

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

171-172 | 2004

Musique et anthropologie

Ce que nous dit la cloche *manjako*

Margaret Buckner



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24896>

DOI : 10.4000/lhomme.24896

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2004

Pagination : 219-230

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Margaret Buckner, « Ce que nous dit la cloche *manjako* », *L'Homme* [En ligne], 171-172 | 2004, mis en ligne le 01 janvier 2006, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24896> ; DOI : 10.4000/lhomme.24896

Ce que nous dit la cloche manjako

Margaret Buckner

LA CLOCHE EST un instrument de musique qui, bien que très présent en Afrique, reste quasi absent de la littérature tant ethnographique que musicologique. Pourtant, chez les Manjako¹, elle s'avère être un véritable fil conducteur reliant presque toutes les institutions de la société, et pouvant servir de clé pour comprendre le symbolisme qui sous-tend l'organisation sociale, politique et religieuse. Elle peut également fournir quelques éléments indicatifs pour des questions historiques, telles que le peuplement de la région et l'évolution des institutions manjako.

Lors d'un long séjour à Caió² au début des années 1990³, j'ai pu voir la cloche manjako à plusieurs occasions, toujours dans des contextes rituels. J'en ai ramené quelques exemplaires à Paris, dont l'un s'est trouvé entre les mains de Gilbert Rouget. Celui-ci dit n'avoir jamais vu un tel instrument et m'encouragea à faire une enquête plus approfondie⁴. En voici les résultats.

La cloche *utapi*

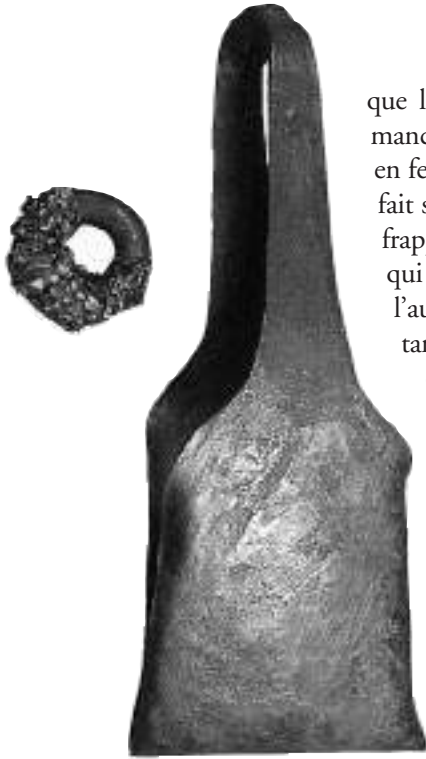
La cloche est longue d'à peu près 22 cm (variant de 18 à 25 cm), avec une largeur correspondant à un peu moins de la moitié de la longueur. Elle est façonnée à partir d'une barre de fer pliée en deux, dont les extrémités, beaucoup plus étroites

1. Les Manjako, à peu près 100 000 âmes, habitent le nord-ouest de la Guinée-Bissau et parlent une langue bak de la famille ouest-Atlantique. Ce sont des riziculteurs, qui transforment les mangroves côtières en rizières grâce à des digues empêchant l'eau salée de s'y infiltrer.

2. Caió, secteur administratif côtier dans la région de Cacheu, est constitué d'une douzaine de hameaux, où vivent quelque 8000 habitants.

3. Pendant deux années (de 1991 à 1993), je dirigeai une station de recherche à Caió, Guinée-Bissau, pour le Medical Research Council (Londres), qui y poursuivait une étude interdisciplinaire sur le sida. Par la suite, j'y ai effectué deux missions de recherche plus courtes (décembre 1995-mars 1996 et mai-juillet 2001).

4. C'est l'occasion d'adresser à Gilbert Rouget mes vifs remerciements pour son intérêt et ses encouragements.



que le corps de la cloche, sont jointes et soudées pour former le manche (*bëjik*). La cloche est accompagnée d'un anneau, également en fer, appelé *ubuk utapi* (« l'enfant de la cloche »), avec lequel on la fait sonner : pour jouer, on passe les doigts sous le manche, puis on frappe sur celui-ci – et non sur le corps de la cloche – avec l'anneau, qui est soit enfilé par le pouce de la même main, soit tenu dans l'autre main. Dans la tradition, seuls le maître-forgeron et son assistant avaient la compétence et le statut titulaire pour façonner les cloches à partir du fer forgé. Mais, de nos jours, elles sont fabriquées à partir de barres de métal quelconques, telles des pièces de rechange automobiles, en particulier des lames ressort. Cet instrument est utilisé de deux façons différentes : par les femmes, dans des contextes précis, qui en jouent avec une cadence rythmée pour accompagner la danse ; par les hommes – ceux qui en ont le droit – qui la percutent pour ponctuer la parole lors de certains rituels. Ce partage se retrouve dans deux expressions : *utapi mcagra* (la « cloche du divertissement ») et *utapi uus* (la « cloche coutumière »). Pourtant, il s'agit bel et bien du même instrument.

“ Faire chanter la cloche ” : les femmes

Lorsque les femmes font sonner la cloche, on dit qu'elles chantent à travers elle (*bu ië r'utapi*), même si elles ne chantent pas elles-mêmes. Cela se produit dans au moins trois occasions : les jeunes filles en jouent lors de la cérémonie *mcagra* et les femmes plus âgées, lors des cérémonies de noces et lors des réunions entre amies.

Le *mcagra*, la danse des jeunes filles, a lieu presque tous les ans. De nos jours, des filles de tous âges, même les plus jeunes, y participent. Après des heures de préparation et d'habillage, elles se mettent en scène devant tout le quartier, voire tout le village. Elles se placent en rang, portant chacune une cloche à la main, qu'elles frappent d'un anneau passé autour du pouce de cette même main. Pendant des heures et deux ou trois jours durant, elles jouent avec une cadence régulière, tapant la cloche à l'unisson entre 110 et 220 battements par minute, ou parfois à contretemps pour une partie d'entre elles. Tout en jouant, les filles exécutent une sorte de danse sur place : les pieds restent fixes tandis que le corps se relève et se baisse rythmiquement. Les cloches sont accompagnées du battement irrégulier d'un tambour de peau, joué par un homme plus âgé. Tout autour se tiennent les spectateurs très enthousiastes, qui vocalisent leur admiration et leurs encouragements. Les spectatrices peuvent entonner un chant presque monotone, davantage composé de voyelles que de paroles ; ce chant n'est pas toujours présent ni nécessaire. De temps en temps, un garçon amoureux court autour du groupe de danseuses et marque sa préférence pour l'une d'elles en laissant tomber un petit cadeau à ses pieds. C'est une atmosphère de fête et de spectacle, où la jeunesse et la beauté des jeunes filles sont célébrées. Selon plusieurs

informateurs, le *mcagra* était à l'origine lié, même s'il ne l'est plus aujourd'hui, au système de groupes d'âge. Tous les quatre ans, en moyenne, les jeunes gens, âgés de 15 à 19 ans pour les garçons et de 13 à 17 ans pour les filles, commencent une période d'initiation de groupe d'âge. Ce n'est qu'après avoir achevé ces quatre années, lorsqu'elles ont donc entre 17 et 21 ans, que les jeunes filles peuvent se marier. (Par ailleurs, il est très mal vu qu'une jeune fille attende un enfant avant d'être sortie d'initiation, raison pour laquelle l'âge moyen lors du premier accouchement à Caió est d'environ 20 ans, ce qui est beaucoup plus élevé que dans d'autres sociétés africaines.) Le *mcagra* aurait donc été une sorte de « premier bal », où les filles se paraient pour se faire admirer par leurs fiancés ou prétendants, et par le village entier, avant de se marier et de fonder une famille.

Une autre façon de jouer de la cloche s'observe lors des mariages qui, à Caió, durent trois jours. La cérémonie a lieu chez le marié, où la mariée se rend depuis chez elle accompagnée de sa famille et de ses amies. Plusieurs rituels se répartissent tout au long de ces trois jours, ainsi que des repas et des libations. Très tôt, le matin du deuxième jour, des femmes généralement âgées d'au moins quarante-cinq ans s'assoient sur des tabourets et font sonner les cloches. Elles jouent à l'unisson, battant selon un rythme régulier, sans s'arrêter ni chanter. Une autre joue au même rythme sur la moitié d'une calebasse renversée, placée à même le sol : ce « tambour de terre » s'oppose au « tambour d'eau » (*untina*) – une demicalébasse posée sur de l'eau dans un grand seau – de la danse féminine habituelle.

Enfin, j'ai pu observer la cloche dans un troisième contexte féminin. Il s'agissait d'une réunion entre amies quelques jours après les funérailles du père classificatoire d'une femme âgée d'environ cinquante-cinq ans, que j'appellerai Ana. Comme elle était la « fille » du défunt, il lui avait fallu assumer une grosse part du travail d'intendance lors des funérailles, et aussi faire don d'une partie de ses stocks personnels de riz et de pagnes. Après trois jours, elle était rentrée chez elle épuisée physiquement et financièrement. Le lendemain soir, vers 22 h 30, le battement de cloches commença. Sur la véranda de la maison d'Ana était réunie une douzaine de femmes à peu près du même âge qu'elle : dix d'entre elles avaient une cloche qu'elles faisaient sonner sur un rythme régulier et sans interruption ; deux autres tapaient sur la moitié d'une calebasse posée à même le sol, comme lors du mariage. À ce rythme, les femmes dansaient à tour de rôle pendant quelques minutes avant de se rasseoir. Vers minuit, toutes sont rentrées dormir. Mais, dès l'aube, cela a recommencé de plus belle et a duré encore deux heures. Les « vieilles femmes » y mettaient de la vigueur et prenaient beaucoup de plaisir à jouer des cloches et à danser. Elles m'ont montré les cadeaux qu'elles avaient apportés à Ana, en majorité du riz et/ou de l'alcool, en m'expliquant que, comme Ana avait beaucoup dépensé, c'était maintenant à ses amies de la soutenir et de lui donner l'occasion de se détendre après le stress des funérailles.

Ainsi les femmes jouent-elles de la cloche, mais seulement avant et après leurs années de fécondité. Les jeunes filles non mariées en jouent lors du *mcagra*, où leur beauté et leur jeunesse éclatent au grand jour devant tout le village rassem-

blé. Les femmes déjà ménopausées, quant à elles, en jouent lors de cérémonies de noces ou de réunions amicales, mais tôt le matin ou tard dans la nuit. Il semble de pratique courante que les grands-mères fassent don de leurs cloches à leurs petites-filles, pour que celles-ci en jouent lors du *mcagra*.

“ Faire parler la cloche ” : les hommes

À la différence des femmes, seule une dizaine d’hommes à Caió a le droit de posséder une cloche et de la faire sonner. Mais, au lieu de s’en servir comme un véritable instrument de musique, ils ne la frappent que d’un coup unique, lorsqu’ils s’adressent au sol et aux esprits-de-terre. On dit alors que « la cloche parle » (*utapi a lenc*). Cette poignée d’hommes détenteurs de cloche ont, lors de leur succession à une fonction rituelle précise, tous dû subir la cérémonie de *bějekan*, qui les habilite à sacrifier les grands rituels, surtout ceux au cours desquels un animal est sacrifié – c’est-à-dire les rituels de sang. Localement, ils sont divisés en trois groupes : les hommes de la cour, les gardiens de bois sacré et les maîtres-forgerons.

Le premier groupe, les « gens de la cour » (*banyan-kor*), s’occupe du royaume. Parmi eux, le roi (*Aju-Caió*), qui réside à la cour de Caió (*kor-Caió*), vient en tête. Son intronisation et ses funérailles impliquent de très grandes cérémonies. Lorsqu’il accède à sa fonction, le roi doit en effet effectuer le rituel *bějekan* et est intronisé par le maître-forgeron⁵. Il reçoit alors une cloche qu’il fait « parler » lors des rites concernant la terre de Caió entière⁶. Autour du roi, on trouve plusieurs dignitaires attitrés qui ont tous effectué la cérémonie *bějekan* et ont donc tous une cloche qu’ils sortent lors des occasions rituelles. Au moins deux d’entre eux sont des *babusin*, c’est-à-dire des petits-enfants d’anciens rois. Celui qui porte le titre de *Nagak* m’a été décrit comme le « premier ministre » du roi. L’une de ses fonctions est d’assister *Aju-Cancer* – autre « homme de la cour » et détenteur de cloche – lors de la cérémonie *mlop*, qui a lieu tous les cinq ou six ans environ ; elle dure plus d’une semaine et implique tous les grands hommes de Caió, y compris le roi. Son objectif semble être de renouer les liens avec le sol (*mbos*)⁷ et, ainsi, d’assurer l’arrivée opportune de la pluie et le bien-être de toute la population. Le chef de la cour résidentielle de Leera, *Aju-Leera*, est lui aussi considéré comme « homme de la cour » et possède sa propre cloche. Leera est une ancienne cour qui s’oppose symboliquement à celle de Caió – *Aju-Leera* et *Aju-Caió* ne doivent jamais se rencontrer face à face : chaque fois que l’un des deux se déplace, il envoie un messager le dire à l’autre pour qu’ils ne se croisent pas sur la route par hasard –, et dont la spécificité est que la succession du chef est patrilinéaire,

5. Cf. Clara de Carvalho (1998) pour sa description détaillée de l’intronisation d’un roi manjako à Pecixe, une île côtière au sud de Caió.

6. Clara de Carvalho écrit que les rois de Pecixe « portent de nos jours une clochette de fer » (2000 : 237), et a observé qu’on remet une telle cloche au nouveau roi lors de son intronisation (1998 : 324). Elle traduit *utapi* par « chocalho de régulo » (portugais) ou « cloche du roi ».

7. Le sol, pour les Manjako, pourrait être qualifié de sacré. C’est au sol même, là où les ancêtres sont enterrés, que le roi et d’autres officiants s’adressent lors de cérémonies rituelles collectives ; c’est au sol encore que la cloche parle.

alors que celle des quatre-vingts autres cours résidentielles (*isëm*) de Caió est matrilineaire. Eric Gable, un anthropologue ayant séjourné dans la terre manjako de Bassarel à l'est de Caió, mentionne également la cloche entre les mains du roi et des chefs de cours résidentielles. Il décrit une cérémonie annuelle pendant laquelle sont « bénis » les chasse-mouches de tous les chefs de cours résidentielles, symboles de leur statut. Le roi doit y être présent, mais n'a pas le droit de parler ; il doit « affirmer » le discours des aristocrates en frappant sa cloche, dont le bruit éveille les ancêtres des anciens rois qui, à leur tour, donnent leur accord aux discours prononcés (Gable 1990 : 411).

La deuxième catégorie de détenteurs de cloche correspond aux gardiens de bois sacré (*ba-ka-usai*, litt. « ceux qui ont un esprit-de-terre »). Chaque terre manjako compte de nombreux esprits-de-terre, chacun avec son nom propre. Les plus puissants sont entourés d'un « bois sacré » de forêt vierge – interdit aux femmes et aux enfants – et ont des gardiens qui leurs servent d'officiants. Bien qu'il soit difficile à Caió de trouver un consensus absolu sur le véritable nombre de prêtres-gardiens possédant une cloche, toutes les personnes interrogées s'accordent sur au moins deux d'entre eux. Le premier, *Aju-Pinha*, est à la fois chef de la cour de Pinha et gardien de trois bois sacrés sur le sol de Pinha dans la partie sud de Caió. Il m'a été raconté qu'*Aju-Pinha* sonnait sa cloche dans un bois sacré à Caió pour que l'esprit-de-terre qui y habite communique avec son confrère l'esprit-de-terre sur l'île de Jeta, afin de le prévenir qu'une certaine cérémonie aurait lieu dans la semaine. Le deuxième gardien de bois sacré possédant une cloche, *Aju-cee* (litt. « chef d'en bas »), est à la fois devin-guérisseur et gardien du bois sacré de Bakasa dans la partie nord de Caió. Ces deux gardiens doivent faire sonner leur cloche lorsqu'ils président aux grandes cérémonies au cours desquelles un animal est sacrifié, pour que l'esprit-de-terre entende et accepte l'offrande.

Enfin, les hommes de la dernière catégorie de détenteurs de cloche sont ceux qui sont habilités à les fabriquer : le maître-forgeron (*nali-bacak*) et son assistant (*nane-kar nali-bacak*), l'apprenti qui lui succédera à sa mort. Tous les deux ont effectué la cérémonie de *bëjekan*. Le maître-forgeron est l'un des personnages les plus importants de Caió : c'est lui qui intronise le roi et c'est lui qui lave le corps du roi décédé (Gable 1990 : 385). Dans ses fonctions, il est secondé par son épouse, la seule femme à avoir le droit de faire sonner la cloche lors d'un rituel sacré, en l'occurrence, l'intronisation du roi. Le titre de maître-forgeron est exceptionnel en ce sens qu'on y accède par voie patrilinéaire et en sautant une génération (*pëtimi*).

Vers une symbolique de la cloche

La cloche est un instrument de musique, surtout entre les mains des femmes. Une observation intéressante rappelle son caractère musical : la cérémonie *bëjekan* de l'apprenti maître-forgeron actuel a duré deux semaines, période durant laquelle il était interdit de jouer de la musique à Caió, et même d'en écouter diffusée à la radio. Ainsi, au moment de sacrifier un nouveau responsable de la cloche, il fallait faire taire toute autre musique (Stephanie Constantine, *communication personnelle*, confirmée par l'apprenti maître-forgeron lui-même).

Mais, si la cloche est un instrument de musique, elle est aussi un objet en fer, forgé dans le feu. Elle est même née du feu. Tout porte d'ailleurs à croire que la qualité la plus significative de la cloche manjako est sa chaleur, car tous les hommes à Caió habilités à la faire sonner sont qualifiés de « chauds ».

Le roi est chaud. Il allume le premier feu chaque année⁸. Clara de Carvalho constate que le corps du roi manjako de Pecixe est chaud et dangereux ; ce dernier ne peut pas s'approcher des êtres fragiles, tels les plantes en pleine croissance, les femmes enceintes ou les nouveaux-nés (1998 : 333). Eric Gable parle du « king's association with fire » (1990 : 254) et écrit à propos du roi de Bassarel : « The king's hair cannot touch the ground, I was told, because it is fire and could kill those who accidentally come into contact with it » (*ibid.* : 256). Seul le forgeron, qui, comme nous le verrons, est également chaud, peut laver le cadavre du roi (*ibid.* : 385). Pour les Ehing, parents plus ou moins proches des Manjako qui habitent la Casamance, « The *ai* [roi] is represented as a source of fire [...] in that he had the power to ignite the rice fields. His identification with fire is also conveyed in his funeral ceremonies » (Schloss 1992 : 149) ; de plus, le nouveau roi des Ehing n'est reconnu que lorsque, enfant, il sort sous la pluie mais ne se mouille pas (*ibid.* : 147).

Les "hommes de la cour" sont chauds. Eric Gable dit : « The king is fire but so, to a lesser extent, are other people. The patriarch of the oldest commoner house of the Katchalam clan in Katama is also "fire" in that he too can cause infants to die or to be stillborn » (1990 : 258-259). Cela nous ramène à *Aju-Leera*, le seul chef de cour à Caió issu d'un régime patrilinéaire et qui possède une cloche. (Nous avons déjà dit qu'*Aju-Leera* et le roi de Caió ne devaient jamais se rencontrer face à face.) Selon Eve Crowley, « Lera is the single residential lineage which claims to be direct descendants of the original inhabitants of Caió. [...] Members of Lera [...] observe numerous ritual prohibitions in marriage, and their "chief" is obliged to perform special ritual duties » (2000 : 227). Bien qu'elle ne fasse mention ni de cloche ni de feu, tout porte à croire qu'*Aju-Leera* joue le même rôle à Caió que le patriarche de Katchalam joue à Bassarel : être l'« anti-roi », être aussi chaud que le roi, faire contrepoids au « feu » du roi. Eric Gable l'a déjà proposé : « An autochthonous and one time founder of the land can provide an antidote for the destructive fire of the king » (1990 : 259).

Les petits-enfants du roi (babusin) sont chauds. Eric Gable les appelle « aristocrates » ; selon lui, pour épouser un aristocrate (même si un aristocrate en épouse une autre), il faut effectuer une cérémonie pour « laver le feu » (*kanyau brua*), sinon les enfants qui seraient nés du mariage risqueraient de mourir de la maladie du feu ; seul un forgeron (qui est déjà chaud) ou un enfant de forgeron peuvent épouser un aristocrate sans faire cette cérémonie (*ibid.* : 259).

Les gardiens de bois sacré sont chauds. À Bassarel, les collègues d'un gardien décédé faisaient sonner la cloche pendant qu'ils lui lavaient le corps pour qu'il soit assez « frais » pour être mis en terre (*ibid.* : 384). Chez les Ehing, Odieng, le

8. Eric Gable parle également du « feu royal », mais précise que, quoiqu'allumé dans sa cour, ce n'est pas le roi lui-même qui le fait, mais son épouse (1990 : 256).

principal esprit-de-terre, est « comme du feu » (Schloss 1992 : 3, 7). L'accès aux plus importants bois sacrés est interdit aux femmes et aux enfants, peut-être à cause du danger que la chaleur représente pour eux⁹.

Les forgerons, qui travaillent avec le feu, sont chauds. Nous l'avons vu, seul le maître-forgeron peut toucher le corps du roi décédé et épouser un aristocrate sans avoir à effectuer la cérémonie pour « laver le feu ». Le maître-forgeron apprenti m'a dit que, comme le roi, il ne doit jamais se mettre en colère ; cela serait dangereux pour ceux qui l'entourent et pour celui envers qui il porterait sa colère.

Il semble évident que la qualité partagée par tous les hommes détenteurs de cloche est la chaleur. Cette observation nous dirige vers une opposition chaud/froid explicitée par Eric Gable : tandis que les hommes sont associés à la terre, à la saison chaude et au vin de palme¹⁰, les femmes, elles, sont associées aux rivières, à la saison des pluies et à l'eau (1990 : 403)¹¹. Ce qui correspond tout à fait à l'opposition entre hommes/sécheresse/mort et femmes/humidité/fécondité constatée par Denise Paulme, lorsqu'elle explique pourquoi les femmes kissi (ethnie habitant l'actuelle Guinée) ont adopté le point d'eau pour lieu de culte :

« Il n'y a pas là simple coïncidence : une association d'idées à peine consciente, néanmoins capitale (on la retrouverait aisément en d'autres sociétés africaines), unit dans les esprits la notion d'humidité à celle de vie, de fécondité. Fécondité du sol : pour pouvoir être cultivée sans relâche, la terre noire des bas-fonds doit être piétinée jusqu'à ne plus former qu'un marécage où l'eau affleure, miroite ; par extension, fécondité des femmes, dont la tâche normale est d'engendrer. Symétriquement, la chaleur, la sécheresse, traduiront la mort, que ce soit celle des récoltes pour des gens dont toutes les prières demandent la pluie ; celle du gibier dont le corps vidé de sang est "de la viande sèche" [...] ; ou la mort d'un homme, un cadavre n'étant plus lui aussi qu'un homme "sec" » (Paulme 1970 : 215).

Dans le même ordre d'idées, nous avons vu que les femmes manjako ne jouent de la cloche qu'avant le mariage et après la ménopause ; or cela correspond aux moments de leur vie où elles sont infécondes, donc chaudes. Et, lorsqu'elles en jouent, elles sont accompagnées soit d'un tambour, c'est-à-dire d'un instrument d'homme, soit d'une demi-calebasse renversée à même le sol, et non sur l'eau comme pour les femmes « fraîches » en âge d'enfanter¹². Par ailleurs, rappelons

9. Maria Teixeira, qui a mené des recherches dans la terre manjako de Babok et parmi les émigrés manjako au Sénégal, rapporte que ce sont, non pas les prêtres-gardiens, mais les devineresses-guérisseuses qui sont chaudes : « les *bapene* [femmes] sont "porteuses de feu" » (2001 : 86).

10. Le vin de palme est la boisson rituelle par excellence, mais est interdit pendant la saison des pluies (juin-octobre). Eric Gable écrit que lors de certaines cérémonies, tandis que les hommes (surtout les aristocrates « chauds ») boivent du vin de palme, les femmes, elles, se satisfont d'eau. Ramon Sarró offre une explication de la « chaleur » du vin de palme : lors de sa fermentation, le vin effervescent semble bouillir ; dans un récit *baga*, des guerriers peuls « remarquèrent, sous les palmiers, à leur grande surprise, de grands canaris qui bouillaient à froid d'une effervescence telle qu'on les eût crus sur le feu » (2000 : 460).

11. Mark Schloss, pour les Ehing, parle de l'analogie entre hommes, saison sèche et vin de palme, d'un côté, et femmes, saison des pluies et riz, de l'autre (1992 : 151).

12. Mark Schloss précise que le coton utilisé pour fabriquer la corde qui s'attache au « maître de la forêt » (un rhombe) des Ehing doit être préparé soit par une fille qui n'a pas encore ses règles, soit par une femme post-ménopausée, situation analogue à l'utilisation des cloches chez les femmes manjako.

que l'accès aux plus importants bois sacrés est interdit aux femmes et aux enfants, peut-être à cause du danger que représente la chaleur des esprits-de-terre pour les êtres frais.

Si nous acceptons, suivant la proposition de Denise Paulme, que tous les hommes sont chauds, certains – le roi, les « gens de la cour », *Aju-Leera*, les gardiens de bois sacré et les forgerons – le sont plus dangereusement que les autres. Il s'agit justement de ceux qui possèdent et ont le droit de jouer de la cloche, ceux qui ont effectué la cérémonie *bějekan*, qui les habilite à la faire sonner pour communiquer avec le sol « sacré », les ancêtres et les esprits-de-terre qui y habitent.

Ainsi la cloche manjako est-elle avant tout un objet rituel. Par sa qualité sonore, elle « parle » aux esprits et au sol des ancêtres. Par sa chaleur, le droit d'en jouer est limité aux hommes et aux femmes pouvant être qualifiés de « chauds », les premiers rituellement, les secondes naturellement¹³. En cela, la cloche des Manjako se distingue de bon nombre de cloches africaines. Les publications dédiées à la cloche en Afrique, quoique peu nombreuses et traitant de cloches de différentes formes et matières, tendent à l'associer au pouvoir royal (Vansina 1969 ; Rouget 1987 ; Neaher 1979). Chez les Manjako, même si le roi en est détenteur, la fonction de la cloche dépasse largement le domaine politique ; elle trouve sa raison d'être dans les pratiques rituelles et religieuses.

Implications historiques

La cloche peut nous donner quelques indices sur les origines des Manjako et de leurs institutions.

Deux mentions de cloches pouvant être apparentées à celle des Manjako nous viennent de comptes rendus concernant des peuples situés plus au sud. Tout d'abord, vers la fin du XVI^e siècle déjà, André Álvares de Almada (1964 [1594] : 99) avait observé que, depuis la Casamance jusqu'au Rio Grande (c'est-à-dire depuis le sud du Sénégal jusqu'à Bissau), les nobles avaient au pouce un anneau de fer avec lequel ils frappaient une cloche (*chocalho*) qu'ils tenaient dans la main ; il remarqua ensuite que les Beafada, groupe ethnique habitant la région frontalière entre Guinée-Bissau et Guinée, frappaient leurs cloches lorsqu'ils faisaient la guerre¹⁴. Cette constatation atteste la présence ancienne de la cloche dans la région, en particulier plus au sud.

Puis, André Schaeffner (1954 : 20) nous offre une description de deux cloches qu'il a vues chez les Kissi de Guinée et qui ont quelques similarités de forme et de fonction avec la cloche manjako¹⁵. Elles sont frappées sur l'anse au moyen

13. Il serait intéressant de suivre l'idée de chaleur/fraîcheur dans le domaine de la santé. En général, pour dire qu'on est malade, on dit « le corps est chaud » (*uleefa yik*), et pour dire qu'on est en bonne santé ou guéri, « le corps est frais » (*uleefa jobéc*). Mais, « chaleur » et « fraîcheur » ne se réfèrent pas à la température du corps, il s'agit plutôt d'une condition relative au monde des esprits.

14. C'est Clara de Carvalho qui, heureusement, a signalé cette mention des « chocalhos » (2000 : 237).

15. Que Madeleine Leclair, du Musée de l'Homme à Paris, soit ici remerciée pour avoir attiré mon attention sur ces spécimens, et pour m'avoir dirigée vers l'ouvrage d'André Schaeffner.

d'« une grosse bague en fer ». La première, *boynde*, est utilisée par le gardien de l'autel Yalamio pour accompagner d'une frappe chaque mot prononcé par l'homme ou la femme venu y jurer ou demander pardon. L'autre, *boende*¹⁶, dont les parois sont plus ouvertes, a été observée dans la main d'un devin du village de Kassadu qui la « frappe lorsque l'on jure sur une pierre [...] : le son attire l'attention de l'ancêtre réincarné dans la pierre ». On pourrait peut-être retrouver des liens de parenté entre ces cloches et les peuples qui les possèdent.

Par ailleurs, la cloche pourrait nous aider à évaluer l'âge relatif des institutions manjako, de la royauté par exemple. Car, si le roi possède une cloche, c'est au même titre que d'autres détenteurs aussi « chauds » que lui et jouant des rôles tout aussi importants pour le bon déroulement de la vie collective, ce qui montre que même dans la main du roi, c'est bien la fonction rituelle de la cloche qui prime. On pourrait donc suggérer, étant donné l'enracinement des croyances religieuses et de la vie rituelle au sein desquelles la cloche joue un rôle si majeur, que celle-ci a précédé la royauté : les autochtones (venus du sud) auraient adopté la royauté sous l'influence mandé et auraient attribué au roi la chaleur nécessaire pour remplir ses fonctions rituelles, cette chaleur étant déjà attribuée aux autres détenteurs de cloche ; ou bien, c'est un gardien de bois sacré déjà chaud qui aurait été promu au rang de roi¹⁷.

D'autres observations soutiennent cette hypothèse de l'arrivée relativement récente de la royauté. D'abord, plusieurs auteurs ont déjà noté la faible hiérarchisation chez les peuples autochtones de la région (Gaillard 2000). Ensuite, les pouvoirs du roi se limitent, semble-t-il, à trancher les différends fonciers entre chefs de matrilignage et à diriger les nombreux rituels annuels. António Carreira (1947 : 84) insiste sur l'impuissance du roi de Caió dans les affaires en dehors de la gérance des rizières et des rituels. À Caió même, aujourd'hui, les gens minimisent son importance hors de la sphère rituelle et disent qu'il est limité dans son pouvoir. Finalement, la traduction de l'expression *Aju-Caió* par « roi » est problématique : le terme *aju* peut être traduit tantôt par « propriétaire », « maître », « chef » ou « roi », selon le contexte. En fait, il n'y a pas de terme propre pour « roi » dans la langue courante. C'est le même cas, selon Mark Schloss, pour les Ehing : « “King” is misleading because the *ai* is more a ritual than a political figure, and because the society can hardly be said to constitute a kingdom » (1992 : 145). Il continue : « better than “king”, *ai* might be translated as “rain-priest” » (*ibid.* : 148)¹⁸.

Tout cela apporte de l'eau au moulin d'Eric Gable, qui avait déjà avancé la possibilité de l'adoption par le roi manjako des symboles et fonctions rituelles des

16. Cette cloche et son anneau sont conservés au Musée de l'Homme à Paris (objets 49.36.1-2).

17. Olga Linares a examiné des facteurs possibles de l'évolution du « priest-king » à partir d'un « rain-priest » pour les Jola Esudada, parents des Manjako habitant la Casamance (Linares 1992).

18. Il est étonnant que des voyageurs du XVI^e siècle aient décrit dans la région des souverains tout-puissants. Par exemple, le père Manuel Álvares décrit en ces termes le roi de Pecixe : « royal state of its great king ; there is no other law than the king's appetite. [...] In material power, this savage is far above all the other kings and lords of this Ethiopia. » Il parle également de l'« empereur » des Pepel à Bissau (1990 [c. 1615]).

prêtres-gardiens autochtones : « What evidence we have suggests that kingship is a kind of reiteration of principles already embodied in the shrine system. Kingship and the shrine system are not complementary halves of a single whole. Kingship is not an inversion or transformation of the shrine system. It may, however, be a partial replacement of the shrine system » (1990 : 404). De même, Mark Schloss propose pour les Ehing : « in all probability the kingship is an institution which was actively integrated into, and modified to fit, an already complex system of ritual symbolism » (1992 : 146). Or, l'objet clé du système symbolique rituel des manjako était, et reste, la cloche. Elle est le mandrin autour duquel la société manjako tourne, avec ou sans roi.

Le forgeron, détenteur et même façonneur de cloche, serait lui-même un personnage très important depuis les temps anciens, apparaissant dans plusieurs mythes d'origine chez les peuples voisins¹⁹. Il existerait également un très ancien culte d'un fétiche de fer. Le père Manuel Alvares écrivait pour les Pepel : « The king has a single wooden figure, which is seated on an iron object shaped like a trivet. Leaning against it is a short, iron-shafted spear, whose head, made of the same metal, resembles a scraper » (1990 [c. 1615] : chap. XI). Cela ressemble aussi tout à fait à la hache *odieng* des Ehing : « a triangular blade of iron set into a wooden handle » (Schloss 1992 : 3) ; l'esprit associé à cette hache (l'esprit et la hache sont tous les deux appelés *odieng*) est feu : « *Odieng* is "like fire" » (*ibid.* : 3, 17). Je pense que c'est également un objet en fer de ce type qui est porté dans la sacoche du maître-forgeron à Caió.



Voilà donc ce que peut nous dire la cloche sur la société manjako de Caió et sur ses origines. Nous avons cherché à montrer la richesse symbolique de cet objet, et à démontrer que passer à côté signifierait passer à côté d'une compréhension approfondie de cette société. De plus, le fil de la cloche nous oriente vers le sud pour trouver des liens de parenté avec, par exemple, les Beafada et les Kissi, dont la propre cloche pourrait être apparentée à celle des Manjako, par sa forme et, surtout, par sa fonction rituelle. Enfin, la cloche nous permet d'établir la nouveauté relative de la royauté et l'ancienneté d'autres institutions et personnages, tel le forgeron.

La quasi-absence de la cloche dans la littérature sur l'Afrique de l'Ouest est désolante, non seulement pour les musicologues, mais aussi pour les ethnologues. D'autres auteurs, et des plus grands, ont déjà exprimé leur frustration²⁰, que je partage. Il faut chercher et écouter la cloche.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Manjako/*Manjaco* – cloche/*bell* – rituel/*ritual* – royauté (Afrique) /*royalty (Africa)*

19. Cf. : Ramon Sarró (2000 : 460-462) pour les Baga ; Journet (2000 : 89, 91) pour les Joola.

20. « La typologie de la cloche en Afrique reste à faire » (Rouget 1987 : 324) ; Jan Vansina également observe que les données linguistiques et ethnographiques sur les cloches sont minces et que, surtout en Afrique de l'Ouest, l'étude de la culture matérielle est généralement négligée (1969 : 188).

Almada, André Álvares de

1964 [1594] *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde [...]*. Lisboa, Editorial L.I.A.M.

Álvares, Père Manuel

1990 [c. 1615] *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leão*. Transcription manuscrite par Avelino Teixeira da Mota & Luís de Matos. Lisboa, Centro de Estudos de Cartografia Antiga [Trad. angl. : *Ethiopia Minor and a Geographical Account of the Province of Sierra Leone*, par Paul E. H. Hair. Liverpool, University of Liverpool].

Carreira, António

1947 *Vida social dos Manjacos*. Bissau, Centro de estudos da Guiné Portuguesa.

Carvalho, Clara de

1998 *Ritos de poder e a recriação da tradição : os régulos manjaco da Guiné-Bissau*. Lisboa, ISCTE, thèse de doctorat.

2000 « Réflexions autour des histoires d'origine à Pecixe (Cacheu) », in Gérard Gaillard, ed., *Migrations anciennes...* : 223-239.

Crowley, Eve L.

1991 *Contracts with the Spirits : Religion, Asylum, and Ethnic Identity in the Cacheu Region of Guinea-Bissau*. PhD, Yale University.

2000 « Institutions, Identities and the Incorporation of Immigrants within Local Frontiers of the Upper Guinea Coast », in Gérard Gaillard, ed., *Migrations anciennes...* : 223-239.

Gable, Eric

1990 *Modern Manjaco : The Ethos of Power in a West African Society*. PhD, University of Virginia.

Gaillard, Gérard, ed.

2000 *Migrations anciennes et peuplement actuel des côtes guinéennes*. Paris, L'Harmattan.

Journet, Odile

2000 « Le peuplement joola de la région frontalière », in Gérard Gaillard, ed., *Migrations anciennes...* : 81-92.

Linares, Olga F.

1992 *Power, Prayer and Production : The Jola of Casamance, Senegal*. Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Meireles, Artur Martins de

1948 « Baiu (Gentes de Kaiu) », *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* 3 (11) : 607-638.

Neaher, Nancy C.

1979 « Nigerian Bronze Bells », *African Arts* 12 (3) : 42-47 et 95-96.

Paulme, Denise

1970 [1954] *Les Gens du Riz : les Kissi de Haute-Guinée*. Paris, Plon.

Rouget, Gilbert

1987 « La voix, la cloche et le pouvoir du roi, ou La transformation des symboles : à la mémoire de Alohentô Gbêfa, dernier roi de Porto-Novo », in Solange de Ganay et al., eds, *Ethnologiques : Hommages à Marcel Griaule*. Paris, Hermann : 313-332.

Sarró, Ramon

2000 « Entre migration et autochtonie : les récits d'origine Baga », in Gérard Gaillard, ed., *Migrations anciennes...* : 457-465.

Schaeffner, André

1954 *Les Kissi : une société noire et ses instruments de musique*. Paris, Hermann.

Schloss, Marc R.

1992 [1988] *The Hatcher's Blood : Separation, Power, and Gender in Ehing Social Life*.

Tuscon, University of Arizona Press [poche].

Teixeira, Maria

2001 *Rituels divinatoires et thérapeutiques*

chez les Manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal. Paris, L'Harmattan.

Vansina, Jan

1969 « The Bells of Kings », *Journal of African History* 10 (2) : 187-197.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Margaret Buckner, *Ce que nous dit la cloche manjako*. — Les femmes et les hommes manjako (Afrique de l'Ouest), à différents âges et dans des contextes divers, jouent d'une cloche en fer : les jeunes filles et les femmes ménopausées en jouent pour une musique de danse ; certains hommes en jouent lors de rituels pour parler aux esprits et à la terre sacrée. Cette opposition entre joueurs de cloche et contextes dans lesquels ils en jouent semble en refléter une autre, plus profonde, entre la fraîcheur des femmes fertiles et la chaleur des hommes, surtout celle des hommes habilités à effectuer des rituels de sang (lorsqu'un animal est tué). Par ailleurs, le rôle de la cloche manjako dans la sphère rituelle suggère que la royauté manjako serait une institution plutôt récente et que les Manjako seraient apparentés aux peuples localisés plus au sud, aux Kissi par exemple, qui possèdent également une cloche jouant un rôle équivalent.

Margaret Buckner, *What the Manjako Bell Tells Us*. — In Western Africa, Manjako women and men of various ages and in various contexts play an iron "bell". Young girls and women after menopause play dance music whereas certain men play during ceremonies for communicating with spirits and the sacred earth. This contrast between instrumentalists and the contexts for playing reflects a deeper one between the "freshness" of fertile women and the heat of men, in particular of the men qualified for performing rites involving blood (for example, killing an animal). The Manjako bell's function in the ceremonial sphere suggests that kingship is a rather recent institution there and that the Manjako are related to peoples (such as the Kissi) located farther to the south, where bells have an equivalent function.