

L'ETHNOLOGIE

ISSN 1148 3865

A STRASBOURG

13.

MARS 1991

SERIE 'ETUDES AFRICAINES'

SOMMAIRE

LE BURUNDI DANS LA TOURMENTE. RECIT
DE VIE D'UN ETUDIANT REFUGIE

Jeanine RIESS

LE RITUEL KANYALINE CHEZ LES DIOLA DE
CASAMANCE

Nambala KANTE

NOTES D'HISTORIOGRAPHIE TRADITIONNELLE
MALINKE

- *Institut d'Ethnologie*, Faculté des Sciences Sociales, Pratiques Sociales et Développement
- *Centre de Recherches Interdisciplinaires en Anthropologie* (CRIA)
- *Groupe d'Etudes et de Recherches Africaines de Strasbourg* (GERAS)
- Groupe de travail « *Astronomie et Sciences Humaines* »
- Groupe de travail sur l'*Orient Chrétien*
- *Association des Etudiants et amis de l'Institut d'Ethnologie*

Université des Sciences Humaines - 22, rue Descartes
67084 - STRASBOURG CEDEX ☎ 88.41.73.00

1972

LE BURUNDI DANS LA TOURMENTE

RECIT DE VIE D'UN ETUDIANT REFUGIE

Au campus de Kisangani, nous avons accueilli en 1972 comme étudiants à l'Université Nationale du Zaïre des réfugiés hutu du Burundi et des réfugiés tutsi du Rwanda. Nous avons pu recueillir auprès d'eux plusieurs récits de vie. Presque vingt ans après les événements dramatiques qu'il évoque, en voici un qui permet de comprendre comment ils ont été vécus du côté hutu.

Pierre ERNY

Je suis né en 1951 dans la province méridionale du Burundi, celle qui s'étend le long du lac Tanganyika et est dominée par les montagnes de la Crête Congo-Nil. Au moment où j'écris, ma famille compte douze personnes, mais plusieurs demi-soeurs sont déjà mariées. Comme mon père est polygame, elle est scindée en deux pour éviter les mésententes qui naissent souvent de la coexistence de plusieurs épouses. C'est ainsi que ma mère est établie sur ses propriétés à elle. Les miens se livrent aux activités agricoles, à la culture de produits vivriers et du café. Ils appartiennent à la basse classe, par opposition à celle des nobles. Mon père est aussi forgeron, métier qu'il a hérité de ses parents. Il fabrique des hoes, des machettes, des couteaux, etc. Il souhaitait me voir entrer dans une école technique plutôt que m'orienter vers la bureaucratie: cela, disait-il, rehausserait la noblesse de son métier, alors que les bureaux étaient destinés aux enfants des seigneurs.

C'est dans la langue maternelle, le kirundi, que mes premières pensées se sont formulées, sans autre influence linguistique. Ce n'est qu'avec l'école que j'ai pris contact avec le français et l'anglais, et c'est en me promenant à Bujumbura ou dans d'autres centres commerciaux que j'ai appris quelques mots swahili.

CHRONOLOGIE

La période préscolaire fut pour moi un temps d'insouciance auprès de mes parents. En 1957, j'entrai à l'école primaire dans une succursale de la mission de R. qui ne comportait qu'un cycle de cinq ans. J'y entrai tout naturellement, car

les enfants de mon âge qui y étaient déjà en éprouvaient une grande joie et étaient animés par un enthousiasme qui me stimulait. A partir de 1960, le pays connut plusieurs troubles sur le plan politique: indépendance, élections, assassinat du prince. En 1962, je fus parachuté dans un nouveau milieu, le centre commercial de Rumonge situé sur les bords du lac Tanganyika, pour y achever les deux dernières années de l'école primaire. La population y était hétérogène: Barundi, Swahili, Arabes, etc, et différentes religions y étaient pratiquées: catholicisme, protestantisme, Islam.

En 1964, j'entrai après un examen d'admission dans une Ecole Moyenne Pédagogique destinée à la formation des enseignants du primaire. Elle était d'abord dirigée par des Pères Blancs, puis par des Frères de l'Instruction Chrétienne venant du Canada. Ceux-ci ont créé un cycle complet d'humanités pédagogiques en transformant ainsi l'établissement en Ecole Normale. Les méthodes employées ont notablement changé et nous avons dû nous adapter à nos nouveaux éducateurs. Je fus confronté aux premières notions de géométrie, d'algèbre, de mathématiques modernes, d'anglais, etc. Deux ans plus tard, nous assistâmes à la chute de la monarchie et à la proclamation de la République du Burundi par Michel Micombero. A la fin de ce qu'on appelait le "tronc commun", il fallut s'orienter plus précisément vers une carrière. Adolescent que j'étais, les points d'interrogation remplissaient ma tête. Heureusement le directeur m'a aidé à me décider et j'ai opté pour l'Ecole Normale.

En 1969, un conflit éclata dans ma famille. Je rompis avec mon père qui refusait de payer mes études. J'ai alors sollicité une place dans l'enseignement et on me confia une classe de cinquième année primaire tout près de la frontière tanzanienne. En 1970, je retournai à l'Ecole Normale pour achever mes études; je me suis réadapté sans peine et remis au travail pour arriver au but que je poursuivais. C'est en avril 1972, au cours de mon année terminale, qu'éclatèrent des événements sanglants dont je fus victime quand Hutu et Tutsi s'affrontèrent en une guerre "ethnique". Voyant que les miens étaient massacrés jusqu'au dernier à coups de fusil, de baïonnette, de pierre, de bambou, il ne me restait plus rien à faire en ce monde que de fuir, d'abord en Tanzanie, puis au Zaïre. Au moment où j'écris, en cette année académique 1972-1973, je me trouve au campus de Kisangani de l'Université Nationale du Zaïre.

Les sages de chez nous ont l'habitude de dire que l'avenir est un mystère qui nous réserve bien des surprises.

LA FAMILLE

Il va sans dire que le fond de mon éducation vient de ma mère, elle qui s'est donnée à plein, qui a supporté les menaces quotidiennes de mon père pour nous garder et nous nourrir. Dans quelles circonstances se sont-ils mariés ? La première femme de mon père a mis au monde des filles (aujourd'hui toutes mariées) et seulement deux garçons. Comme font en pareil cas les gens non instruits, mon père reprochait à cette femme de ne lui donner que des filles. C'est ainsi qu'il prit maman pour seconde épouse. Elle ne lui donna que des garçons: nous sommes à cinq et j'occupe la deuxième place. S'y ajouta une petite fille adoptive qui a perdu ses parents en bas-âge.

Je peux dire que dans l'ensemble le milieu familial dans lequel nous avons grandi n'était pas favorable à l'éducation du fait des querelles incessantes dans le ménage. Le père rentrait ivre à la maison et faisait du tapage. Encore tout jeunes, nous assistions à de vraies batailles. A plusieurs reprises, nous avons logé à la belle étoile avec notre chère maman, tandis que le père hurlait et tonnait seul à l'intérieur de la maison. Un divorce total a même failli se faire. Je me souviens très bien comment, sous les menaces, nous nous sommes réfugiés chez les grands-parents pendant un mois avec notre mère. Ceux-ci ont usé de leur sagesse pour la convaincre de regagner son foyer: c'était à elle, en effet, de bâtir et d'organiser celui-ci malgré toutes les anomalies qui s'y présentaient.

Plus tard, mon père nous a cherché noise, à mon frère et à moi; il jeta tous nos habits dehors et nous ordonna de quitter sa maison. Heureusement, nous étions assez grands pour nous débrouiller, et cela nous a conduits à entamer la construction d'une maison dans laquelle mon frère a bâti son premier foyer en 1971. Finalement, notre père fut maté; quand il provoquait des querelles, nous intervenions à tel point qu'il eut peur de nous. Nous n'étions plus à l'âge des marmots où nous nous cachions sous nos couvertures chaque fois qu'il tonnait.

Les débuts de mon enfance demeurent flous dans mes souvenirs. C'est la seule période de ma vie où j'ai vraiment vécu près de mes parents. Ils m'ont initié aux petits travaux: puiser de l'eau, chercher du bois, garder les vaches, etc. On laisse l'enfant tranquille, tout en le soumettant habilement à une discipline conformément aux exigences sociales et morales. Maman me gronda de temps à autre quand elle voyait que j'allais m'égarer.

Cette période était dominée aussi par des jeux passionnants. Tout petit et tout seul, je m'amusais à la construction de maisonnettes, de voiturettes et d'espèces de vélos en forme de cerceau. Avec les enfants du voisinage, nous formions des bandes. Nous faisions parler des objets inanimés et leur prêtions une personnalité. Nous prenions des morceaux de bois et les habillions de lambeaux d'étoffes bariolées pour en faire des femmes. Avec des parties de plantes nous représentions les animaux domestiques. Peu avant d'aller à l'école, nous avons abordé des jeux qui demandaient une certaine discipline et une organisation sérieuse, en particulier des jeux de compétition: foot-ball, drapeau, prisonniers, courses, etc.

L'ECOLE

En septembre 1957, me voici à l'école primaire. Les portes du savoir commençaient à s'ouvrir pour tout le monde, même pour les enfants des paysans, et non plus seulement pour ceux des seigneurs. Je découvrais la parenté étendue, surtout du côté de ma mère. Chez les grands-parents, la nourriture de midi était toujours prête pour moi. Mon oncle maternel aura sur moi plus d'influence que mon propre père. Il essayait de me relever moralement quand je semblais trébucher. Il s'occupait de nous lors des défaillances paternelles, nous donnait des conseils et nous encourageait dans les études pour devenir quelqu'un plus tard.

A l'école, les premières années furent consacrées à l'apprentissage de la lecture et de l'écriture, et en troisième débuta l'étude du français. Ce fut une initiation à vivre dans un groupe plus large et à suivre une discipline plus stricte qu'au village: dès que la sonnerie retentissait, on observait le silence, se mettait en rang, entrait en classe, faisait une prière avant de s'asseoir. En quatrième et cinquième année, nous commencions à nous sentir responsables des plus jeunes; en récréation, nous parlions le français, incompréhensible pour eux.

Pendant que j'étais ainsi à l'école primaire, le pays connut trois événements politiques importants. Le 13 octobre 1961, le prince Louis Rwagasore, fils du roi Mwambutsa IV et premier ministre, fut assassiné dans un complot dirigé par Bitorori, fils de Baranyaka, son rival pour le trône royal. Le 1er juillet 1962, le Burundi accéda à l'indépendance. En mai 1961, on élut les députés, qui furent en majorité hutu. Quelles en furent les conséquences? Les Tutsi virent que les Hutu l'emportaient, et ils conçurent l'idée de mater les intellectuels hutu qui jouissaient des bonnes grâces de la cour royale. Malgré mon jeune âge, je fus amené à réfléchir profondément à la situation politique de notre pays. Je me

rendis compte de la division qui régnait, qui règne et qui régnera sur toute l'étendue de la jeune république aussi longtemps que les deux "ethnies" coexistent. Je me souviens qu'à la sortie de l'école nous commencions à organiser des guérillas entre élèves hutu et tutsi, à nous critiquer, à nous injurier, voire à nous battre.

Pour avoir été insupportable en classe, je dus changer d'établissement en septembre 1962, car le moniteur de cinquième année ne voulait pas me voir redoubler. C'est ainsi qu'à l'âge de douze ans je fus reçu à Rumonge. J'étais loin de notre campagne parsemée de bananeraies, dont le calme n'est troublé que par le gazouillement des oiseaux. C'est un centre plein de vie et de mouvement dominé par le grondement des moteurs venant de la route qui longe le lac. C'est là que je fis l'expérience de la vie en internat. Les activités étaient sensiblement les mêmes qu'en famille: puiser de l'eau, chercher du bois, balayer le dortoir, laver les assiettes, etc. Seulement, le travail s'effectuait en équipes au sein desquelles la responsabilité de chacun contribuait à la vie de tous. Les heures d'étude prenaient de plus en plus de place et nous avions des devoirs à rendre pour le lendemain, alors qu'auparavant le travail à domicile était inconcevable.

C'est à Rumonge que je fis la connaissance de deux instituteurs qui acceptèrent de me loger, de me nourrir et de me soutenir en sixième primaire, alors que mon père m'avait refusé le minerval, préférant me voir travailler dans les champs ou à la forge plutôt que de me voir continuer les études. C'est parce qu'ils me voyaient très appliqué en classe qu'ils décidèrent de me garder chez eux. Ils étaient devenus mes parents, et moi leur fils. Malgré l'horaire chronométré qu'ils m'imposaient, je leur dois toute la base de mon éducation. Ce n'était plus la vie artificielle de l'internat, mais une vraie vie de famille où des exemples de valeur venaient d'en-haut. Ils m'ont appris le sens du devoir, la morale humaine, toujours au moyen de leur conduite exemplaire que j'essayais d'imiter. Ma personnalité connut une transformation profonde à tous points de vue, social, moral et professionnel. C'est au cours de cette période que jaillit pour la première fois en mon cœur l'idéal de vivre pour aider les autres, comme je l'ai vu faire à ces deux hommes qui ont eu la bonté de m'accepter alors qu'aucun lien de parenté ne nous unissait, sauf celui qui relie tous les humains.

Je me souviendrai toujours de ce lieu où nous nous amusions à jouer au clair de lune. Je me souviendrai toujours du lac Tanganyika qui nous offrait des activités multiples, la nage, la pêche et le cache-cache sous l'eau. Je m'en souvien-

termination d'une carrière soulève tant de questions auxquelles l'adolescent ne sait pas répondre qu'il en demeure perplexe. A vrai dire, mon cas fut vite résolu. Je suis allé demander conseil au directeur, car je me trouvais devant un problème que j'étais incapable de résoudre moi-même. J'avais des difficultés familiales et je voyais difficilement comment être un bon élève. Heureusement, le directeur m'a conseillé de continuer les études, afin de n'avoir pas à regretter par la suite. C'est ainsi que je me suis aventuré vers l'Ecole Normale qui comporte chez nous six ans d'"humanités" et une année de stage pour ceux qui entrent directement dans l'enseignement.

L'année scolaire 1968-1969 me mettait donc en second cycle. Comme nous étions des aînés, une liberté très grande nous était accordée. Malheureusement, quelques-uns, comme moi, en abusèrent. A cause de mes bavardages, on m'envoyait étudier dans la salle des petits. D'un côté, je comprenais que le directeur voulait ainsi me faire comprendre que ma conduite était déplacée, mais de l'autre, je n'aimais pas du tout être ainsi ridiculisé devant les petits, et ce genre de punition n'eut guère d'effet.

Bien que le règlement ait été difficile à observer, je sentais qu'une certaine responsabilité m'était confiée. Très souvent je réunissais les jeunes de chez moi pour leur rappeler les points les plus importants du règlement et leur demander de prendre au sérieux le travail scolaire afin que notre région rayonne dans le pays par la qualité de ses intellectuels. Je me sentais adulte dans mon premier pantalon qui me distinguait de ces marmots. En tant qu'ainé, les parents me confiaient aussi durant les vacances la tâche de les encourager, voire de les surveiller.

La même année nous apporta de nouveaux éducateurs: les Frères canadiens de l'Instruction chrétienne qui remplacèrent les Pères Blancs. Ils prirent la direction de l'école, ajoutèrent quelques constructions et l'organisèrent à leur façon. Ils mirent en place un système de volontariat et de liberté vraiment nouveau. Avec eux, la messe et les prières journalières n'étaient plus obligatoires. La pratique du sport s'intensifia, l'athlétisme fut introduit, et l'année suivante notre école fut représentée lors des compétitions interscolaires au plan national à Bujumbura. Nous reçûmes un entraînement systématique, surtout en volley-ball. Pourtant, la pédagogie des Frères n'était pas toujours adéquate. Lorsqu'ils proclamaient les notes, ils commençaient par le dernier de la classe en le critiquant en public au lieu de lui donner des conseils en privé. Les élèves n'avaient rien à dire; le directeur seul faisait la loi, quelles qu'en fus-

PREMIERE EXPERIENCE PROFESSIONNELLE

L'année suivante, mon père refusa catégoriquement de me soutenir plus longtemps. On s'est chamaillé au point que je ne le considérai plus comme un père digne de ses enfants. En juillet 1969, je me rendis à l'école pour exposer ma triste situation familiale à la direction. On me remit mes certificats et on m'encouragea à revenir l'année suivante pour la deuxième année "normale".

Tout petit que j'étais, je me suis dit qu'il était grand temps de me comporter en homme. Je me rendis chez l'inspecteur de l'enseignement primaire pour solliciter une place. Il me l'accorda, mais j'avais des documents à chercher, les uns à la commune, les autres à la paroisse, d'autres encore à la capitale. Comme la corruption et le racisme font rage partout, il fallait attendre devant les portes parfois des journées entières. C'est ainsi que je visitai Bujumbura pour la première fois. Tous ces voyages étaient payés avec le peu d'argent dont disposaient ma pauvre mère et mon grand frère. Quant au père, il s'était réfugié auprès de sa première femme et toutes les relations étaient rompues avec lui.

Nommé titulaire d'une classe de cinquième année, une grande tâche m'était confiée: instruire tout en éduquant. Les quelques principes psychologiques et pédagogiques acquis à l'école m'ont aidé à m'adapter à ce nouveau milieu. Je parvins à m'imposer à mes élèves et à les guider, alors qu'au départ j'éprouvais une certaine peur qui me poussait à les fuir. Il s'agissait pour moi de vivre pleinement, d'assumer au mieux mes responsabilités et de montrer le fruit de l'éducation reçue. Il s'agissait de faire sa vie par soi-même, en fonction des exigences sociales et guidé par la conscience professionnelle. Chaque matin, je devais me trouver en classe pour préparer les leçons de la journée.

Et voici que je me trouvais à nouveau en face d'une fille, Véronique, qui s'attacha à moi, vint me rendre visite en classe et m'aida à m'adapter à ce milieu. Elle m'initia à la danse lors des soirées. Mon affection pour elle était si grande que je la désirai comme future mère pour mes enfants. Malheureusement, elle était plus âgée que moi, et les études que j'avais interrompues m'attendaient.

A cette époque, je ne voyais pas l'importance de l'argent, et je ne savais pas comment le gérer. Mais j'habitais avec un autre instituteur-adjoint, Albert, un sage parmi les sages. En fonction de sa propre expérience, il me montra comment faire. Il m'incita à économiser pour pouvoir aider mes

parents et payer mes études.

Le travail en classe avait fini par m'intéresser vraiment. Les enfants avaient confiance en moi et réciproquement. La vie scolaire est une sorte d'"amusement sérieux" où maître et élèves sont à la fois acteurs et spectateurs. A la fin de l'année, les enfants ont fêté mon départ et m'ont chanté un dernier adieu. Et l'année suivante, des lettres nombreuses me parvinrent de mes anciens élèves dans lesquelles ils me demandaient ce que j'étais devenu.

En novembre 1969, un nouveau complot était dénoncé: celui animé par Charles Karorero, commandant du bureau logistique de l'état-major général. Sans qu'il y ait le moindre jugement, il fut condamné à mort avec plusieurs autres militaires hutu. Tous ces gens qui disparaissaient pour avoir dénoncé le régime d'exploitation mis en place par les Tutsi étaient les annonciateurs de la paix future.

Avec l'argent épargné, j'ai offert des cadeaux à ma famille, y compris à mon père, et je regagnai l'école à mes propres frais. Je retrouvai la place en deuxième année "normale" qui m'avait été réservée. Bien entendu, mes anciens camarades avaient à présent une année d'avance. Mais cela ne m'affecta guère et je n'en fis pas un complexe. Diverses activités virent le jour au sein de l'établissement, à savoir des comités de danse, d'arts plastiques, d'anglais, de mathématiques, un comité social s'occupant des soirées récréatives et le mouvement Chiro. J'optai pour le comité de mathématiques, connu sous le sigle MMR (Module Mathématique de Rutovu), qui allait rayonner d'abord dans le pays, puis à travers le monde. Nous nous sommes même présentés au concours de mathématiques du Québec au Canada. On s'y adonnait pendant les heures libres. La participation à ce comité a beaucoup contribué à l'épanouissement de ma personnalité, car c'était un travail entrepris par ma propre volonté. D'abord simple membre, je suis entré au conseil organisateur. Nous exposions nos travaux de recherche devant tout le monde. Cela nous habitua à parler en public et à transmettre nos connaissances à d'autres.

A partir de cette époque, le choix des amis ne s'opérait plus qu'à partir de critères ethniques. Au retour à l'école, j'ai constaté que les relations entre les étudiants s'étaient fortement dégradées. La séparation entre Hutu et Tutsi allait en s'amplifiant. J'avais pour objectif d'arriver avec mes camarades à une position commune face aux Tutsi qui nous menaçaient. Comme ceux-ci ne voulaient pas de nous, toute collaboration devint impossible. Même durant nos promenades dans la région environnante, nous ne fréquentâmes plus les maisons ou les bars tutsi et limitâmes délibérément

nos visites à nos frères hutu.

Enfin, vint l'année terminale, qui est décisive: on obtient son diplôme ou on ne l'obtient pas. Appelés bientôt aux responsabilités du métier d'instituteur, nous devions édifier nos cadets par une conduite exemplaire: sérieux dans le travail, animation des jeux des petits, surveillance des salles d'étude, leçons pratiques à l'école d'application, etc. Nos relations avec nos professeurs étaient les signes avant-coureurs de notre future mission d'éducateurs.

Les complots politiques étaient toujours à la une. Celui dirigé par Jérôme Ntungumburanya, major des forces armées, entraîna un procès de huit mois à partir de mai 1971. Il s'agissait cette fois de Tutsi de la province de Muramvya, au centre-ouest du pays, qui accusaient le régime Micombero d'être fondé sur le régionalisme, tous les postes importants étant entre les mains de Tutsi de la province de Bururi, au sud du Burundi. Neuf inculpés furent condamnés à mort, mais ne furent jamais exécutés et obtinrent la grâce présidentielle en 1972. Cette fois-ci, en effet, il s'agissait de Tutsi, et non de Hutu. Le racisme qui inspirait la politique de notre pays apparaissait une fois de plus clairement.

LES MASSACRES DE 1972

Puis vinrent les événements sanglants du 29 avril 1972 qui transformèrent toute l'étendue de la république en immense abattoir humain. Tous les ministres, hauts fonctionnaires, militaires, médecins, universitaires, enseignants, étudiants, prêtres (tels l'abbé Michel Kayoya, auteur de Sur les traces de mon père et Entre les deux mondes), ainsi que de nombreux paysans furent arrêtés et condamnés par le gouvernement tutsi uniquement parce qu'ils étaient Hutu. Ils furent tués à coups de lance, de baïonnette, de fusil, voire enterrés vivants.

Je vois encore ces camions transportant des hommes comme des sacs de riz sur lesquels les soldats tutsi appuyaient leurs bottes. Je vois la route de Rutovu ensanglantée du matin au soir par le sang des innocents. J'entends encore les coups de fusil qui font rage à vingt mètres de moi pour exterminer ceux de ma race. J'entends des hommes crier leur dernier adieu, torturés comme des esclaves. J'ai passé des nuits entières sans dormir, surveillant mon collègue tutsi qui guettait un moment propice pour m'égorger. J'ai passé des nuits sans dormir à l'idée que les miens venaient de disparaître. Je vois encore les étudiants tutsi se révolter contre nos supérieurs qui n'ont pas voulu nous livrer aux mains des as-

sassins, et faire grève parce que nous tenions encore debout. Je vois encore mon ami Siméon qui essayait de me consoler et de me faire oublier notre situation tragique en me montrant des images à la bibliothèque. Je revois en imagination les veuves, les orphelins, les mères arrachées à leurs enfants, et le visage dépaycé, le regard absent de tous ces gens quand ils ne retrouvaient plus, qui ses parents, qui son mari, qui ses enfants. Ils regardent, mais ne voient pas l'issue de leurs souffrances. Ils sentent que c'est toute leur race que l'on cherche à éliminer.

Dans toutes les écoles s'opérait ce que les Tutsi appelaient le "nettoyage". Par un hasard exceptionnel, notre établissement fut épargné. Nous avions peur de rentrer chez nous, car les villages avaient été saccagés, et la tension restait vive. Pour les vacances, nos missionnaires nous proposèrent un camp de travail dans les paroisses pour nous protéger. Les étudiants tutsi rentrèrent donc chez eux, et nous, tristes et esseulés, restâmes à l'école. On s'organisa en équipes, on travaillait, on faisait la cuisine, on se partageait fraternellement les diverses tâches. Pour dissiper notre nostalgie, nous partions en promenade ou jouions au foot-ball.

Entre-temps, des lettres arrivèrent de nos familles pour nous mettre au courant de ce qui s'y est passé. Je me souviens de ma mère, que j'ai revue devant l'église de Rutovu. Elle était triste et maigre; pourtant elle essaya de sourire quand elle vit son fils, son seul espoir, s'avancer et l'embrasser peut-être pour la dernière fois. Au mois de septembre, je suis retourné au foyer maternel, et toute la famille s'est réunie en mon honneur. Les gens du village venaient me saluer et m'apporter de l'argent. Mon oncle maternel s'emporta et ne voulut pas me voir là plus longtemps de peur que les Tutsi ne mettent la main sur moi.

Je regagnai donc le camp de Rutovu. A présent que j'avais revu les miens, mon idée était de fuir, puisqu'au Burundi nous n'avions plus notre place. Nous nous organisâmes en petits groupes. Rutovu était proche de la frontière tanzanienne: c'est donc vers ce côté que nous dirigeâmes nos regards. Déguisés en paysans, ne connaissant pas les chemins, nous avons fini par arriver dans le pays voisin sans encombre. Nous nous retrouvâmes à Kigoma, au bord du lac Tanganyika. Et commençait alors notre triste vie de réfugiés, vagabonds démunis de tout.

La difficulté de la langue, la chaleur accablante et l'ennui me poussèrent à quitter la Tanzanie. On décida d'aller au Zaïre, à Uvira dans la province du Kivu, par la voie des eaux. Un Père de la mission de Kigoma à qui j'exposai ma si-

té de moi. Je la vois encore en train de cultiver son petit jardin dans la campagne, ou m'apportant de la maison une assiette d'arachides. En 1968, j'ai été très lié à une fille de notre village, Capitoline, morte en 1972. Ses visites étaient tellement nombreuses que nos parents respectifs étaient d'accord pour notre mariage. Puis ce fut l'institutrice Véronique qui s'intéressa à moi, m'initia à la vie, traita avec moi de choses sérieuses dont j'ignorais tout, car je venais à peine de quitter les bancs de l'école.

Pendant les vacances, je participais activement aux travaux manuels. Seuls les fils des seigneurs avaient le loisir de dédaigner la houe. Nous autres, pauvres paysans, devions gagner notre vie à la sueur de notre front. Ce zèle dans le travail des mains se reporta sur le travail scolaire. Nous avions envie de progresser, de réussir, de nous en sortir. Les Hutu ont d'habitude un complexe devant les Tutsi, détenteurs du pouvoir politique. J'ai toujours essayé de me débarrasser de ces sentiments d'infériorité en montrant que nous avions les mêmes aptitudes et étions capables d'exiger le respect de nos droits.

Aujourd'hui, loin de ce pays que j'ai fui pour ne pas y perdre la vie, j'ai une liberté de pensée et d'expression que j'ignorais jusque-là. Mais il est difficile de vivre ainsi en apatride. Certains disent qu'il faut oublier le passé. Mais ce n'est pas possible. C'est nécessairement sur lui qu'est fondé le présent et l'avenir. Un jour il faudra bien penser aux orphelins qui sont restés là-bas, quand ils se demanderont pourquoi eux n'ont pas de pères...

(Texte abrégé par P. Erny)

groupements de fécondité, fertilité et production" (Girard, 261). Cependant, peu à peu, aburam s'est incliné au profit d'épang, fétiche de fécondité, mis en place par les femmes mariées. "Les femmes prêtées, confiées plutôt que données à l'époux et ne cessant d'appartenir à leur clan, forment entre elles, toutes étrangères par leurs lignages, des associations dont la base ne pourra jamais être héréditaire et parentale, mais seulement utilitaire" (Girard, 261). Ces groupements prenant en charge l'une des leurs, en situation difficile, parviendront justement à établir un autre rapport avec cette dernière. Ils réunissent des femmes ayant déjà enfanté, sont régis par des règles internes de participation effective de chacune d'entre elles. Ils fonctionnent sur des bases de confiance réciproque et de concertation grâce à une responsable, l'afanepang et d'une adjointe, l'awula. Tous, quelque'ils soient font référence à un épang : offrandes, libations, repas cérémoniels lui sont destinés autant pour demander que pour remercier. C'est donc bien à chacune, en particulier, et à l'esprit communautaire, en général, que l'on fait appel. La vente des produits de la vannerie ou du surplus du potager apporte des fonds ; rizières et grenier personnel, animaux de basse-cour qui leur appartiennent en propre, contribuent à l'effort de solidarité. Ces activités rémunératrices servent à la prise en charge de la femme et de l'enfant qui leur sont confiés dans le cadre du kanyalîne.

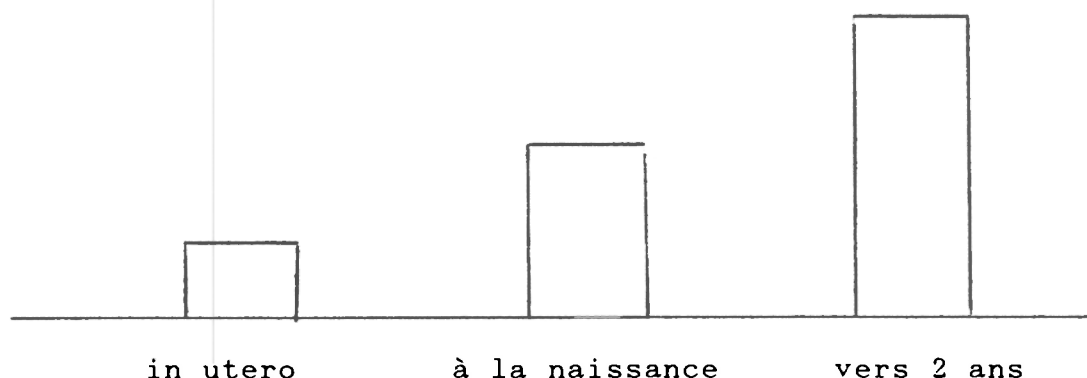
Ces groupements ne répondraient-ils donc plus qu'aux exigences de cette pratique rituelle, dont personne ne connaît les origines ? Seule son évolution a pu être donnée, c'est-à-dire son passage de l'association des filles autour d'aburam à celui des femmes autour de l'épang. Groupements et kanyalîne semblent de ce fait se superposer. De plus, le terme kanyalîne fait référence à anyaléna, la femme engagée dans le rituel. Elle même est dénommée ainsi par rapport à l'enfant, anyel pour lequel tout est mis à contribution pour qu'il vive. Nous nous situons bien là, par les termes employés, dans ce qui fonde sa raison d'être. Or ceci n'apparaît dans aucune des recherches faites à ce jour : le groupement ne serait que moyen d'aide. Bien sûr, l'engagement des femmes va dans le sens de trouver l'origine du mal pour pouvoir y remédier.

En règle générale, le kanyalîne est envisagé après concertation entre époux et familles respectives, autant concernés par les résultats, la descendance, que par les recherches du mal. Repartir aux sources, fouiller dans le passé des deux familles, est indispensable pour rendre le traitement efficace, car il faut pouvoir nommer les causes.

L'origine d'un problème de procréation peut résider dans l'offense d'une ou de plusieurs personnes surtout

âgées. "Le respect des vieux étant primordial, il arrive que pendant l'enfance, soit l'homme, soit la femme ait été impoli vis-à-vis d'une personne âgée. Si celle-ci est mauvaise, elle peut aller trouver un responsable d'Enik pour demander que ce dernier soit mis en place" (Manga).

Cette mise en place d'Enik passe par une demande de punition. La punition dépend de la prière formulée et touche autant la femme que l'homme et même la descendance ou celle de la famille au sens large. C'est la personne offensée qui demande la sanction avec une offrande de vin de palme au fétiche. Ainsi, pour déterminer l'âge de décès des enfants, un morceau de poutre de palmier ronier est enfoncé dans le sol ; selon la taille de celui-ci ou selon la profondeur enfoncée, l'âge du décès est déterminée.



Pour enlever le mal, à condition qu'il soit décelé, une offrande s'impose : un porc au fétiche et un autre porc ou du riz paddy à la personne outragée. Souvent la personne questionnée, tout d'abord nie, car le concéder immédiatement serait renoncer facilement à un pouvoir obtenu par le biais du fétiche. "Elle tient à ce que vous restiez fatiguée". Pour lever l'offense, des pourparlers sont engagés. Si ceux-ci aboutissent et que la faute est avouée, la sanction est levée à l'endroit même où Enik a été placé... à condition qu'un "paiement" ait lieu. Il en ressort qu'avec Enik, l'aveu et le paiement vont de pair pour lever la sanction et permettre par là la procréation sans risque.

La faute importante des parents peut, elle aussi, en matière de sanction, se transmettre aux générations suivantes. C'est, en général le premier fils ou la première fille qui se marie qui subit les conséquences d'une faute de ses parents. L'offense des fétiches de rizières en est un exemple : faire du feu à un endroit interdit ; retirer une digue pour pouvoir mieux cultiver en absence d'eau ; ne pas fermer sa propre rizière, asséchant ainsi celle du voisin... Ces méfaits touchent les relations interpersonnelles d'une même communauté, donc l'unité

de celle-ci, ainsi que le sens sacré du travail de la terre pour lequel une série de rituels existe dans le cadre de fêtes cérémonielles. (Ces fêtes se rapportent aux différentes étapes du travail agricole, en lien avec les saisons, et surtout avec les ancêtres qui assurent la pluie, la naissance, la maturité, en somme la bonne récolte. Ce point mériterait un développement particulier, mais ce n'est pas là notre propos actuel).

Enfin, il se peut que le mal trouve ses racines dans la famille même, en référence à la notion de double. Cette donnée se fonde sur la croyance que toute personne ne se ramène pas seulement à son corps, mais à un autre lui-même qui reste ailleurs. Sachant que chaque enfant, en naissant a un double, - soit un serpent, un dauphin, une panthère -, et que ce double n'est connu que par la parenté restreinte, il arrive qu'un edionisuung, mangeur de double, fasse ainsi mourir les enfants. Il exerce donc un pouvoir maléfique dans le but de toucher à la famille et d'exterminer toute descendance. Lorsque ceci est confirmé, le groupement de femmes se rend chez ce parent dans une démarche de menace et tente de mettre fin à ses agissements : "celui-ci souffre à cause de toi ; si tu ne cesses pas, c'est à notre tour de te tuer".

Comme Enik, Bougouf correspond à une punition relative à une faute, mais cette fois, le fautif fait l'objet d'un jugement. Ce dernier n'a lieu que durant la nuit ; la personne est, en rêve, accusée d'avoir tué, mais peut se justifier. Si la raison du meurtre est valable, le coupable en sort indemne. Si, au contraire, c'est un meurtre pour futilités, il mourra. Mais avant et pour bien asseoir le jugement, on peut demander que la personne soit atteinte de folie ou que son ventre soit ballonné. Le diagnostic apparaît alors clairement et tous savent que Bougouf a tué ; en signe de remerciement pour la vengeance d'une victime, une corbeille de riz en gerbe, du vin et un bouc ou un coq lui sont offerts, car il a bien accompli son devoir. Si les recherches restent vaines, la mort de l'enfant est considérée comme naturelle. Marabouts, guérisseurs, médecine moderne sont de plus en plus mis à contribution, mais toujours en référence au fétiche de fécondité.

Afin de mieux surveiller l'évolution de la grossesse, contrecarrer les obstacles, veiller de près au bon développement de l'enfant, le groupement accueille la femme vers le 7ème, 8ème mois de la grossesse. Elle reste dans le village d'adoption jusqu'à ce que l'enfant marche et soit sevré. Ceci suppose pour la femme de quitter son mari, de s'exiler dans une autre communauté, d'être prise en charge par ledit groupement et plus particulièrement par une tutrice. Celle-ci est reconnue comme sa nouvelle mère. "Se voir confier une femme, c'est comme recevoir un enfant à traiter, donc une éducation à reprendre à la

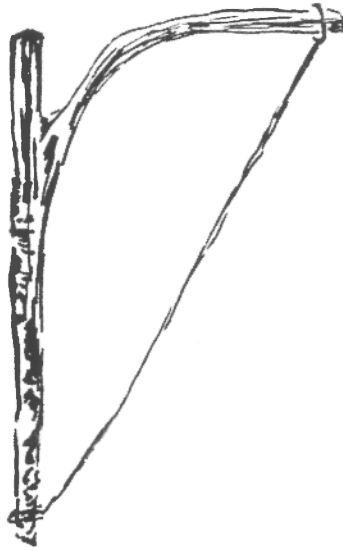
base". Il existe, en effet, des croyances relatives aux conséquences dangereuses que comporte l'insoumission d'une femme pour l'avenir de ses enfants (Fainzang, 158).

Les anciennes ont donc pour tâche de veiller à la rendre conforme aux règles sociales et au profil du modèle féminin en vigueur, car les qualités socialement prisées sont la docilité, la continence verbale, le pacifisme (Wane, 51), le sens du travail et du partage, ce n'est qu'à ce prix que l'anyaléna peut contribuer à l'avenir de son enfant.

En fait, la rééducation ne sera entamée qu'après l'accouchement. Un mois après cet événement, on procède devant l'épang au rasage des cheveux de la mère et de l'enfant, à la remise des colliers de reconnaissance à l'une, de protection à l'autre, et au goetchik ; ce rituel consiste à nommer mère et enfant.

Autant pour Didier Fassin les appellations relevées sont dérisoires, voire obscènes pour les femmes (61), autant celles de nos enquêtes semblent plutôt symboliques de la démarche du kanyaléne. Peut-être parce que se déroulant dans un cadre plus traditionnel ! En réalité, la femme change déjà d'identité devant l'épang au moment où elle est présentée au groupement : elle y reçoit le nom de la famille d'adoption et un nom personnel en rapport avec sa situation, noms qu'elle gardera toute sa vie, tant que l'enfant vivra. Au moment du goetchik, cette double appellation est entérinée devant l'épang : Aforetam (la maman était fatiguée avant de l'avoir), Grosoteni (elle a beaucoup souffert), Assemblée (c'est à cause d'elle que le groupement s'est rassemblé), Mandali (femme à bout de force), Mali (pays). Quant à l'enfant, on le dote d'un nom dépréciatif ou antithétique (Thomas, 106) pour stopper ses "navettes" entre deux mondes. Cupenti (celui qui n'a pas compté), Fuya (dans la tombe), Guya (dans les tombes), Djimenguya (qui a plusieurs tombes), Ayogen (qui est démasqué). "Tout petit, l'enfant peut vous comprendre ; le nom vulgaire fait qu'il a honte de repartir, et pour l'effacer, il ne meurt plus. Il reste avec vous parce qu'il sait que les gens connaissent son secret" (Manga). Cette manière de nommer pour remédier au mécontentement d'un ancêtre qui pour se venger sème angoisse et discrédit dans la famille (Thomas, 105) est commune à de nombreuses sociétés africaines.

Ce n'est que lorsque l'enfant est nommé qu'il existe vraiment socialement, mais uniquement pour le village d'adoption. Sa mère peut, dorénavant apparaître publiquement en tant qu'anyaléna : terme, symboles représentant l'enfant et le groupement de femmes, lui donnent réellement ce statut. Son nouvel état est marqué par un échange de symbole : au gassingolote succède le founyelenoum, nous y retrouvons la racine nyel, relative à anyel, enfant.



Gassingolote, symbole remis au moment d'entrer dans le kanyalîne - "Pour mériter l'enfant, il faut se courber"



Founyelenoum vierge que l'anyaléna porte pendant le kanyalîne. C'est un bâton droit, mais vierge qui représente l'enfant. Son pagne est court et sa coiffure particulière.

Par l'enfant, elle a donc bien confirmé sa fonction de procréation et peut être considérée comme initiée, car l'accouchement pour les femmes diola fait office d'épreuve initiatique. Désormais mari et femme seront reconnus en tant qu'adultes. Comme tels, ils auront une place et un rôle à jouer dans la société. A leur mort, nantis d'une descendance, les honneurs leur seront dûs par l'ensemble de la communauté (Thomas) et ils seront assurés de l'accompagnement nécessaire pour bien parvenir dans le monde des offouga (esprits des morts) ; l'enfant maintiendra leur souvenir par le culte aux offoulung (fétiches familiaux en rapport avec les défunts de la famille). Une éventuelle place d'ancêtres pourra leur être attribuée ... et par ce biais, ils prolongeront leur tâche auprès des vivants en leur accordant pluie, récolte, fécondité des femmes et du bétail.

Reliant le monde des vivants et des morts, la femme est donc bien cet axe proposé précédemment. Mais pour l'anayaléna commence maintenant le long cheminement vers sa mission de préservation de sa descendance. Pour cela un traitement, presque une obligation de nourrir à elle-même, lui est imposé.

LE KANYALINE, TRAITEMENT SOCIAL

Refuser de porter les symboles ou être vue sans eux à plusieurs reprises, ne pas faire acte de présence lors des cérémonies devant l'épang, ne pas se coiffer selon le modèle imposé, ne pas respecter le groupement qui l'entretient, l'expose désormais à des dédommagements.

Désobéir à une demande de service fait l'objet de dénonciation. Tous les hommes, toutes les femmes du village ont le droit de la mettre à contribution pour des travaux. Les refuser, c'est se faire reprendre. Trois avertissements suffisent pour être bastonnée. Venue en quête de quelque chose, elle doit se soumettre pour gagner la confiance et ainsi s'assurer un bon résultat par les prières et offrandes des uns et des autres.

Si elle discute trop avec la tutrice, si elle montre son désaccord, elle doit se justifier en public devant l'épang. Une discrétion absolue lui est demandée : elle ne doit rien voir, rien entendre, rien dire, car elle n'est là que pour ce qui la concerne. Mais pourquoi est-ce uniquement la femme qui soit engagée ainsi dans le processus, portant le poids de la faute, à l'origine de ses malheurs ? Selon Odile Journet, ce traitement serait un moyen pour détourner sur elle la malédiction

qui risque de frapper l'enfant et permettrait aux anciennes de garder la suprématie sur les jeunes afin de rester garantes des traditions et de se faire respecter.

On comprendra dès lors le rôle de bouffonne qu'elle se plaît à jouer de par son comportement et la bizarrerie de ses vêtements, perçus comme hors norme. Ce mode d'exister dans un contexte exigeant, est sa seule défense, face à toutes les contraintes que suppose son état. Faire en sorte de mieux supporter sa condition et cette extrême dépendance, pouvoir intervenir malgré tout dans les relations villageoises sans se faire suspecter... semblent les seules échappatoires. Néanmoins, elle acquiert par là la faculté d'animatrice, un peu comme le griot, qui par son verbe, sublime le mépris dans lequel il est enfermé (Zahan).

La sévérité du traitement et le rôle de bouffonne également décrit par Didier Fassin, ne font pas mention de l'importance de la danse, car danser entre dans les attributs de l'anyaléna. En effet, l'apprentissage, devant l'épang d'un pas de danse propre à ses semblables, tient une grande place dans cette pratique rituelle. Supplémentaire aux quatre pas de danse traditionnellement connus des femmes, il lui permet à la fois de rendre grâce à l'épang, donc aux ancêtres, et à l'ensemble de la communauté.

Les danses ne possèdent-elles pas, en plus de leur valeur religieuse, un caractère esthétique, fort apprécié de tous ? (Zahan, 298). Elle danse pour montrer qu'elle a enfin son enfant, elle danse lors des rencontres publiques ou privées pour faire honneur à l'épang, et par là au groupement de femmes, elle danse pour permettre au groupement de rivaliser avec un autre. Ne fait-on pas de plus en plus appel à des femmes belles et sachant bien danser pour les engager dans le kanyaléne, et ainsi mieux défendre l'image de marque du groupement ? Une évolution très nette est sensible à ce niveau. De plus, la danse confère à l'anyaléna un atout majeur pour son rôle d'animatrice.

D'après D. Zahan, les danses féminines exprimeraient des tensions pénibles ou des joies difficiles à contenir (145). Dans le kanyaléne, l'expression est effectivement double : tensions tant que le processus n'est pas totalement accompli, en rapport avec la crainte de ne pas répondre aux exigences de procréation, aux exigences des règles imposées ; joies en lien avec la réussite de sa mission de préservation de la vie. D'une part, l'anyaléna unit des personnes qui restées séparées, auraient par leurs forces contraires, empêché le développement de la vie ; d'autre part, elle rassemble autour d'elle les membres d'une communauté dans la lutte pour la vie.

L'anyaléna apparaît bien avec un avantage supplémentaire, même vérifiable mathématiquement par le nombre de pas de danse !

Peu à peu, nous l'avons accompagné sur une voie difficile de prise de conscience de sa fonction éminemment réunificatrice. En effet, en mettant fin à la navette de l'enfant entre les deux mondes, en arrivant à bien les dissocier elle fait preuve d'une maîtrise sur les éléments naturels et d'une force créatrice reconnue par tous. Ce n'est donc que la femme qui par sa fonction de procréation, peut "payer" pour les autres. Par les épreuves, elle réussit, grâce à l'effort commun, à stopper des agissements incompréhensibles, donc de remettre de l'ordre dans le désordre initial. Aussi, l'anyaléna peut-elle être considérée comme plus femme que les autres ; et nous ne la percevons pas du tout comme victime d'un système voulant soumettre la femme, d'autant plus que chez les Diola, le système égalitaire entre les sexes a été souligné. Or, ordre et harmonie allant de pair, on peut donc affirmer que le kanyalîne participe de cet équilibre, car engagé dans un même combat, met tout en oeuvre pour redonner une place à un des membres de la société et garantir la cohésion du groupe. On peut dès lors parler de "l'affirmation d'une maîtrise collective face à un évènement qui atteint l'une d'elles, mais les menace toutes" (Fassin, 64) et de "contrôle social" dans le sens de procréation dirigée. Nous ajouterions que le contrôle social s'étend par l'alliance entre deux villages, par le double marquage social de l'enfant, d'abord présenté à l'épang pour l'agrégation au groupement, au village d'adoption, puis deux ans après au village d'origine de ses parents paternels.

Quant à "une réactivation d'anciennes manifestations socio-religieuses, mettant en scène le spectacle de la contestation social et sexuel et les limites de cette contestation" (Journet, 114) nous nous demandons si l'analyse du kanyalîne ne s'est pas arrêté à une de ses phases, notamment celle des épreuves et de l'exil.

En effet, ni l'un, ni l'autre, n'ont évoqué les conditions du retour, la fête de clôture, qui forment un tout avec le reste du rituel et qui permettent de l'appréhender comme un rite de passage, une initiation sociale, au-delà de l'initiation "normale" acquise à toute femme diola ayant accouché. Odile Journet a bien trouvé la seconde, y mettant le terme "sociale" en rapport avec le kanyalîne, démarche éminemment sociale. Mais les femmes venant à cette pratique ne sont-elles pas déjà initiées par les accouchements successifs dont les produits n'ont pas été viables ?

LE KANYALINE, QUETE INITIATIQUE

Après la naissance, les cheveux de la mère et de l'enfant sont rasés. "En tant que rite de passage, l'accouchement exige la mise en place d'un rituel de purification qui signe la rupture entre l'ancien et le nouvel état" (Thomas, 214). Il s'agit là d'un rite de passage inclus dans un autre rite de passage qui est la période nécessaire du kanyalîne. En effet, des purifications ont lieu devant l'épang à l'entrée dans la pratique et lors de la clôture. Durant le rituel, il est question d'un modèle de coiffure auquel elle devra se conformer, sous peine de sanction. "La coupe et la disposition de la chevelure ont toujours été un élément déterminant non seulement de la personnalité, mais aussi d'une fonction sociale ou spirituelle, individuelle ou collective (Chevalier et Gheerbrant, 234). Dans le cas de l'anyaléna, ces quatre fonctions sont remplies.

Par purification, on pourrait également évoquer le lent processus de retour sur elle-même pour peu à peu oublier sa personnalité et en façonner une autre, plus apte à donner d'elle-même. L'apprentissage de la maîtrise de soi permet de sortir indemne de cette expérience d'initiation et d'obtenir respect et estime des autres. Le respect, elle l'obtient justement en jouant pleinement le rôle qui lui est imparti et en revenant avec un enfant viable, sacré de surcroît ; en confirmant également le groupement dans sa tâche de rassembler ce qui était séparé. De même que la purification et la chevelure, le changement de nom lui confère une nouvelle identité. Si son enfant venait à mourir, elle perdrait son nom d'anyaléna, ainsi que le nom qui a été entériné devant l'épang et qui marque l'union symbolique aux femmes du groupement et au village d'adoption. Ces liens sont d'ailleurs confirmés par les colliers qu'elle portera désormais au cou et aux chevilles. Inscrite par là dans un groupe social conçu à des fins d'aide, l'anyaléna quittant tout, vivant en exil, changeant d'identité, surmontant des épreuves, peut vraiment être considérée comme initiée. Le but de l'initiation n'est-il pas d'être "un fidèle allié du pouvoir en place", son efficacité allant dans le sens du maintien des institutions et de la cohésion du groupe (Thomas, 140).

Aussi, lorsque l'enfant, - considéré comme sacré, car bénéficiaire d'une surveillance et d'une protection accrues-, est sevré, marche, est hors d'atteinte de tout mal, qu'en somme la retraite de la mère a été bénéfique pour elle et pour lui, pour la société entière..., l'époux entame les négociations pour le retour. Ces démarches s'appellent boufogne, à l'instar de la première demande en mariage de la femme. Nous sommes bien là dans une relation d'alliance entre un homme, une famille, un groupement de femmes, un village : le kanyalîne ayant supposé une

longue séparation, l'époux se remet dans la même situation de demandeur. "Je suis prêt, je peux assurer les dépenses" équivaut à pouvoir assurer les festivités durant deux, trois jours. Y sont invités village d'adoption, village d'origine de la femme, et membres de groupements de femmes d'autres villages, libres pour la circonstance. C'est donc une grande fête par laquelle se fait la réintégration de la femme et la présentation de l'enfant, une fête réunissant tous ceux qui d'une manière ou d'une autre ont participé à cette victoire de la vie sur la mort.

Dans cette perspective de clôture du kanyalîne, le groupement offre à l'anyaléna de nombreux cadeaux : des vêtements, des parures, des bassines, des ustensiles de cuisine, parfois même une mobylette, ce qui suggère que le "progrès" fait peu à peu son apparition... S'y ajoutent des protections pour l'enfant, un sifflet pour la danse, et surtout le founyelenoum de fête, symbole de la pratique du kanyalîne, de l'enfant, du groupement.



Founyelenoum de fête.

En phase finale, ce founyelenoum est richement décoré de colliers de perle et de cauris ; par les perles il représente l'ensemble des femmes du groupement ; par les cauris, leurs cotisations, participation matérielle nécessaire à toutes les actions. Il appartient au groupement et lui est rendu en cas de décès de l'enfant quelque soit l'âge de celui-ci. Il est le symbole par excellence. Or, symbole signifie étymologiquement rassembler. Le kanyalîne a donc bien cette fonction de rassembler par le biais d'une femme qui relie déjà deux mondes grâce à l'enfant. D'ailleurs, le founyelenoum peut aisément être remplacé par unealebasse décorée. "A plusieurs titres, laalebasse symbolise

la féminité : elle est l'attribut féminin comme ustensile pour puiser l'eau, conserver et préparer les aliments, elle évoque par sa rondeur le ventre fécondé. Par extension, elle est symbole d'abondance, de fécondité, de régénération et représente l'image du monde (Thomas, 124). Le kanyalîne, synthèse des forces cosmiques...

Comme l'aller, le retour se fait de nuit ; mais cette fois l'ensemble des villageois l'accompagne. On notera que certaines transactions se font toujours la nuit : premières démarches du mari, allées et venues entre villages, présentation devant l'épang et devant le groupement de femmes, prières d'intercession avant l'accouchement... Comme pour sonder les raisons de cet état de fait qui demeurent encore obscures ! N'est-ce pas entamer un processus dont le résultat reste dans l'expectative ? Les prières aux ancêtres seront-elles entendues et satisfaites ? Au retour, on continue à conjurer le mauvais sort et à lutter contre les dernières forces obscures dont les manifestations sont dangereuses, en particulier, pendant la nuit. Mais on arrive à l'aube : enfant-lumière, enfant-vie, grâce à sa mère qui a accepté de s'oublier pour que la vie continue ! Ce chemin du retour est bien celui de l'ancien vers le nouveau, de l'exclusion vers la réintégration, du "sacrifice" vers une vie normale où l'anyaléna pourra donner toute sa mesure. Et la fête, ainsi que sa fonction éminemment sociale d'animatrice par la danse prouve qu'elle est réellement reconnue. De fait, l'enfant de l'anyaléna, anyel-anyaléna, comme sa dénomination l'indique, n'existe que par elle, et par le groupement ; en effet anyel à la founyelenoum en est synonyme et évoque à la fois l'enfant et l'association villageoise. Il appartient lui aussi au groupement et au village d'adoption, au même titre que sa mère et infirme quelque peu les propos de Girard qui ne voyait pas dans les groupements ce lien de parenté symbolique, unissant à la fois des liens d'alliance et des liens génétiques, que seule une femme peut nouer, le kanyalîne ne peut de ce fait que participer au bon ordre des choses... Ceci nous amène inévitablement aux ancêtres donc au sens mystique qui régit cette société. On peut dès lors considérer le kanyalîne comme une initiation sociale, marquée pour la femme par une rupture d'avec son milieu d'origine, par une longue réclusion, puis par la réintégration ; à ce moment, elle est pourvue d'un enfant viable, d'un cinquième pas de danse par lequel elle sera de toutes les manifestations importantes.

Aussi, le founyelenoum précieusement rangé dans la chambre à coucher, n'est-il sorti, qu'aux grandes occasions, notamment aux fêtes, aux enterrements, aux initiations et lors des manifestations du groupement de femmes auquel il appartient et avec lui, l'anyaléna. Elle reviendra d'ailleurs régulièrement pour entretenir les liens privilégiés tissés peu à peu avec cette communauté et continuer à vénérer l'épang : lors des libations, en l'absence de l'enfant à qui on arroserait les pieds, c'est le founyelenoum qui est rituellement mouillé de vin de palme.

Initiation, le kanyalîne se manifeste par le passage de l'obscurité de la nuit de départ à la lumière du jour du retour, par le passage de la mort sociale d'une femme, à défaut de procréation viable, à une intensité de vie publique. L'évolution de cette pratique va d'ailleurs dans ce sens. Si dans le passé une femme n'avait pas de multiples décès, l'action ne pouvait être engagée. Actuellement, et probablement en lien avec les progrès de la médecine et de l'hygiène de vie, deux décès suffisent. Si dans le passé, seules les femmes ayant eu des problèmes s'y soumettaient, on assiste actuellement, surtout dans le Fogny et le Blouf, où l'islam est prépondérant, à des kanyalîne pour belles femmes, sachant bien danser, bien qu'elles aient des enfants ! C'est une manière, dit-on de valoriser leur art à chaque manifestation publique... Si dans les groupements animistes, le nombre de femmes reçues est limité, les groupements musulmans sont beaucoup plus prolifiques. Il existerait par exemple une manière de recruter : "prétendant aider, les femmes accrochent un chiffon à celle dont elles veulent s'occuper, ceci pour convaincre le mari, lui suggérant ainsi de la leur proposer". Est-ce pour se faire reconnaître et avoir un impact plus important ? Il semble que l'aspect religieux, lié à l'épang ne soit plus prédominant ; de même, l'enfant ne semble plus être l'atout principal. Ce serait plutôt la mise en avant de la personnalité d'une femme, - représentant bien sûr celles de son groupement -, qui peu à peu prendrait le relais, ainsi que la notion de spectacle. On passe donc du domaine vital, religieux à un domaine plus ludique, par danseuse interposée. La compétition entre groupements semble également amorcée justement par le biais de la danse et des cadeaux de plus en plus importants offerts aux anyaléna. Le kanyalîne entrerait-il dans une autre dimension plus économique, donc dans la modernité face à la tradition qu'il se devait de maintenir ?

BIBLIOGRAPHIE

FAINZANG (Sylvie), - JOURNET (Odile), La femme de mon mari, Anthropologie du mariage polygamique en Afrique et en France, Paris, L'Harmattan, 1988, 172 p

FASSSIN (Didier), "Rituels villageois, rituels urbains", Cahier de l'Homme, Paris, n° 104, octobre-décembre 1987, pp. 54-75

JOURNET (Odile), "Représentation de la maternité et rituels de stérilité dans la société Diola de Basse Casamance", Journal des Africanistes, Paris, Tome 51, 1981, pp. 96-114

Nambala KANTE

NOTES D'HISTORIOGRAPHIE

TRADITIONNELLE MALINKE

1. LES ORIGINES DU MANDEN SELON LES FORGERONS KANTE
2. NAISSANCE ET HIERARCHIE DES NYAMAKALA AU MALI
3. SIGNIFICATION DES NOMS ET HIERARCHIE DANS LA CASTE DES FORGERONS

Nambala Kanté prépare un doctorat en sciences de l'éducation sur la formation du jeune forgeron chez les Malinkés

DE L'ORIGINE DU MANDEN A LA VEILLE DE LA COLONISATION

L'histoire précoloniale a fait l'objet de plusieurs études. Celle que nous présentons ici est transmise de père en fils dans les familles de forgerons Kanté.

a) L'origine du Manden

Koumbi Sale (Kunba sala) fut la première ville créée par des hommes venus d'Ethiopie. Quelques années après sa fondation, on l'abandonna à cause de sa pauvreté. Ses habitants fondèrent la ville de Wadugu encore appelée Wagadu autour d'un puits naturel dans l'actuel cercle de Nara au Mali. Le génie protecteur de ce Alala Kolon, "puits de Dieu" fut un boa. A la fin de chaque année, on sacrifiait la plus belle fille du royaume à cette divinité. Un jour, la fiancée de Madi, un fils unique, devait être la victime destinée au sacrifice.

On l'habilla selon la coutume et on l'amena au boa. Mécontent, Madi marcha sur les pas du cortège, le coupe-coupe au poing. A la fin du culte, au moment où la procession revient en ville, il resta près de sa fiancée. Quand le boa voulut étouffer sa proie avant de l'avaler, Madi lui coupa la tête. Aussitôt, une autre poussa. Celle-ci fut à nouveau sectionnée par le courageux jeune homme ; ainsi de suite jusqu'à neuf fois. Alors la divinité ne bougea plus et mourut. Madi et sa fiancée retournèrent dans leur famille. Mais durant sept ans, une sécheresse s'abattit sur Wadugu. Ce fut pendant le règne de Mamadiga, le premier mansa de ce vaste territoire s'étendant de la source du fleuve Sénégal à celle du fleuve Niger. On décida de tuer Madi, mais en échange de sa vie sauve, sa mère promit de ravitailler la ville durant la calamité. Entre-temps, Mamadiga mourut. Silaman lui succéda.

Pendant son règne, le conseil des anciens décida de remettre à Madi et à sa mère l'obligation contractée, et la population se dispersa. Le mansa créa Labelu où il transféra son royaume. Une partie des habitants de Wadugu vint fonder le Ghana. Ces deux villes étaient peu éloignées de Wadugu. La débandade se poursuivit les années suivantes au moment où Makan Konaté et son groupe se dirigèrent vers l'ouest et s'implantèrent à Kirikuru (près

de l'actuel Naréna). Leur village se nommait Dakajala, littéralement "caïlcédrat, lieu d'implantation". Là aussi, le temps devint sec des mois et des années. Les habitants vivaient de nyonbin, d'ignames sauvages et de chasse. Cette situation obligea ces premiers mandenka à se disperser à nouveau. Le grand-père de Makan Sonjata, Bélébakonko alla se fixer à Kurukanya, une zone située entre l'actuel village de Kamalé et la plaine de Faraba. Ici, le père de Sonjata naquit ainsi que ses enfants. A la mort de Saliman, Sumaworo Kanté s'empara du pouvoir. Des villes comme Soso et Niani Niani furent créées.

b) Le règne de Sumaworo

Le fondateur du premier village du Manden, Makan, encore appelé Diala Konaté, était mort lorsque Sumaworo devint le mansa des seize autres agglomérations de la région. On dit que ce fils de forgeron fut un homme inégalable en Afrique. Sa soeur Kankuba Kanté fut l'amie d'un djinn. Ce lien lui permet de bénéficier de l'aide du patriarche de cet être invisible. Celui-ci l'initia à la sorcellerie et à la magie, de sorte qu'aucun homme ne pût le battre. Il pouvait assassiner son adversaire sans avoir besoin d'armement. Car il détenait une formule incantatoire formée de trois mots. Il lui suffisait de montrer du doigt une créature qu'il eût voulu éliminer, et de dire son incantation, pour que celle-ci meure aussitôt. Aujourd'hui ce secret est gardé par certains forgerons et certains griots. Une chose est sûre, s'ils désirent initier un de leurs garçons préférés à ce savoir, celui-ci est averti de ne pas répondre par un oui lors de l'instruction. L'initiateur désigne du doigt un arbre en ajoutant : "Plante, c'est à toi que je m'adresse", puis il récite l'incantation. On dit qu'à la fin du rituel, ses feuilles jaunissent et tombent, puis il meurt. Si c'était un mur, il se fend et s'écroule.

Sumaworo, magicien redoutable, fut aussi un tyran. Dès qu'il succéda à Silaman, il chassa Dankarantuman, demi-frère de Sonjata de ses terres. Car il fut informé du désaccord entre ces deux frères entraînant l'exil de Sonjata à Néma. Ce fut dans une forêt de l'actuelle Guinée — Conakry qu'il perdit de vue Dankarantuman. Caché dans le bois, celui-là aperçut à peine les rayons du soleil. Il dit alors ceci : "Maintenant, je vivrai ici.

il n'est pas permis à tout le monde d'évoquer le nom. Le retour de Makan Sonjata au Manden fut préparé dans ces conditions.

C) LE RETOUR DE SONJATA DE L'EXIL ET LA FIN DU REGNE DE SUMAWORO

La tyrannie de Sumaworo, sa brouille avec son neveu et chef militaire, et l'alliance de celui-ci avec la troupe opposée incitèrent la population à s'organiser pour le détrôner. Ainsi, on organisa une réunion des seize mansa du Manden à Karianlè chez Tombondo Makandjan Béréte, un des marabouts des Konaté. Facoli fut présent à cette assemblée au cours de laquelle on interrogea l'avenir pour savoir qui serait le tombeur de Sumaworo. C'était Makan Sonjata. On décida aussitôt d'envoyer une délégation à Néma le chercher. Firent parti de cette délégations trois marabouts du Manden, Tombondo Makandjan Béréte, Fodé Boukari Diané et Siriman Kanda Touré, et une griotte, Tunbi Maniyan. A leur arrivée à Néma, elle fut reçue par Sokolon koné, la mère de Sonjata, tandis que celui-ci et son frère Manden Bougari étaient partis à la chasse. Ils firent bonne chasse ce jour-là, car ils avaient abattu un rat et une bufflesse chevaline qu'ils avaient laissés au pied d'un arbre. Pendant qu'ils poursuivaient leur braconnage, Sokolon Kolonka, leur soeur restée au village, enleva par magie le rat et le foie du buffle non encore dépecé. Elle cuisina un plat de riz et de viande de ces animaux pour la délégation. SONjata s'était rendu compte de l'enlèvement de cette viande, mais son frère non. Au moment de couper le buffle celui-ci remarqua l'absence du foie et du rat et s'adressa à son aîné en ces termes :

" - Existe-t-il un animal sans foie ?"

" - Cette bête en avait"

" - Et notre rat ?"

" - Il a été enlevé" Au village, ils trouvèrent des étrangers avec leur mère, constatèrent que leur soeur avait déjà préparé du riz et un bouillon de rat et de foie. Manden Bougari ne put garder son émotion : " - Je t'ai dit, mon frère que quelqu'un avait passé à notre absence". "Non, ta soeur nous a montré une facette de sa sorcellerie". Et Manden Bougari d'essayer à son tour ses dons. Aussitôt le plat de viande redevint un rat. Sa soeur récita une incantation, et voici que reparut le plat de viande. Leur mère se mit à les gronder, les traitant tous deux d'ignorants.

La délégation manding entretint Sonjata de l'objectif de sa mission en ces termes :

"Les gens du Manden vous demandent de retourner au pays. Vous hériterez du trône".

Il en informa sa mère. Voici le serment que celle-ci fit ce jour-là : "S'il est vrai que mon fils est appelé au Manden pour des querelles intestines, je ne parle pas de cela ; mais s'il doit être l'héritier du trône, que je meure avant le lever du jour pour qu'il puisse partir". Le matin, quand Sonjata vit le corps sans vie de sa mère, il se décida de rentrer avec la délégation. Il l'inhuma à l'insu de Makan Tounkara, son hôte et mansa de la région. Puis, il envoya un messenger l'informer du décès. Mais le mansa exigea qu'il apporte la dépouille de sa mère au Manden. Sonjata le supplia de le laisser l'enterrer à Néma. Finalement, il donna son accord mais demanda qu'il paie la terre dans laquelle sera creusée la tombe. Le messenger retourna avec le prix. Il y avait un tesson dealebasse, un tesson de pot contenant de la poudre de fusil, deux balles, des plumes de perdrix et une feuille de drama (sorte de raisin sauvage). Il s'adressa au mansa en ces termes : "-Voici le prix de votre terre. Sonjata me charge de vous le remettre". "-Quel type d'homme est ce Sonjata ? Je lui demande le prix de ma terre, il m'envoie des choses insensées". Ce jour-là, Kémokoni Kobé Kodolon, "un vieux, connaisseur des choses cachées" était assis près de lui. Celui-ci lui dit " - Mansa, j'ai peur pour vous ; votre interlocuteur vous remet effectivement un parement parmi tant d'autres possibles. Il ne paie pas en espèce, mais c'est tout de même un prix".

"-Bien ! Lis-moi le message qu'il contient".

"-C'est un ultimatum qu'il vous adresse. Si vous n'acceptez pas qu'il enterre sa mère, il détruira votre ville. C'est ce que représente les tessons dealebasse et de pot. Pour le faire, il se servira d'armes à feu, symbosisées par la poudre et ces balles. Une fois détruite, votre ville sera abandonnée. C'est le sens des plumes de perdrix et de la feuille de drama." "-Si c'est le sens de son message, appelle-moi un griot pour aller dire à Sonjata d'inhumer sa mère".

Makan Sonjata prit alors le chemin de son pays. En partant, sa griotte, Tunbi Maniyan chanta pour la première fois son faasa (de fa, père et de sa, contraction de sya, race) en disant : I bada Kala ta, Jata bada Kala ta k'i yara, " il

a pris l'arc, Jata a pris l'arc pour se promener".

Pendant ce temps les Koné, convaincus de l'invincibilité de Sumaworo, se réunirent à Sankran en vue d'aider leur neveu Sonjata. Ils avaient en leur possession une flèche magique de Sankran Domiyan Koné, un de leurs ancêtres. Cette arme, à l'époque, fut gardée par leur patriarche Domoko jata Koné. Ils l'apportèrent avec son arc au Manden. Or ils furent informés que la puissance de Sumaworo tenait en grande partie à un djinn nommé Sokodo Jinna, "le djinn habitant au pied du Soo (un arbre magique de la région). Ils lancèrent cette flèche contre ce génie le matin. Celui-ci fut pourchassé par elle jusqu'à la fin de l'après-midi, et alors il la perdit de vue. Il rentra chez lui, demanda à son épouse de lui préparer l'eau de son bain, se défit du charme qu'il portait sur lui et se lava. Au moment où il s'apprêta à se remettre ses habits, la flèche vint se loger dans son front. Il tomba et mourut. Ce fut un mauvais présage pour Sumaworo, qui sentit venir la fin de son règne.

Au Manden, Sonjata envoya son griot Jankuma Dogo en mission auprès de Sumaworo. Celui-ci était absent de sa cour. En s'y promenant, le messager découvrit le balafon confectionné par Sumaworo. Cet instrument de musique servait de téléphone, et le mansa le jouait pour glorifier ses victoires. Dès qu'il le toucha avec l'accord de l'aigle qui le surveillait, "Sumaworo arriva par le vent". Le griot se mit à improviser une chanson dans laquelle il évoqua le double, le degré de qualification professionnelle et les villes du mansa bref, tous les faits marquant son histoire personnelle, ce qui s'appelle majamu, "nom de soi-même".

Sumaworo en fut comblé et ne le laissa plus repartir chez Sonjata. Il lui coupa les tendons, fit de lui son griot, et l'initia à certains de ses secrets.

Entre-temps à Dakajala, Sonjata fut intrônisé roi du Manden avec le titre de Kéta, littéralement "l'héritier". Il déclara aussitôt la guerre à Sumaworo. Celui-ci sentant sa défaite venir, s'enfuit et se dirigea vers Koulokoré. Là où se dissimila dans une grotte appelée Koulikoro nyanan. Depuis lors, dans le discours de ses adversaires, on dit qu'il a été capturé par Sonjata ou tué avec une flèche portant l'ergot d'un coq. Une chose est sûre, après la disparition de Sumaworo, Sonjata

donna aux griots son balafon ainsi que ses épouses. Il fonda ensuite une ville à Wanda (actuelle forêt entre Bamako et Naréna).

Conclusion

Après la mort de Sonjata, on assista à une importante dispersion des Mandenka. Wanda fut abandonnée. On procéda à un partage de l'héritage entre les héritiers à Kirikuru, premier village d'implantation de leurs ancêtres. Un de ses descendants prénommé Djoko Balla oulé alla créer Kirikoroni de Niakasola. La terre de Kirikuru (près de Naréna) fut transportée et incorporée dans celle de Niakasola. La plupart des villages malinkés furent fondés à cette époque.

3. NAISSANCE ET HIERARCHIE DES NYAMAKALA AU MALI

Le présent travail est réalisé à partir des informations recueillies auprès d'un forgeron et de Binta Madani Gaoulo, un traditionnaliste.

L'expression bambara nyamakala veut dire littéralement "manche de force vengeresse". En fait, les nyamakala sont des groupes sociaux qu'on craint à cause de leur pouvoir magique. Ils sont réglés d'après un ordre hiérarchique. Cet ordre n'est pas gratuit, mais est fonction de la naissance de chaque caste d'artisans à un moment donné de l'histoire.

Le forgeron fut le premier artisan à se démarquer du reste de la population par son génie créateur. De la roche, il sut extraire le fer dont on fabriqua des outils comme la lance, la flèche, la houe, la hache, le couteau, la faucille, le fusil ; et de la terre il sut tirer la poterie. Avec le bois il confectionna les manches des outils et des articles ménagers. Satisfaits de ses travaux, les dignitaires d'autrefois organisèrent une réunion pour lui donner un statut. Il fut décidé qu'il devait en plus de son travail du fer, de l'argile et du bois "forger (nouer, resserrer) les rapports de sang, balenmaya, de lait, sinjiya, de camaraderie, jènyongonnya, d'amitié, tariya et les liens matrimoniaux, fudunyongonnya. Le premier nyamakala fut ainsi constitué et reconnu. Depuis lors, il donne ses articles à ses amis notables en échange de vivres. On dit qu'il fut et continue d'être un "travailleur de profession libérale", kèn n'yèrè ye.

Le deuxième nyamakala fut le griot. On situe son apparition à la fondation du royaume de Wagadou. Car un certain Zaria qui vécut à cette époque offrit sa médiation pour régler les affaires nées dans son milieu. On dit qu'il fut "le réparateur des liens de parenté, de camaraderie et d'amitié à cause de son beau langage". Les autorités se concertèrent pour lui donner un statut. On se proposa de le prendre en charge ainsi que sa famille pendant ses missions. Il fut ainsi l'ancêtre des griots.

Le troisième nyamakala fut le Fina. On dit que leur ancêtre fut l'adulateur des griots. Car il "chantait leurs louanges quand ils s'acquittaient d'une mission". La caste des Finaw fut alors reconnue comme telle. Aujourd'hui elle exerce la même fonction

que leurs "supérieurs", les griots.

Quant aux Garanguew, leur ancêtre confectionna des habits en peaux d'animaux qu'il proposa au hommes d'antan. Il en fit don à un des ancêtres des Finaw qui l'aida à les distribuer à leurs jatikiw, hôtes. Un jour, ceux-ci se rencontrèrent et s'interdirent de se marier avec eux du fait qu'ils leur permirent de cacher leurs parties honteuses. C'était là une façon de les respecter et de les distinguer des autres.

Bref, les nyamakala des paysans furent ces quatre artisans : le forgeron, le griot, le Fina et le Garangué. Par exemple le forgeron fut le nyamakala des Banbara, le griot celui des Kakolo, le Fina celui des Malinké et le Garangué celui des Sarakollé ou Soniké.

Les Peuhls ont aussi leurs nyamakala dont le premier est le Gaoulo. Selon nos interlocuteurs, cette caste est née avec l'introduction de l'Islam en Afrique noire. Car les premiers Gaoulow furent des Garibuw, élèves de l'école coranique. Ils s'arrêtèrent de porte en porte pour recueillir des aumônes. On dit qu'ils "détenaient le beau nom d'Allah". Raison pour laquelle ils furent reconnus comme une caste qu'il fallait prendre en charge.

Les Mabow constituent la deuxième caste d'artisans des Peuhls. Leurs ancêtres se servirent d'un instrument de musique à corde appelé jurukelenni, "une seule corde", que les habitants de Ségou nomment mola.

Une autre caste de musiciens, les banbatow développa cet instrument des Mabow en y ajoutant une ou deux cordes. Plus tard les griots qui ne jouaient que sur le balafon ajoutèrent une quatrième corde. C'est pourquoi on dit que l'instrument de musique à corde des griots "est de quatre", jali juru ye nani ye.

La dernière caste d'artisans des Peuhls est le tyapurutya ou japuruja. On situe son apparition après la mort de Soundjata Kéita. Les membres de cette caste demandent la charité aux Gaoulow, leurs "supérieurs".

Bref, les nyamakala des Peuhls se limitaient par ordre d'importance aux Gaoulow, aux Banbatow et aux Japurujaw. A cela s'ajoutent maintenant des Sakew et des Guerelayew.

En résumé, chacune des castes ci-dessus est "fermée". Cela veut dire que le mariage n'est autorisé ni avec les Horonw ni entre elles. Tôt ou tard cet interdit ne sera plus respecté compte tenu de l'évolution des sociétés africaines.

le fils de la cadette de Sumaworo Kanté. Leur nom commun est Bila so, littéralement "familles libérées" (cf l'histoire de Sumaworo). Certains traditionnalistes n'attribuent ce nom qu'aux cinq derniers. D'autres ne l'attribuent qu'à trois d'entre eux : Kamissoko (venant du prénom Kamiso, "perdrix-offrande"), Sissoko (de siso, "vie-offrande") et Bagayoko (de Baganyonyo "plante toxique écrasée"). A noter que les noms Sissoko et Doumbia ont parfois le même sens, car ils nomment Facoli.

b) Hiérarchie

Les Fané et les Kanté sont de la vieille souche de la caste de forgerons. On les appelle les gantukun numu, "forgerons allumeurs des hauts fourneaux" ou les Tangan numu, "forgerons originaires de Tagan". Babi, dani ou Sina, expressions malinké désignant un expert, les désignent. On fait remonter leur origine à la nuit des temps, puisqu'on pense qu'ils sont les premiers fils de Dieu. Certains musulmans disent que Noé fut le premier forgeron.

La lignée de Facoli englobe leurs neveux. Elle a reçu en héritage ses pouvoirs de sorcellerie de la famille Kanté et de son ancêtre paternel, un génie de la brousse.

C'est pourquoi on dit souvent que ces descendants sont plus sorciers que leurs oncles maternels les Kanté et les Fané. Malgré tout ils leur doivent soumission, car ils ne détiennent pas tous les secrets de leur caste. S'ils doivent procéder à une prestidigitation ou à une circoncision, avant de commencer ils demandent une autorisation aux Fané et Kanté présents. Ils ne deviennent jamais leurs chefs dans une société d'initiation.

Quant aux autres forgerons, notamment les Coulibali, les Koné, les Koumaré, les Kané, les Traoré, les Dembelé, les cissé, les Diré ... ils ne sont pas authentiques. Ils sont venus à ce corps de métiers dans des conditions historiques déterminées.

CONCLUSION

Les métiers du forgeron perdent petit à petit leur attrait d'antan. De plus en plus la plupart des "faux" forgerons tendent à rechercher leurs origines de paysan, d'éleveur ou de pêcheur. Certains vont jusqu'à nier leur appartenance à la caste des forgerons.