par la subordination des femmes aux hommes, et instaurait, sous couvert des vieux initiés, un véritable climat de terreur en pays bulongic. Au niveau du discours, *Mossolo Kombo* et *Sangaran* étaient présentés comme des manifestations spontanées de l'invisible, des entités douées d'indépendance dont les apparitions étaient fortuites et inattendues, des génies terrifiants venus de la mer que seuls les vieux initiés pouvaient connaître.

À grands traits, ce que mes interlocuteurs désignent par le terme « coutume » était une religion organisée et hiérarchisée, reposant sur l'existence d'entités immatérielles dans le monde (les génies) et des rapports qu'elles entretiennent avec les hommes, et mettant en jeu des lieux particuliers (forêts sacrées, maisons rituelles), des pratiques rituelles (*otonion*, initiation), et des catégories sociales (non circoncis/initiés/femmes), mais aussi des secrets et des interdictions. Secrets dont les femmes étaient exclues socialement et spatialement (ainsi que les étrangers non bulongic et les non-circoncis), car il s'agissait avant tout d'une religion de vieux hommes initiés. Certes, avant 1954, les femmes de Monchon se réunissaient déjà dans le

cadre de la société *kèkè* (que je vais décrire plus avant). Mais, à entendre mes interlocuteurs masculins et féminins, ces dernières n'en étaient pas moins subordonnées aux pratiques rituelles masculines, toujours exclues des espaces et des contextes rituels dominés par les hommes. « Avant », me chuchotait un vieil initié, « on avait des secrets que l'on ne pouvait même pas dire à nos mamans »...

Soumises à une série d'interdictions liées à leur catégorie de « non initiables » (Zempléni 1996), les femmes ne pouvaient en aucun cas entrer dans les forêts sacrées et les *kulokokubui*, sous peine de mort. Lorsque les masques d'initiation, *Mossolo Kombo* et *Sangaran*, apparaissaient publiquement dans l'espace du village, elles devaient aussitôt se terrer dans les maisons. Durant la réclusion initiatique, les mères ne voyaient plus leurs garçons pendant six mois. S'il arrivait qu'un enfant meure dans la forêt sacrée, sa mère ne pourrait en aucun cas être alertée avant que l'initiation ne prenne fin. Lors de la sortie des initiés, elle se rendrait alors compte de la disparition de son fils. Aussi, parce qu'elles participaient de discours et de rumeurs sur l'existence des secrets des hommes, et manifestaient de la peur ou de l'incompréhension à leur endroit, ces mêmes femmes renforçaient la simulation et entretenaient la persistance du secret. Autant dire qu'elles contribuaient à la fiction des hommes en étant interdites de leurs secrets (Smith 1984 : 32)⁸.

Pourtant, cette image de « passivité structurelle » des femmes exclues, voire mystifiées, dans une société orchestrée par des hommes doit être équilibrée. Car, bien que « prises » dans l'orchestration masculine du secret, il ne fait aucun doute que les femmes cherchaient à défier les secrets des hommes. Je me souviens avoir entendu à plusieurs reprises de vieux initiés souligner que « les femmes voulaient toujours voler nos secrets ». Selon les vieux hommes, parce qu'elles en étaient exclues, les femmes et leur association rituelle *kèkè* tentaient toujours de s'approcher des secrets des hommes, essayant toujours de savoir ce qui se passait dans l'obscurité des forêts sacrées et des *kulokokubui*. En témoigne cette chanson qui relate l'histoire de la pauvre Mariama, qui avait voulu s'approcher de la forêt de *Mossolo Kombo* et qui en était morte. Je pense qu'existait alors, « au temps de la coutume », une forme d'interaction tout à fait particulière entre les vieux initiés et les femmes non initiables. Une forme d'interaction, entre passivité et défiance, où les femmes étaient craintives des secrets des hommes, tout en désirant dévoiler ces secrets qui, pour elles seules (ainsi que pour les étrangers non bulongic), seraient à tout jamais indévoilables, la seule solution consistant à tenter de les dérober.

8. Pierre SMITH a bien montré le rôle complice des femmes dans la simulation, « assumant leur rôle dans le jeu du Mystère avec au moins autant d'ardeur et de conviction que les hommes, faisant tout pour qu'on croie qu'elles croient que leurs fils vont vraiment mourir et renaître autres lors de l'initiation et que les masques sont des génies ».

« Puis la Religion est venue... »

Dès les années 1930, certains notables de la région, les chefs de canton en premier lieu, s'entourent de *karamoko* (experts musulmans) et se convertissent peu à peu à l'islam⁹. Les premières écoles coraniques font leur apparition dans la région bulongic. Bien que la forêt sacrée demeure la règle, dans la majorité des villages, deux clans se constituent : celui des « fétichistes » et celui des « musulmans ». En 1954, est organisée l'initiation des jeunes garçons, ceux que l'on appelle aujourd'hui « ceux de 54 » (en comparaison avec « ceux de 37 », date de l'initiation précédente). Ce sera la dernière initiation masculine bulongic. En 1955, peut-être avec le soutien du Parti démocratique de Guinée de Sékou Touré, le *karamoko* Asékou Bokaré arrive à Monchon. Son intervention est expressément requise par les *bilgibilifang* de la plupart des villages bulongic. Circoncis de 1937, ces derniers sont les initiés au pouvoir depuis 1954 et désormais les initiateurs, les hommes forts des villages. Las de ces « fétiches » qui « tuent trop de monde », ils veulent nettoyer les villages de tous leurs objets et lieux rituels (Sarro 1999a).

D'après C. Rivière (1971 : 245), « avec une audace qui étonnait ces adversaires, [Asékou Bokaré] pénétrait dans les forêts бага, en sortait les masques, les exposait au village où il les couvrait de ridicule et de malédiction ; après quoi il demandait à la foule rassemblée de prier avec lui. [...] Après son passage, le fétichisme бага s'effondrait ». Il profana les *kulokokubui* de Monchon pour en extirper de nombreux objets rituels et médicaments. À l'arrivée du marabout, accompagné de soixante filles récitant les versets, les forêts sacrées de *Mossolo Kombo* et de *Sangaran* sont rasées. Les vieux qui détiennent masques, autels, médecines sont dénoncés et leurs objets rituels brûlés. Leurs « fétiches » sont publiquement accusés de n'être que des objets matériels. La même année, de nombreux masques quittent le pays bulongic pour nos musées.

L'image d'Asékou Bokaré s'introduisant dans les forêts sacrées de Monchon suivi par soixante jeunes filles bulongic, occupées à réciter les versets du Coran, est assez évocatrice. Il serait bon, en effet, de se demander dans quelle mesure l'introduction de l'islam n'a pas été souhaitée par les femmes elles-mêmes. Il est probable que de nombreuses femmes (ainsi que les jeunes adultes), fatiguées d'être exclues de la machine initiatique des hommes, aient encouragé Asékou Bokaré à dévoiler ces secrets dont leurs mères et grands-mères avaient été interdites. Comme le remarque D. Tuzin en pays arapesh, le mouvement de type millénariste appelé le *Revival* dans

9. Pour la plupart des Bulongic, il n'y avait pas de religion avant l'islam. Selon un schéma évolutionniste propagé par les experts religieux musulmans dans le pays bulongic et en Guinée, il serait choquant de considérer que les pratiques rétrogrades, appelées « fétichistes » ou « animistes », contre lesquelles les musulmans se battent soient le signe de « la » religion.

les années 1980, qui a « tué » le *Tambaran*, cette entité masculine d'initiation, a été principalement emmenée par ces femmes exclues depuis des générations du secret des hommes (Tuzin 1997 : 146).

Le passage d'Asékou Bokaré à Monchon signifia « la fin de la coutume bulongic ». Plus jamais, dit-on à Monchon, une initiation bulongic n'aurait lieu dans l'obscurité des forêts sacrées après 1955. Ni *Mossolo Kombo*, ni *Sangaran* ne sortiraient jamais plus. L'islam interdisait désormais toute forme d'art représentationnel, les tambours devaient se taire et les danses s'interrompre. La consommation de vin de palme devait cesser. Le calendrier rituel allait incorporer de nouvelles dates, et les circoncisions se fonder dans le rite musulman. « Aujourd'hui, dit un vieux, les Baga Forè peuvent lire les kitab (livres religieux musulmans tels le Coran et les hadith) ; ils sont aptes à toutes les obligations religieuses sur le plan islamique » (Niane 1970 : 6). Depuis 1955, une nouvelle société, fermement encadrée par l'islam, a vu le jour et, que ce soit au niveau du culte islamique, du calendrier, des fêtes ou des interdictions, la liste des changements religieux apportés par l'islam est longue. Sans compter que, durant les années qui suivent le passage d'Asékou Bokaré, Sékou Touré, alors Guide suprême de la Révolution, reprendra à son compte la politique anti-fétichiste et mettra sur pied des campagnes de démystification dont le but est officiellement « d'éradiquer l'animisme » (Rivière 1971 : 251)¹⁰.

À Monchon, soulignent les vieux, « la coutume était désormais terminée »... Aujourd'hui, les vieux hommes qui ont vécu les initiations de 1937 et de 1954 clament d'ailleurs être « les derniers Bulongic », détenteurs de savoirs et secrets impossibles à transmettre en l'absence d'initiation. À les entendre, rien de la coutume ne pourra jamais être ressuscité. Le temps utilisé par les vieux initiés dans leurs descriptions est révélateur d'une volonté de présenter les pratiques rituelles pré-islamiques comme appartenant à un monde qui n'est plus. Chez les vieux Bulongic, on parle de la coutume à l'imparfait, tandis que la religion musulmane se dit au présent. L'une des facettes de leur discours insiste d'ailleurs sur la nécessité d'avoir abandonné les pratiques pré-islamiques, les forêts sacrées et les *kulokoku-bui* : la coutume était devenue une instance mystificatrice dont il fallait se débarrasser. À Monchon, en 1955, l'heure était à un ras-le-bol de la coutume qui devait passer par un nettoyage décisif, violent et destructeur.

10. Depuis 1984, date de la fin du régime de Sékou Touré, le nouveau gouvernement de Lansana Conté s'est ouvert au pluralisme religieux, allant même jusqu'à encourager un retour aux traditions. En pays бага *sitem*, des performances masquées auraient revu le jour depuis quelques années (LAMP 1996). En pays toma (Guinée forestière), l'on sait que l'organisation secrète du *poro*, qui avait disparu sous le régime de Sékou Touré, a repris ses activités initiatiques. Déclarées illégales par le « régime défunt », ces sociétés ont continué à fonctionner en Sierra Leone et les jeunes Guinéens appartenant à l'ethnie toma de traverser la frontière toute proche pour aller endurer les souffrances de l'initiation. Depuis 1984, les initiations ont d'ailleurs recommencé sur le territoire guinéen (BELLMAN 1984). Rien de tout cela ne s'est passé à Monchon.

Kèkè : les femmes bulongic et la coutume

Au cours de ma recherche, je me suis particulièrement intéressé à la manière dont les Bulongic se positionnaient vis-à-vis du « temps de la coutume » (« *tèm o kutum* »), ce passé religieux pré-islamique qui prit fin avec la dernière initiation masculine de 1954. Une série de travaux, parmi lesquels ceux d'Appadurai (1981), Connerton (1989), Rappaport (1990), Tonkin (1992), Jing (1996), et Cole (2001), a mis en avant la pluralité des perspectives qui peuvent s'articuler autour d'un passé historique. Il a, par exemple, été montré qu'il existe des différences « between the ways in which men and women remember » (Leydesdorff *et al.* 1996 : 1) et que « memories are gendered » (*ibid.* : 14). Les Comaroff (1992 : 19) abondent en ce sens lorsqu'ils soulignent que « in a single African society, there may be alternative (gendered, generational, even stratified) histories ».

Il y a, aujourd'hui à Monchon, plusieurs types de discours sur le passé pré-islamique bulongic et sa transmission. Ces discours diffèrent contextuellement si l'on parle avec de vieux initiés, de vieilles femmes, de jeunes villageois ou des ressortissants de Conakry. Lors de mon étude sur le terrain, j'ai été frappé par les propos de ces vieilles femmes bulongic, qui soulignent la nécessité de la continuation de leurs pratiques rituelles pré-islamiques et de la fidélité aux ancêtres, sans pour autant remettre en question la légitimité des pratiques musulmanes. Alors qu'au nom de l'islam, les hommes ont mis fin à leurs performances rituelles publiques d'autrefois et aux pratiques initiatiques, tandis qu'ils s'enferment dans le silence du secret initiatique, ces vieilles femmes, qui ont souvent connu les performances de *Mossolo Kombo* et *Sangaran* avant 1954, continuent de danser et de chanter. « Aujourd'hui, disent-elles avec un ton de défiance, les hommes ne s'intéressent plus à la coutume, ce sont les femmes qui s'occupent de la coutume. »

À Monchon, c'est à travers leur association secrète appelée *kèkè* que les femmes mettent en scène une expérience rituelle féminine originale¹¹. En dehors de leurs activités quotidiennes, les femmes bulongic se retrouvent occasionnellement dans le cadre d'une organisation rituelle, différente des tontines où des femmes se prêtent de l'argent de manière rotative et des groupes d'entraide féminins liés aux activités rizicoles, les *bunga* (aide rotative pour le repiquage, par exemple). Comme c'est également le cas de la société bundu en Sierra-Léone (Hoffer 1975), *kèkè* n'est pas une organisation rituelle centralisée, mais chaque village bulongic possède son association autonome avec ses lieux rituels propres, et regroupe, autour d'une doyenne et des plus vieilles de chaque quartier, toutes les femmes du village ainsi que des hameaux environnants. Sont admises également les femmes

11. L'existence de sociétés de femmes en Guinée maritime est très mal documentée. En pays bulongic, F. LAMP (1996) est le seul à mentionner l'existence de *kèkè*, une société secrète de femmes qu'il compare à l'*a-Tekan* des Baga *Sitem*.

non bulongic mariées à un Ilongic. Entre les différents groupes, il n'existe pas d'étanchéité : lors de leurs rituels annuels, les femmes de Mambasso viennent danser avec celles de Kifinda et celles de Monchon, celles de Mintani avec celles de Kaktè, ce qui donne à *kèkè* un caractère régional. Les vieilles racontent qu'auparavant, il fallait avoir eu un enfant pour faire partie de l'association¹². Aujourd'hui, toutes les femmes bulongic ou mariées à un Ilongic peuvent prendre part aux cérémonies de l'organisation, sans initiation aucune.

Comme c'est le cas dans de nombreuses sociétés de femmes de la sous-région, la vocation de *kèkè* est principalement anti-sorcière et repose sur des séances de danse collective au cours desquelles certaines participantes seront possédées. Bien que les femmes de *kèkè* se réunissent et dansent pour les funérailles de vieilles adeptes ou lors de cérémonies d'excision, elles sont, en effet, particulièrement concernées par les maladies liées à la sorcellerie. L'expertise rituelle des femmes de l'association est fameuse à l'échelle régionale et attire, bien que de manière informelle, de nombreuses personnes en souffrance. Nombreuses sont les femmes, les jeunes hommes adultes, mais aussi les ressortissants bulongic de la ville et les étrangers au village qui, toujours dans la plus grande discrétion, viennent consulter les voyantes de *kèkè* pour y diagnostiquer un mal ou pour y être « lavés », rendus « forts », « blindés » contre les potentielles attaques de sorcellerie. Certaines femmes sont, dit-on, dotées de pouvoirs extraordinaires tels que le *cèt pé kupo* (l'œil de la nuit : entendez cette double vision qui permet de voir les entités du monde invisible). Les femmes de la société ont aussi la réputation de détenir de puissants médicaments qui peuvent guérir de nombreuses maladies. Jadis réservée aux femmes ayant déjà enfanté, *kèkè* est notamment connue pour traiter les problèmes liés à la stérilité, ainsi qu'à la grossesse et à l'accouchement.

Un *otonion* de femmes

À Monchon, les vieux initiés, aujourd'hui premiers responsables de l'islam, ne pratiquent plus les *otonion* destinés à honorer leurs génies, tandis que les femmes continuent de se réunir annuellement pour les leurs. En règle générale, ces événements rituels ont lieu au début de l'hivernage (début du mois de mai), en vue de la venue de la pluie et de la bonne réussite des travaux champêtres : « On le fait, disent-elles, pour annoncer le début des travaux champêtres et pour prier le génie avec lequel nous sommes venus. » Le génie des femmes de Monchon est *mama*, « notre grand-mère ». L'entité est décrite comme une grosse femme de teint noir. C'est elle seule qui, durant l'*otonion*, « prendra » les femmes au cours de la danse.

12. Comme c'est toujours le cas pour les femmes baga *sitem* (*ibid.*).

Le soir même de l'*otonion*, les plus vieilles femmes de Monchon, chacune représentant un patrilignage du village, se retrouvent dans leur *kulokokubui*. Je l'ai souligné, tous les *kulokokubui* masculins ont disparu à Monchon. Il s'agissait d'espaces rituels interdits aux femmes (à moins qu'elles n'aient dû s'y rendre en tant que malades), au sein desquels les vieux hommes entraient en contact avec les puissances du patrilignage et protégeaient ses secrets. En aucun cas, les femmes ne possédaient ce genre d'espaces rituels. Or, un seul de ces *kulokokubui* reste en activité aujourd'hui à Monchon : celui du patrilignage *niyimpéna* qui, jadis espace exclusivement masculin, est devenu un lieu à empreinte féminine, où se réunissent les plus vieilles femmes des villages bulongic. D'après la doyenne de l'association, « ce *kulokokubui* est celui de toutes les femmes de Monchon. Les hommes ont abandonné. Nous avons repris ». Dans un coin de la grande maison, se trouvent des pierres, deux paniers (l'un rempli de riz, de sel, d'un poulet et de kolas rouges, l'autre de kolas rouges uniquement), des tambours de type *èndèf*¹³, deux jarres remplies de substances et de boissons traitées, des calebasses, l'ensemble étant recouvert de rameaux de palmiers. Cet ensemble de « choses rituelles », ce sont les *èlèkèl* (médicaments, substances traitées rituellement) des femmes de Monchon. Lieu privilégié du dialogue divinatoire avec *mama* (notamment pour identifier la cause d'une maladie)¹⁴, c'est sur les *èlèkèl* que des victimes sanglantes, poulet blanc et chèvre, seront mises à mort durant l'*otonion*. Outre leur *kulokokubui*, les femmes de *kèkè* ont également un bois sacré, et un fromager (*ceiba pentandra*) dans le tronc duquel sont déposées des offrandes de noix de kola.

Durant la nuit de l'*otonion* (qui se terminera le lendemain en début de soirée), les femmes vont chanter et danser. Les heures passent, rythmées aux sons du *èndèf* et du tambour à fente (*kipèm*) battus par les femmes elles-mêmes. Elles s'arrêtent souvent pour effectuer des récita-tions coraniques. Vieilles et jeunes enchaînent chant sur chant et dansent en rond, fesses en arrière, torse courbé vers l'avant, les mains épousant la poitrine. Certaines femmes, ruisselantes de sueur, ont les yeux hagards. Brusquement, pendant que les autres femmes continuent de danser en rond, au même rythme, l'une d'entre elles commence à agiter la tête, parler toute seule, crier, gesticuler dans tous les sens ; parfois elle se roule par terre, marche

13. Une calebasse recouverte d'une peau de chèvre, posée sur un socle de bois ou une caryatide, et frappée avec deux bâtons par l'une des participantes.

14. Il s'agit d'une technique divinatoire assez courante parmi les populations de Guinée maritime, appelée *kola kul* en bulongic, littéralement « tomber la kola ». Pour identifier la cause d'une maladie (la plupart du temps, il est question de savoir si la maladie est une maladie « simple », « de Dieu », ou une maladie « grave », sous-entendu liée à des pratiques de sorcellerie) et, le cas échéant, les sacrifices à effectuer pour obtenir la guérison, l'une des doyennes du *kulokokubui* va tenter d'entrer en dialogue avec *mama*. Elle jette deux noix de kola devant les *èlèkèl* et attend que, par l'intermédiaire de la position des noix sur le sol, *mama* manifeste les réponses à ses interrogations.

à quatre pattes, enfin revient dans la danse ou tombe d'épuisement, supportée par une autre femme. La possession est épuisante. Et puis, c'est une autre qui commence.

En fait, au cours de la danse, certaines femmes « sont prises par leur génie », celles-là sont les « enfants de *mama* ». L'entité les prend, entre en elles et les fait parler. Et, c'est, à travers cette possession, que certaines femmes révèlent leur faculté à « voir les choses » et leur efficacité rituelle contre les sorciers. En effet, une personne qui est attaquée par un sorcier n'a plus la maîtrise d'elle-même : sans le savoir, « elle est maîtrisée par le sorcier ». Pour désigner cet état, les Bulongic utilisent la formule « être attaché chez les sorciers ». Le fait d'être attaché va se traduire par l'apparition de troubles physiques ou mentaux, des morts en série, des accidents, de mauvaises récoltes, des conflits sociaux, bref par de l'infortune. Au moment où elles sont prises par le génie, certaines de ces femmes qui dansent lors des *otonion* annuels vont développer des facultés extraordinaires. Soit qu'elles puissent prédire l'avenir, littéralement « voir la chose qui arrive » ; soit qu'elles soient capables de localiser le mal chez quelqu'un (« voir la chose mauvaise »). Surtout, si quelqu'un est « attaché chez les sorciers », une femme maligne, quand elle est prise, peut le voir.

Durant l'*otonion*, le travail rituel des voyantes de *kèkè* va consister à « vérifier le village », localiser les individus attachés par des sorciers et les talismans qu'ils auraient pu enterrer dans l'espace du village. Sans fatiguer, elles vont « observer tous les quartiers de Monchon un par un ». Au cours des danses, l'on verra soudain un groupe de femmes se former autour d'une ou deux possédées et se retirer de l'espace de danse pour un lieu prévu à cet effet. C'est là que va avoir lieu le dialogue avec *mama*. « Tel homme souffre d'un ventre gonflé dans tel quartier », « telle femme a perdu un enfant dans telle famille », et l'entité de s'exprimer à travers la bouche de la possédée, tandis qu'une des doyennes lui pose des questions. Une fois que l'entité aura livré son message, les femmes de *kèkè* pourront alors intervenir de manière thérapeutique : elles iront « au renfort de la personne attaquée pour la détacher ».

La colère des vieux initiés

Nombreuses sont les personnes qui n'assistent pas aux danses de *kèkè*, soit qu'elles les craignent, soit qu'elles les réprouvent. Sans pour autant s'y opposer, certaines femmes et certains jeunes hommes reconnaissent avoir peur d'être pris, eux aussi, par l'entité des femmes. Bien que craintifs, la plupart reconnaissent toutefois l'efficacité rituelle des *otonion* féminins. Tandis que je revenais de l'un de ces rituels et que les nuages se montraient menaçants, je me souviens de cette remarque faite par le fils de mon logeur : « Tu vois, les femmes ont dansé et voilà la pluie qui vient. »

Alors que certains jeunes hommes curieux se tiennent à distance de l'espace de danse, aucun homme adulte n'assiste jamais aux danses de *kèkè*. « Les hommes ne s'approchent pas d'ici. Ils ne s'intéressent pas aux choses des femmes, il n'existe pas de causerie entre nous et elles », s'exclamait mon interprète¹⁵. À Monchon, les vieux initiés, notables du village, sont farouchement opposés aux pratiques rituelles féminines. À les entendre, « *kèkè* n'est pas bon » et ce, en regard de l'islam qui interdit ce genre de pratiques « fétichistes ». Les femmes sont, disent-ils, des « *kafr* » : « Elles invoquent des entités spirituelles autres qu'Allah, boivent du vin et dansent. Et l'islam interdit cela. » Mieux, « *kèkè*, c'est une association de sorcières ! » est une insulte que j'ai entendue souvent dans la bouche de vieux hommes. De fait, non contents de les contester, ces vieux initiés souhaitent même interdire ces performances féminines. Chaque *otonion* féminin donne lieu à de sévères conflits, à tel point que « les femmes veulent danser, mais elles ont peur de leur mari ». À Monchon, tous les adultes se souviennent de l'année au cours de laquelle les vieux initiés s'en prirent physiquement au groupe des femmes. Après la prière du vendredi, ils formèrent un groupe pour battre les femmes là où elles étaient réunies pour danser *kèkè*, à l'extérieur du village. Dans la bataille, l'une d'elles perdit un œil. Les hommes confisquèrent aux femmes leur tambour rituel *èndèf* et refusèrent l'accès de la mosquée à celles qui prendraient part aux danses « fétichistes ». Accusant toujours les femmes de sorcellerie, un vieux rappelle que ces événements ont engendré une riposte sorcière du groupement des femmes. Côté féminin, un chant menaçant de *kèkè* fait allusion à la vexation éprouvée par les femmes lors de cet incident (« L'enfant a détaché le pagne de sa mère, Laisse-le attacher »). Car les femmes ont aussi la réputation de détenir de puissants secrets qui peuvent « faire du mal ». Leur connivence avec des entités invisibles les rend particulièrement suspectes en matière de sorcellerie. Il est dit que l'on peut se rendre auprès des femmes de *kèkè* pour « faire *incara* », technique sorcière où l'on jette un sort sur autrui pour blesser ou pour se venger.

Car c'est une véritable « guerre des sexes » (Lewis 1966) qui se joue autour de la légitimité à pratiquer la coutume. Tandis que les hommes accusent les femmes d'être des sorcières, les femmes retournent l'accusation de sorcellerie contre les vieux initiés. « Les sorciers, disent-elles, ce sont les notables, ils veulent lutter contre *kèkè*. Les hommes qui condamnent *kèkè* veulent le mal du village. Ce sont eux qui tuent (par le biais de moyens sorciers) les jeunes du village. Voilà pourquoi ils sont contre les protections des femmes. » Refusant derechef cette accusation de « faire du mal », les vieilles femmes de *kèkè* soulignent la nature intrinsèquement anti-sorcière de leur association, comme d'un groupe qui, à travers la danse, les chants

15. Durant ma recherche, mes interlocuteurs masculins m'ont pourtant appris bien des choses sur leurs femmes, comme c'est souvent le cas (JOURNET-DIALLO 1999).

et les prières, « travaille pour le bien des villageois » sans interférer aucunement avec le rite musulman : « Les autres (les vieux hommes) disent que c'est du mal. *Kèkè*, ce n'est pas du mal. C'est notre coutume. Ici, il n'y a pas de sorcellerie. Nous, ici, ce sont des choses claires. On ne mange pas les gens (comme le font les sorciers). Nous, ici, on peut aider. D'ailleurs, si tu es sorcier, tu ne peux pas rentrer ici. Dès que tu rentres, si tu es sorcier, on te détectera. »

Le débat entre ces « deux empires rivaux » (Matory 1994), « islam des vieux initiés » versus « coutume des femmes », me semble secondaire. Je ne crois pas que les critiques virulentes des hommes sur les pratiques féminines doivent être entendues comme le seul souci des hommes d'imposer un islam orthodoxe à leurs femmes. Derrière l'accusation masculine d'impiété des femmes se cache, en effet, une autre accusation : celle de vieux initiés sur des femmes qui veulent s'approcher de « trop près », s'approprier un domaine de compétences qui ne leur appartient pas. Pour les vieux initiés, qui ne doutent aucunement de leur supériorité rituelle dans les domaines pré-islamique et islamique, « la » coutume (la vraie, la leur) n'a rien à voir avec les femmes de *kèkè* : « Les femmes sont des enfants, elles ne connaissent rien. Que voulez-vous qu'une femme vous dise sur la coutume ? La coutume, c'était nous ! Les hommes ! C'est nous qui faisions cela avant ! » Et les hommes d'abonder en dénigrements. Quand ils ne la décrivent pas comme une association de sorcières ou de *kafr*, les vieux initiés présentent d'ailleurs la société des femmes comme un analogue affadi de celles des hommes autrefois. À les entendre, le *kulokokubui* des femmes ressemble trait pour trait à leurs anciennes grandes maisons (de même que les pratiques rituelles qui s'y déroulent), tandis que l'excision des jeunes filles, pratique récente sans doute diffusée par les nouveaux arrivants susu au début du siècle dernier, n'est qu'une imitation de la circoncision des jeunes garçons. Les vieux insistent : « On faisait tout cela aussi avant. Nous, on a abandonné, les femmes ont imité... » Mais les femmes sont surtout de bien piètres copieuses : elles ne savent pas égorger un poulet correctement, ni même utiliser un fusil, et les vieux initiés de toujours soulignent leur incompetence rituelle. Mieux encore, les vieux initiés accusent même les femmes d'avoir « volé » certaines techniques rituelles chez les hommes. Par exemple, comme le faisaient les initiateurs lors de la circoncision masculine jadis, les femmes utilisent aujourd'hui des feuilles de papayer pour produire un bruit mirlitoné destiné à effrayer les jeunes excisées.

À dire vrai, j'ai le sentiment que les vieilles femmes bulongic ont tenté de s'infiltrer dans l'interstice rituel laissé béant par les hommes après 1954. À travers leur organisation rituelle, les femmes de *kèkè* ont aujourd'hui un *kulokokubui*, une forêt sacrée et continuent de pratiquer leurs *otonion* annuels. Dans leurs discours, elles se comparent toujours aux pratiques pré-islamiques des hommes. En témoigne l'usage quasi perpétuel du « aussi » quand elles décrivent leur association : « Nous les femmes, nous avons aussi une forêt », « les femmes ont aussi des secrets », « elles ont aussi leur génie »,

ce qui me fait penser qu'elles aspirent à être reconnues dans leur expertise rituelle spécifiquement féminine et comparable à celle des hommes. À les entendre, la coutume n'est pas une exception masculine, et l'on pourrait même se demander si les vieilles femmes ne revendiquent pas une supériorité rituelle, lorsqu'elles s'exclament qu'« aujourd'hui, la coutume c'est nous ! ». Entre « leur » coutume et « la » coutume, pour les femmes de *kèkè*, la frontière est bien ténue...

Alors que la coexistence des pratiques masculines et féminines semble pacifique et souhaitée chez les Berti du Soudan (Holy 1991) ou chez les Manjak de Guinée-Bissau (Teixeira 2001), à Monchon, la perspective des vieux initiés et des vieilles femmes de *kèkè* est franchement antagoniste. À bien y regarder, je me demande si, derrière ces accusations réciproques de sorcellerie, ne se rejoue pas une ancienne forme interactive entre initiés et non-initiables. Les vieux initiés n'apprécient guère que, « voleuses » de secrets, ces femmes veuillent prendre leur place dans le domaine du religieux qu'est la coutume et ne leur reconnaissent aucun *leadership* rituel. En souhaitant « continuer la coutume », les femmes de *kèkè* persistent-elles dans leur éthos de défiance vis-à-vis du secret des hommes ?

La féminisation de la coutume

Lors des *otonion* de femmes, une multitude d'enfants curieux, mais effrayés par les vieilles femmes, assistent aux danses des possédées et se frottent à des chants et des danses, porteurs de références multiples au passé rituel masculin bulongic. Tandis que les femmes dansent et chantent, les enfants et les jeunes adultes présents dans le public écoutent, observent et acquièrent un savoir (Borofsky 1987).

Cette capacité à transmettre n'est jamais reconnue par les vieux initiés. Certes, avant que les terres ne soient confisquées par le gouvernement guinéen, les femmes jouaient un rôle important dans la transmission du foncier¹⁶. Certains vieux reconnaîtront que les femmes occupent une place fondamentale dans l'éducation des enfants et que les premières années de la vie d'un enfant se passent « avec la maman ». Mais si une chose est claire, c'est que les femmes n'ont rien à voir dans la transmission de représentations et de pratiques liées au passé religieux bulongic. Ce qu'elles communiquent ne peut en aucun cas être comparé à cette connaissance-souffrance masculine acquise dans l'obscurité des forêts sacrées et des *kulokokubui*.

16. Comme le soulignait Denise PAULME (1956 : 115), « la coutume Baga veut que les terres passent de père en fils, mais par le canal des femmes ». L'héritage des terres ne concerne que les garçons de la famille. Pourtant, selon la tradition, le chef de famille, qui conserve quelques champs pour lui, distribue l'essentiel de son avoir foncier entre ses femmes (et ce, dès le mariage). Plus tard, chacun de ses garçons récupérera les champs que celle-ci travaillait jusqu'alors.

Pourtant, les femmes de *kèkè* sont aujourd'hui les dernières à entretenir l'existence d'un *kulokokubui*, lié au passé rituel masculin, dans l'espace du village. Elles y conservent des *èlèkèl* ainsi que d'autres objets rituels, et s'y livrent à des pratiques rituelles que la plupart des vieux initiés ont aujourd'hui abandonnées (consulter les entités invisibles en jetant la kola, mettre à mort des victimes sanglantes à l'attention des génies...). Lors de leurs *otonion*, de danses d'excision et de tournois de football (Sarro 1999b), les femmes de *kèkè* dansent les danses publiques de *Mossolo Kombo* et de *Sangaran*. Elles font, disent-elles, « la vraie danse bulongic », utilisant des instruments traditionnels (qu'elles vont acheter en ville ou en pays *baga sitem*) et mettant en jeu des techniques du corps que les vieux initiés, au nom de l'islam, ne pratiquent plus.

Seules les femmes de *kèkè* continuent à chanter et à produire de nouveaux chants. Mes interlocuteurs monchonaï ont toujours insisté sur la fonction sociale des chants dans la société bulongic, qu'il s'agisse de glorifier quelqu'un, de le blâmer, de faire part de frustrations ou de célébrer un événement. Dans le cadre de leur association, les femmes de *kèkè* non seulement reprennent d'anciens chants hérités de leurs mères et de leurs grands-mères, chants qui mettent en avant les thèmes récurrents de la maternité et de la féminité, mais surtout, la plupart des chants interprétés par les femmes, lors de leurs *otonion*, font référence au temps de la coutume, à *Mossolo Kombo*, aux initiés et à la réclusion initiatique. Il ne s'agit pas de ces chants secrets de la forêt sacrée, auxquels seuls les initiés pouvaient avoir accès, mais bien de ceux-là mêmes qui jadis étaient exécutés par les femmes, lors des apparitions publiques des masques, à la fin des initiations, lors des fêtes des récoltes. Lors de leurs rituels, les femmes chantent ces chants qui exaltent la douleur physique des initiés, ou encore ceux qui mettent en scène les obligations des hommes à l'égard de leurs entités initiatiques. Par exemple, ce chant à l'attention du génie masculin d'initiation *Mossolo Kombo* qui « veut un bœuf ». Certains chants réfèrent même à l'initiation des *èlèkèl*, une initiation mixte disparue bien avant la dernière circoncision de 1954. Il appert qu'après l'islamisation, les femmes ont continué à pratiquer ces chants, qui forment aujourd'hui la majorité de leur répertoire.

Que les vieilles femmes de Monchon réussissent ou non à défier le pouvoir des hommes, il se fait qu'elles sont aujourd'hui les dernières Bulongic à pratiquer des rituels pré-islamiques au village. À cet égard, en l'absence de pratiques coutumières masculines, leurs pratiques rituelles ont acquis une saillance sociale, une visibilité toute particulière aujourd'hui. L'on peut, en effet, observer un processus de « féminisation » de la coutume. Certes, les femmes n'ont pas repris en main l'initiation des jeunes garçons, mais les rituels féminins, avec leurs objets et actions rituels, jouent un rôle crucial dans la transmission de chants, rythmes, danses, catégories et récits liés au passé rituel bulongic. À travers leur association, les femmes transmettent non seulement des pratiques et des représentations rituelles à d'autres

femmes du groupe, mais, parce qu'elles sont les dernières Bulongic à pratiquer des rituels pré-islamiques publics, ce processus concerne implicitement tout le village. Le fait qu'elles entendent « continuer la coutume » a un impact certain sur l'avenir de la transmission religieuse en pays bulongic.

Il ne faudrait pas négliger non plus l'influence considérable des pratiques rituelles féminines sur la manière dont les jeunes générations perçoivent aujourd'hui les rituels masculins d'avant 1954 et leurs entités. Quand ils parlent de la coutume, il n'est pas rare d'entendre certains adolescents, influencés par la culture rituelle de leurs mères, produire des inférences surprenantes, qui seraient certainement choquantes pour de vieux initiés du village. Alsény, 19 ans, souligne que « *Mossolo Kombo* est le génie des femmes. Les femmes font des sacrifices pour lui dans la forêt sacrée ». Pour Abdoulaye, 18 ans, « *Mossolo Kombo* est un génie qui prend les femmes et qui les rend inconscientes. Personne ne peut le voir hormis les vraies femmes qui voient. S'il te prend, tu danses n'importe comment, tu sautes, tu chantes, tu tombes, tu cries. Quand tu danses, tu peux voir beaucoup de choses ». À propos de la coutume, Fodé dit : « La coutume, c'est chaque année les femmes qui organisent une danse dans la forêt sacrée. » De fait, certains jeunes ont fait de *Mossolo Kombo*, jadis génie des hommes initiés, une entité de femmes, tandis que tout l'univers de la coutume des hommes est repensé à travers le prisme des pratiques rituelles de *kèkè*. Les références aux séances de possession et de divination collective effectuées, de longue date, par les femmes lors de leurs *otonion* abondent toujours.

Contrairement à leurs pères, la plupart des jeunes soutiennent les activités rituelles pratiquées par leurs mères, considérant qu'elles sont bénéfiques pour le village. « Les jeunes, soulignait ce jeune homme, sont d'accord avec la danse des vieilles. Les sorciers peuvent prendre quelqu'un. Les vieilles femmes peuvent lutter contre les sorciers et te libérer. Elles sauvent des gens. » Enfants des vieilles femmes, ils ne se posent pas comme les rivaux, mais bien comme les bénéficiaires de ces pratiques hautement contestées par les vieux initiés.

*

L'exemple de la société féminine *kèkè* en pays bulongic me semble intéressant à plusieurs égards. D'abord, un point de méthodologie. Il faut noter que les études de genre en Afrique ont été, la plupart du temps, réalisées par des femmes. Il est vrai qu'en pays bulongic les hommes ont toujours souhaité freiner ma curiosité pour les activités féminines. « David, cela, ce n'est pas intéressant, ce sont les affaires des femmes », ressassait à chaque occasion mon interprète, qui a toujours manifesté de l'ennui à s'entretenir avec des femmes et refusé d'assister aux séances de possession féminine. J'avoue que ce regard masculin sur mon travail avec les vieilles femmes de Monchon a été assez perturbant. À plusieurs reprises, je me suis senti

coincé entre, d'une part, les interrogations et les réticences masculines à l'égard de mon intérêt pour les rituels féminins, et le jeu d'attraction auquel se sont livrées les vieilles femmes à mon endroit, de l'autre. Dès le début, j'ai eu le sentiment qu'à travers ma présence (« David le Blanc »), les femmes entendaient renforcer la légitimité contestée de leurs performances rituelles. Cette situation d'écartèlement a été plutôt inconfortable. Mais cet inconfort, je ne crois pas le devoir au fait d'être un homme. Je ne pense pas qu'une ethnologue eût été plus désignée pour aborder les femmes de Monchon, ce que confirment O. Journet-Diallo (1999) dans son expérience chez les Diola du Sénégal et R. Phillips (1995) chez les Mende de Sierra. En tant qu'ethnologue blanc sensible aux phénomènes religieux, j'ai été pris dans la configuration des relations qui prévaut aujourd'hui entre les vieux initiés et les femmes de *kèkè*.

En pays bulongic, l'introduction récente de l'islam et l'abandon des pratiques masculines ont accru la saillance sociale des pratiques féminines et ont contribué à cristalliser l'existence de deux « styles » religieux, deux manières différentes, celle des vieux initiés et celle des vieilles femmes, de participer dans la religion bulongic. À cet égard, l'exemple bulongic met en lumière le pluralisme religieux lié au genre (ce que L. Holy (1991) appelle le « sex-linked religious pluralism »), phénomène qui est loin d'être exceptionnel dans les sociétés africaines aujourd'hui¹⁷. Pour expliquer cette « differing participation of sexes in the ritual activities of the community », L. Holy (1991 : 43), invoque le fait que, la plupart du temps, la conversion des uns et des autres à l'islam aurait engendré une exclusion souvent radicale des femmes de la vie religieuse, les mosquées étant des espaces à dominance masculine et l'instruction religieuse donnée aux femmes et aux hommes n'étant pas la même. Que ce soit pour défier, de façon délibérée ou non, leur exclusion, les femmes auraient ainsi continué de pratiquer leurs rituels pré-islamiques. C'est le même argument qui est repris par A. Hamer (1983 : 162) chez les Diola, qui explique le dynamisme rituel des associations féminines par « their relative exclusion of women from religious participation » avec la venue de la religion musulmane. Dans la même veine, on connaît les hypothèses de I. Lewis (1966, 1971) et P. Wilson (1967) sur les cultes de possession féminins comme « soupapes sociales ». Selon Lewis, c'est à travers la possession que les femmes expriment leurs frustrations et leurs peurs dans des sociétés à domination masculine. Bien que ces

17. Dans son ethnologie kabyle, Pierre BOURDIEU (1972 : 35) avait déjà dressé cette opposition entre « la magie, affaire exclusive des femmes, dissimulée aux hommes et la religion, essentiellement masculine ». Dans la même veine, en pays lébou, Georges BALANDIER (1959 : 749) soulignait que « les hommes sont les tenants de la vie religieuse d'inspiration musulmane — religion importée, rehaussée de prestige accordé aux conquérants, d'établissement récent — les femmes sont les conservatrices de la religion traditionnelle qui a, par elles, une vie marginale et qui subsiste pour pallier, en temps de crises, les insuffisances de la religion dominante ».

théories aient été critiquées (Spring 1978 ; Colleyn 1996), l'idée selon laquelle « spirit possession was used by women [...] to challenge and appropriate male power » (Behrend & Luig 1999 : xviii) garde toute sa pertinence dans le cas des femmes bulongic. À Monchon, l'association *kèkè* met en scène une expérience religieuse féminine originale, faite de rituels de possession et de cultes anti-sorcellerie, qui met au défi le discours des vieux initiés. La légitimité à pratiquer la coutume est, en effet, au centre d'une véritable « guerre des sexes ». Et le fait que ces vieilles femmes clament « continuer la coutume » (et que cette parole soit suivie d'actions) est une véritable « form of female assertion » (Karp 1989 : 93).

Cette dernière idée m'invite à revenir sur mon anecdote introductive. L'on sait que, partout sur le continent africain, les femmes, malgré leur invisibilité sociale et politique, ont su exprimer leurs frustrations et leurs désaccords et jouer de leur influence sociale et politique, même dans les situations coloniales (Allman *et al.* : 2002). Il faudrait, par exemple, mentionner le cas de ces femmes бага qui refusaient de payer l'impôt colonial et menacèrent l'administrateur de leur pilon à décortiquer le riz, l'obligeant à passer la nuit dans son canot pour éviter les bastonnades (Suret-Canale 1960 : 29)¹⁸. En Guinée, cet esprit d'initiative sociale et politique a d'ailleurs connu son apogée dans le projet politique d'émancipation des femmes initié par Sékou Touré (Rivière 1971). En ce domaine, les associations religieuses ont souvent permis aux femmes de faire entendre leur voix dans l'espace social et politique. En témoignent, en Sierra Leone, au Liberia et en Guinée, les sociétés secrètes de type *sandé/bundu* qui offrent à certaines de leurs adeptes une reconnaissance politique à l'échelle du village et de la région, voire au niveau national (Hoffer 1975 ; Bledsoe 1980).

Cet article ouvre aussi un questionnement en ce sens. Dans *Femmes d'Afrique Noire*, Denise Paulme (1960 : 14) remarquait : « Mon expérience personnelle m'inclinerait à penser que les femmes par leur rôle maternel, par leur travail dans les maisons, dans les jardins, sur les marchés, détiennent dans l'ensemble des pouvoirs étendus. » Il vaudrait la peine d'élargir

18. J'ai également trouvé un document rédigé en 1945 par le commandant de Cercle de Boffa et qui fait mention d'une très violente rixe au cours de laquelle les femmes bulongic ont bruyamment manifesté leur désaccord (Archives nationales de Guinée, 2.D.286). Je ne m'étends pas sur les circonstances du jour, si ce n'est pour signaler qu'un grave conflit opposait les moitiés de Monchon (« Camara » et « Bangoura ») quant à la nomination du nouveau chef de canton, d'origine susu. Dans ce texte colonial, les femmes sont présentées comme « les plus forcenés des bagarreurs », hurlant et « excitant les hommes » à se battre, « les armant de triques ». Alors qu'il tentait de rétablir le calme, l'administrateur colonial français écrit : « Seules les femmes par leurs clameurs entretenaient une atmosphère d'émeute. Je dus moi-même faire reprendre et remettre à Alpha M'baye le tabali qu'elles avaient à nouveau enlevé de force » (2.D.286). Alors que la *tabala* (tambour du chef de canton) devait rejoindre Almamy Salifou Sylla, le nouveau chef de canton, les femmes du côté « camara » étaient, semble-t-il, décidées à ne pas la laisser partir.

sa perspective au domaine du religieux et se demander dans quelle mesure les pratiques religieuses des femmes bulongic, leurs chants et leurs danses, ne sont pas un médium pour exprimer leurs frustrations et leurs aspirations vis-à-vis des transformations qui se sont produites depuis l'époque coloniale. *Kèkè* ne leur fournit-elle pas un moyen pour s'exprimer et intervenir dans l'arène politique et sociale ? À travers leur association rituelle, les femmes bulongic ne construisent-elles pas leur propre intentionnalité sociale et politique ? Qu'il me suffise de donner un exemple. Dans le cadre de *kèkè*, ces femmes continuent de produire de nouveaux chants dont les paroles intègrent les préoccupations des Bulongic à la suite des changements rapides que connaît la région. Notamment, ces chants adressés aux travailleurs malaisiens de la SOBERGUI, qui exploite désormais leurs terres :

« Malaysien ne me chasse pas,
je n'ai pas l'habitude de voler »

« Allons, allons,
les enfants de Monchon,
allons parler du problème de notre village ».

*Centre d'anthropologie culturelle, Université libre de Bruxelles ;
Department of Anthropology, Harvard University.*

BIBLIOGRAPHIE

ABU-LUGHOD, L.

1990 « The Romance of Resistance : Tracing Transformations of Power through Bedouin Women », *American Anthropologist*, 17 (1) : 41-55.

ALLMAN, J., GEIGER, S. & NAKANYIKE, MUSISI

2002 *Women in African Colonial Histories*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.

AMADIUME, I.

1997 *Reinventing Africa. Matriarchy, Religion and Culture*, London-New York, Zed Books Ltd.

APPADURAI, A.

1981 « The Past as a Scarce Resource », *Man*, 16 : 201-219.

ARDENER, S. (ed.)

1978 *Defining Females : The Nature of Women in Society*, New York, John Wiley and Sons.

BALANDIER, G.

1959 « Femmes possédées et leurs chants », *Présence Africaine*, 21 : 749-754.

BEHREND, H. & LUIG, U. (eds.)

1999 *Spirit Possession. Modernity and Power in Africa*, Oxford, James Currey.

BELLMAN, B.

1984 *The Language of Secrecy : Symbols and Metaphors in Poro Ritual*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.

BÉRENGER-FÉRAUD, L. J. B.

1880 « La secte des Simos chez les peuplades de la côte occidentale comprise entre le Sénégal et le pays de Sierra Leone », *Revue d'anthropologie*, 3 : 424-440.

BLEDSE, C.

1980 *Women and Marriage in Kpelle Society*, Stanford, Stanford University Press.

BODDY, J.

1989 *Wombs and Alien Spirits*, Madison, University of Wisconsin Press.

BOROFKY, R.

1987 *Making History. Pukapukan and Anthropological Construction of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.

BOURDIEU, P.

1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Librairie Droz.

CALLAWAY, E. & CREEVEY, L. (eds.)

1994 *The Heritage of Islam. Women, Religion and Politics in West Africa*, Boulder-London, Lynne Rienner Publishers.

CAMARA, O.

1984 *Monographie géographique du village de Monchon, Préfecture de Boffa*, Conakry, IPGAN.

CHEVRIER, A.

1906 « Notes relatives aux coutumes des adeptes de la société des Scymos », *L'Anthropologie*, 27 : 359-376.

COLE, J.

2001 *Forget Colonialism ? Sacrifices and the Art of Memory*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.

COLLEYN, J.-P.

1996 « Entre les dieux et les hommes. Quelques considérations atypiques sur la notion de culte de possession », *Cahiers d'Études africaines*, XXXVI (4), 144 : 723-738.

COMAROFF, J. & COMAROFF, J.

1992 *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press.

CONNERTON, P.

1989 *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press.

DELANGE, J.

1962 « Le Bansonyi du pays Baga », *Objets et Mondes*, 2 (1) : 3-12.

HAMER, A. J.

1983 *Tradition and Change. A Social History of Diola Women (SouthWest Senegal) in the Twentieth Century*, Thèse de doctorat, The University of Michigan.

HOCH-SMITH, J. & SPRING, A. (eds.)

1978 *Women in Ritual and Symbolic Roles*, New York-London, Plenum Press.

HODGSON, L. D. & MCCURDY, S. A.

2001 « *Wicked Women* » and the Reconfiguration of Gender in Africa, Oxford, James Surrey ; Portsmouth, Heinemann ; Cape Town, David Philip.

HOFFER, C.

1975 « Bundu : Political Implications of Female Solidarity in a Secret Society », in R. DANA (ed.), *Being Female. Reproduction, Power and Change*, The Hague, Chicago Mouton.

HOLY, L.

1991 *Religion and Custom in a Muslim Society. The Berti of Sudan*, Cambridge, Cambridge University Press.

JING, J.

1996 *The Temple of Memories. History, Power and Morality in a Chinese Village*, Stanford, Stanford University Press.

JOURNET-DIALLO, O.

1999 « Catégories de genre et relation ethnographique chez les Joola du Sénégal », in D. JONCKERS, R. CARRÉ & M.-C. DUPRÉ, *Femmes plurielles. Les représentations des femmes, discours, normes et conduites*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

JULES-ROSETTE, B. (ed.)

1979 *The New Religions of Africa*, Norwood, Ablex Publishing Corporation.

KARP, I.

1989 « Power and Capacity in Rituals of Possession », in W. ARENS & I. KARP, *Creativity of Power. Cosmology and Action in African Societies*, Washington-London, Smithsonian Institution Press.

KILANI, M.

2002 *L'universalisme américain et les banlieues de l'humanité*, Lausanne, Payot.

KRATZ, C.

1993 *Affecting Performance : Meaning, Movement, and Experience in Okiek Women's Initiation*, Washington D.C., Smithsonian Institution Press.

LAMBEK, M.

1993 *Knowledge and Practice in Mayotte : Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*, Toronto, University of Toronto Press.

LAMP, F.

1996 *Art of the Baga. A Drama of Cultural Reinvention*, New York-Munich, The Museum for African Art and Prestel Verlag.

LEWIS, I.

1966 « Spirit Possession and Deprivation Cults », *Man*, 1 : 307-329.

1971 *Ecstatic Religion*, Middlesex, Penguin Books.

LEYDESDORFF, S., PASSERINI, L. & THOMPSON, P.

1996 *Gender and Memory*, Oxford, International Yearbook of Oral History and Life Stories, vol. 4. Oxford University Press.

MASQUELIER, A.

2001 *Prayer Has Spoiled Everything. Possession, Power, and Identity in an Islamic Town of Niger*, Duke University Press.

MATORY, J.

1994 « Rival Empires : Islam and the Religions of Spirit Possession among the Oyo-Yoruba », *American Ethnologist*, 21 (3) : 495-515.

MOORE, H.

1986 *Space, Text and Gender. An Anthropological Study of the Marakwet of Kenya*, Cambridge, Cambridge University Press.

NIANE, D. T. (dir.)

1970 « Tradition orale sur l'Islam en pays Baga (Forè) » in *Documentation. La Guinée Maritime. Récits et Monographie. Historique 1*, Faculté Sc. Soc. IPC, Conakry, Télé Enseign, Diffusion, 1-6.

PAULME, D.

1956 « Structures sociales en pays Baga », *Bulletin de l'IFAN*, 18, série B : 98-116.

1957 « Des riziculteurs africains », *Cahiers d'Outre-Mer*, 10 : 257-278.

1958 « La notion de sorcier chez les Baga », *Bulletin de l'IFAN*, 20, série B : 406-416.

1960 *Femmes d'Afrique Noire*, Paris, Mouton.

PHILLIPS, R.

- 1995 *Representing Women : Sande Masquerades of the Mende of Sierra Leone*, Los Angeles, UCLA Museum of Cultural History.

RAPPAPORT, J.

- 1990 *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, Cambridge, Cambridge University Press.

RICHARDS, A.

- 1956 *Chisungu. A Girls' Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*, London, Faber and Faber.

RIVIÈRE, C.

- 1971 *Mutations sociales en Guinée*, Paris, Éditions Marcel Rivière et Cie.

ROSALDO, M. & LAMPHERE, L.

- 1974 *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.

RUË, O.

- 1998 *L'aménagement du littoral de Guinée. Mémoires des mangroves*, Paris, L'Harmattan.

SARRO, R.

- 1999a *Baga Identity : Religious Movements and Political Transformations in the Republic of Guinea*, Thèse de doctorat, University College London.
1999b « Football et utilisation identitaire. La "réinvention des traditions par les jeunes Baga de Guinée" », *Politique Africaine*, 74 : 153-161.

SHOSTAK, M.

- 1981 *Nisa : The Life and Words of a Kung Women*, Cambridge, Harvard University Press.

SMITH, P.

- 1984 « Le "mystère" et ses masques chez les Bedik », *L'homme*, 24 (3-4) : 5-33.

SURET-CANALE, J.

- 1960 « La Guinée dans le système colonial », *Présence Africaine*, 29 : 9-44.

TEIXEIRA, M.

- 2001 *Rituels divinatoires et thérapeutiques chez les Manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal*, Paris, L'Harmattan.

TONKIN, E.

- 1992 *Narrating our Past. The Social Construction of Oral History*, Cambridge, Cambridge University Press.

TUZIN, D.

- 1997 *The Cassowary's Revenge. The Life and Death of Masculinity in a New Guinea Society*, Chicago-London, The University of Chicago Press.

TYAM, A.

1975 *Les rites funéraires en pays бага (Baga Forè de Boffa)*, Conakry, IPGAN.

VANSINA, J.

1985 *Oral Tradition as History*, London, James Surrey.

WILSON, P. J.

1967 « Status Ambiguity and Spirit Possession », *Man*, 3 : 366-378.

ZEMPLÉNI, A.

1996 « Savoir taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres », *Gradhiva*, 20 : 23-41.

RÉSUMÉ

Les Bulongic ont jadis été d'« irréductibles fétichistes ». L'année 1955, avec le passage d'un expert musulman, connu sous le nom d'Asékou Bokaré, mettra un terme définitif à ces pratiques rituelles, que mes interlocuteurs désignent par le terme « coutume ». Pourtant, en l'absence d'initiation, de masques et de forêts sacrées, se jouent, aujourd'hui encore, de subtils processus de transmission qui donnent à penser que la société bulongic, bien que transformée par cinquante années d'islamisation, participe encore de cet univers pré-islamique. Dans cet article, est mis en lumière le rôle crucial joué par les femmes bulongic dans cette dynamique de transmission religieuse, un processus que j'appelle la « féminisation de la coutume ». À partir de la description ethnographique de leur association rituelle, j'invite à repenser le rôle des femmes dans la pratique et la transmission religieuses ainsi qu'à reconsidérer leur capacité à défier le pouvoir des hommes dans cette société.

ABSTRACT

The Feminization of Custom. Possessed Women and Religious Transmission among the Bulongic (Guinea-Conakry). — The Bulongic used to be "irreducible fetishists". The year 1955, when a Muslim scholar going by the name of Asekou Bokare passed through, put a definitive end to these ritual practices, which informants call "customs". Despite the absence of initiation, masks and sacred groves, subtle processes of transmission still occur that lead us to think that this society, though transformed by fifty years of Islamization, is still part of a pre-Islamic world. Light is shed on the key role played by women—what is called a "feminization of customs"—in this process of religious transmission. A description of the ritual organization of women serves as the basis for reconsidering both their ability to defy the power of men in this society and their role in performing and transmitting religious practices.

Mots-clés/Keywords : Guinée-Conakry, femmes, possession, religion pré-islamique, transmission religieuse/Guinea-Conakry, women, possession, pre-Islamic religion, religious transmission.