



Le “ pouvoir ” des femmes (Étude du monde féminin Bassari à Ethiolo)

Thèse de Doctorat, Icir Mimina Di Muro

► To cite this version:

Thèse de Doctorat, Icir Mimina Di Muro. Le “ pouvoir ” des femmes (Étude du monde féminin Bassari à Ethiolo). Anthropologie sociale et ethnologie. École Pratique des Hautes Études 2017. Français. NNT : . tel-01792495

HAL Id: tel-01792495

<https://theses.hal.science/tel-01792495>

Submitted on 15 May 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

Le « pouvoir » des femmes (Étude du monde féminin Bassari à Ethiolo)

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : ANTHROPOLOGIE

Soutenue par :

Icir Mimina DI MURO

le 14 novembre 2017

Dirigée par :

Odile JOURNET-DIALLO

COMPOSITION DU JURY :

Mme Odile JOURNET-DIALLO
EPHE
Directrice de thèse

Mme Michèle COQUET
CNRS
Rapporteur

M. Charles-Édouard DE SUREMAIN
IRD/MNHN - UMR 208 (PALOC)
Président du jury

M. Laurent GABAIL
Université Toulouse 2 - Jean Jaurès
Examineur

M. Stéphan DUGAST
IRD/MNHN - UMR 208 (PALOC)
Examineur

Remerciements

Je remercie toutes LES FEMMES BASSARI D'ETHIOLO, avec lesquelles depuis mon enfance j'ai passé beaucoup de temps à converser en participant à la vie quotidienne du village. Tout particulièrement ma mère Péna, ma tante Taky, ma grand-mère Inguema et mes nombreuses copines.

Je remercie infiniment Odile JOURNET-DIALLO, ma directrice de thèse, qui m'a soutenue et encouragée constamment depuis le jour de notre rencontre. Ses précieux conseils, pertinents et bienveillants et son enthousiasme pour aller de l'avant, m'ont permis de mener ce travail à son terme et de continuer à aimer l'anthropologie, malgré de précédents déboires dans mon cursus italien. Je la remercie également pour la patience qu'elle a eu à relire mon texte, l'un de mes premiers travaux en français, étant donné que ma langue maternelle est l'italien.

Je remercie Michèle COQUET, Charles-Édouard De SUREMAIN, Laurent GABAIL et Stéphan DUGAST pour avoir accepté de faire partie de ce jury.

Toute ma reconnaissance va à Monique GESSAIN, Marie-Paule FERRY et encore Laurent GABAIL, qui ont partagé leurs connaissances sur les Bassari en France et sur le terrain au cours de longues conversations vives et stimulantes.

Je remercie les doctorant(e)s, les chercheurs et les auditeurs participants du séminaire d'Odile Journet-Diallo qui ont vu évoluer mon travail au fil de ses présentations. Leurs remarques constructives m'ont beaucoup aidée.

Mes amis qui ont su m'encourager jusqu'à la dernière minute, en particulier Giulio qui m'a aidée à rédiger les textes anglais dont j'ai eu besoin au cours de ces années, savent ce que je leur dois.

Je remercie enfin mon père Edoardo qui a toujours cru en mon travail avec beaucoup d'enthousiasme, ma tante Harwina qui m'a encouragé constamment, mes deux frères Ciaio et Vito qui m'ont aidée à comprendre certains aspects du monde masculin bassari, et Tullia et Umberto qui m'ont toujours soutenue. Quant à Paolo et à notre fils Edoardo Iciar, ils ont fait preuve de beaucoup de patience, sans leur soutien j'aurais eu du mal à conclure ce travail.

Table des matières

Remerciements	1
Table des matières	3
Table des figures.....	5
Table des images.....	6
Introduction	9
Chapitre 1.....	15
Les Bassari de Ethiolo.....	15
1.1- Le village de Ethiolo	18
1.2- Parenté et résidence	30
1.3- Le mariage à Ethiolo	33
1.4- Devenir mère : « la contrepartie matrimoniale ».....	44
1.5- Les noms et les prénoms	49
1.6- Le lévirat partiel	53
1.7- « Se goûter ! » Les relations conjugales et extraconjugales à Ethiolo	58
Chapitre 2.....	67
Le système d'âge bassari.....	67
2.1- La morphologie du système d'âge bassari	74
2.2- Description des échelons d'âge masculins et féminins	78
Chapitre 3.....	127
Les femmes, les masques et les esprits.....	127
3.1- « Sans femmes pas de masques ».....	128
Les masques et les femmes.....	134
Les noms individuels des masques.....	149
3.2- Le rapport des femmes avec les esprits	153
Comment les femmes s'expriment à travers la voix des masques	154
3.3- « L'association thérapeutique » des femmes et des masques	167
Le mariage d'une fille « confiée à la protection des masques et des femmes ».....	179
3.4- L'implication des femmes dans « les affaires de sorcellerie »	185
La sorcellerie « légère ».....	189
La « haute » sorcellerie.....	194

3.5- Ordre et désordre : une coexistence indispensable pour l'équilibre social	196
Chapitre 4.....	203
Le rôle des femmes pendant l'initiation masculine à Ethiolo.....	203
4.1- La bière de sorgho comme signifiant de la transformation des hommes	205
4.2- « Tremper la pierre » (le début de la période initiatique).....	215
4.3- Les interdits initiatiques	224
4.4- « Les coups sur le dos »	227
4.5- Le jour d'avant le combat des initiants	229
4.6- « Lutter contre les esprits »	235
4.7- Les initiants du crépuscule et les initiants de la lumière avalés par le caméléon.....	248
4.8- Les « fils » du caméléon.....	254
4.9- Ceux qui dansent okérékhé	258
4.10- Les hommes adultes nouveaux-nés	262
4.11- « Faire rire les femmes »	269
4.12- La transition. « Ne plus être ce qu'on était, ne pas encore être ce qu'on sera ».....	273
4.13- La présentation des initiants aux parents.....	280
Conclusion.....	289
Annexe	293
Glossaire	301
Bibliographie.....	317

Table des figures

Figure 1 - Carte des villages et regroupements de villages bassari.....	22
Figure 2 - Prénoms ordinaires masculins et féminins et ordre de naissance.....	50
Figure 3 - Catégories d'âges informelles.	68
Figure 4 - Relations entre échelons d'âge consécutifs (A-B) et alternes (A-C).	71
Figure 5 - Catégories d'âge informelles et échelons d'âge masculins et féminins.	76
Figure 6 - Associations masques, noms, saison de manifestation, travail, femmes.....	166
Figure 7 - Bières et sous-produits	214
Figure 8 - Schéma récapitulatif des différentes phases de l'initiation masculine.....	223
Figure 9 - Topographie de l' <i>ambofor</i> de Ethiolo pendant l'initiation masculine.....	234
Figure 10 - L'oncle maternel de l'initiant.	236
Figure 11 - Structure du défilé des hommes et des initiants	264
Figure 12 - Les individus à l'esprit « modifié ».....	272
Figure 13 - La métamorphose des initiants durant l'année initiatique.....	284

Table des images

Image 1 - Paysage de Ethiolo pendant la saison sèche	23
Image 2 - Un hameau de Ethiolo.....	24
Image 3 - Croisée de chemin <i>Atyanditra</i> où l'on vient de faire un sacrifice	27
Image 4 - Une femme âgée fait un sacrifice à l'autel familial <i>angoty</i>	29
Image 5- Une femme puise de l'eau avec son bébé sur le dos	48
Image 6 - Les femmes de Ethiolo vont au marché de Salémata	59
Image 7 - Les petits garçons <i>odingta</i> dansent en imitant les masques <i>lener</i>	79
Image 8 - L' <i>ambofor</i> de Ethiolo	83
Image 9 - Les ornements de danse des jeunes femmes <i>od-opalug</i>	99
Image 10 - Les jeunes femmes <i>od-opalug</i> s'apprêtent à danser avec les masques <i>lener</i>	99
Image 11 - Le bâton <i>vengat</i> et les femmes <i>od-fiskevengat</i> qui dansent	115
Image 12 - Les grelots <i>ohamana</i> et le bâton de danse des femmes <i>od-épéka</i>	118
Image 13 - Les <i>od-épéka</i> dansent avec les <i>lukweta</i> pendant une invitation.....	120
Image 14 - Le sens de la responsabilité et la beauté des <i>od-épéka</i>	122
Image 15 - La danse <i>andyar od-épéka</i>	122
Image 16 - Les fils de perles des <i>od-zébépéka</i>	123
Image 17 - Le <i>lukweta</i> musicien	136
Image 18 - Les femmes miment l'acte sexuel avec les masques <i>lukweta</i>	138
Image 19 - Les masques <i>lukweta</i> agressifs	140
Image 20 - Les masques <i>lener</i>	142
Image 21 -Le masque <i>Péna bisyara</i> et les deux masques <i>lener</i>	145
Image 22 – Les membres de trois échelons d'âge dansent ensemble	156
Image 23 - Les entités protectrices et les cadeaux pour l'enfant malade.....	173
Image 24 - Les entités protectrices lavent l'enfant malade.....	175
Image 25 - Le <i>lukweta</i> attache le collier de <i>apes</i> à l'enfant malade	176
Image 26 - Les femmes et les masques dansent autour de l'enfant malade	176
Image 27 - Les <i>koré</i> font les bouffons et s'amusent avec les femmes âgées.....	188
Image 28 - La marmite <i>atyeda</i> et le surnageant <i>ongan</i>	211
Image 29 - Le ferment <i>édaka</i> et le filtre <i>atyuf</i> dans le canari <i>anewa</i>	212
Image 30 - Les cases de l' <i>ambofor</i>	220

Image 31 - Les <i>odug</i> et les <i>opalug</i> qui habitent l'hameau du chef de village.....	230
Image 32 - Les <i>odug</i> et les <i>opalug</i> dansent avec les initiants à l'ambofor	231
Image 33 - Les coqs sacrifiés pendus aux arbres	235
Image 34 - Le masque <i>aharkan</i> et le masque <i>lukweta</i> agressif	238
Image 35 - Le masque <i>aharkan</i> et les masques <i>lukweta</i> après le combat	242
Image 36 - Une femme lave son fils initiant	243
Image 37 - Le gâteau <i>épon</i>	244
Image 38 - Les <i>lukweta</i> boivent la bière de mil	244
Image 39 - Les femmes parlent avec les <i>lukweta</i> et leurs offrent des pagnes.....	244
Image 40 - L'initiant sur le tas de cadeaux	247
Image 41 - Le caméléon emblème de l'initiation masculine bassari	257
Image 42 - Les danseurs <i>okérékhé</i>	259
Image 43 - Une femme jette des arachides sur le dos des danseurs.....	260
Image 44 - La danse <i>okérékhé</i>	261
Image 45 - Les tambours sacrés conservés sur les arbres	265
Image 46 - Les hommes adultes nouveaux-nés fils du caméléon	266
Image 47 - Les initiants assistent à la danse <i>okérékhé</i>	267
Image 48 - Les initiants défilent pour la dernière fois devant les femmes.....	268
Image 49 - Les <i>bombedetya</i> qui dansent avec l'écorce dans les mains	271
Image 50 - Les <i>bombedetya</i> qui s'amuse avec les femmes et les enfants	271

Introduction

Cette thèse est le résultat de recherches sur le terrain effectuées à l'occasion de nombreux séjours à Ethiolo, un village Bassari situé à l'extrémité du Sénégal oriental à la frontière avec la Guinée Conakry. Au cours de ces nombreux séjours sur le terrain, l'observation du « monde » des femmes a été ma préoccupation principale. Un monde qui ne peut être compris si l'on n'observe pas conjointement le monde masculin et l'imbrication entre ces deux univers. Le choix de ce thème a été largement déterminé par mon « appartenance partielle » à cette population. Ma mère bassari et le fait d'avoir passé mon enfance dans le village où je fais aujourd'hui mes recherches ont eu une incidence évidente sur la considération des villageois à mon égard. Le fait d'être considérée une femme bassari et la familiarité avec le contexte étudié s'ils ont, d'une part, facilité mes interactions avec les habitants de Ethiolo, ont été, de l'autre, restrictifs quant au choix du sujet et la manière dont je l'ai abordé et développé. En tant que femme bassari, je ne suis pas autorisée à m'intéresser à des questions auxquelles les femmes n'ont pas accès, et dans la presque totalité des cas, mes interlocuteurs ont été des femmes. Il en ressort un travail sur le monde féminin bassari de Ethiolo largement imprégné d'« une vision féminine ». Il n'empêche que j'ai pu observer et étudier le monde masculin dès lors que cette observation ne constituait pas un tabou pour les femmes (il en est ainsi pour la description du système d'âge bassari dans le chapitre 2) et chaque fois qu'il interagissait avec le monde féminin (il en est ainsi pour l'étude des interactions entre les femmes et le monde masculin et celui des esprits dans les chapitres 3 et 4).

La connaissance de la langue locale m'a permis d'avoir des relations directes avec mes interlocuteurs, de vivre activement les traditions locales, d'observer la réalité quotidienne d'une manière plus informelle et de mieux comprendre la raison de certains gestes, allusions, ambiguïtés, paradoxes et silence qui caractérisent souvent l'univers féminin bassari.

Les femmes bassari, qui sont en général timides et méfiantes avec les étrangers, sont beaucoup plus réservées que les hommes. Ces derniers, plus désinvoltes, ont été dans la majorité des cas les interlocuteurs privilégiés des ethnographes qui, au cours de longues années, ont travaillé chez les Bassari. Pour cette raison, les recherches et les études qui ont été réalisées sur cette population mettent en avant plutôt le monde masculin, plus directement

accessible à un ethnologue, qu'il soit d'ailleurs homme ou femme, provenant d'une société complètement différente.

Les enquêtes ethnologiques menées par Monique Gessain et son équipe depuis 1946 représentent le travail plus vaste qui existe sur cette population. Les publications de Monique Gessain, qui a fréquenté régulièrement le pays bassari pendant soixante ans et s'est occupée minutieusement de différents aspects de la vie sociale, démographique et écologique de cette population ont été précieuses pour renforcer ma connaissance des Bassari¹. Il en est de même pour les publications de Marie-Paule Ferry qui s'est occupée d'ethnolinguistique et d'ethnobotanique et qui a publié un *Thésaurus Tenda* (1991) en trois volumes, un travail majestueux et essentiel pour qui souhaite étudier les Bassari et les autres populations Tenda².

Au fil des années d'autres ethnologues ont mené leurs recherches chez les Bassari et chez les autres populations Tenda du Sénégal oriental en contribuant à accroître la connaissance des Bassari. Marie-Thérèse de Lestrangé s'est occupée des Boïn, les Bassari islamisés par les Peuls aux alentours de 1830 (De Lestrangé 1985 : 231). Guislaine de Montal s'est intéressée à l'anthropologie économique bassari. L'ethnomusicologue Vincent Dehoux a étudié la musique bassari. Pierre Smith s'est intéressé aux croyances et pratiques rituelles bedik, en analysant en profondeur la notion de « mystère » et l'alternance saison sèche/saison des pluies et l'opposition brousse/village qui caractérisent la vie de cette population, qui est sans doute la plus comparable aux Bassari. Antony Kroch a étudié les croyances et les fondements conceptuels de la religion bassari en examinant de plus près la notion de *boedyax* (singulier *awedyax*), " les gens extraordinaires ". Riall Nolan s'est occupé des migrations bassari. William Simmons a fait des recherches chez les Badyaranké en s'occupant de sorcellerie et des mésaventures dans ce contexte. Il faut également citer Georges Dupré qui, dans les années 1960, s'est intéressé aux aspects techniques et sociaux de l'agriculture en pays bassari, notamment dans le village de Ethiolo³.

Plus récemment d'autres chercheurs ont poursuivi l'étude des Bassari. Babacar N'Dong a mené une grande enquête auprès de la communauté bassari installée à Tambacounda. Laurent Gabail a étudié la morphologie sociale, l'initiation et la danse chez les Bassari de Guinée, en analysant méticuleusement les relations de parenté, le cycle initiatique masculin et le cycle rituel féminin. Mon travail s'inscrit dans cette « vague » de recherches en espérant d'apporter

¹ Monique Gessain a également mené des recherches chez les Coniagui, population voisine des Bassari qui fait partie du bloc ethnolinguistique Tenda (j'approfondirais cet argument plus tard).

² Marie-Paule Ferry a aussi mené des recherches chez les Bedik, l'autre population voisine des Bassari qui fait également partie du bloc ethnolinguistique Tenda (dont il sera question plus tard).

³ Georges Dupré, 1965, « Aspects techniques et sociaux de l'agriculture en pays Bassari », *Cahiers du Centre de Recherches anthropologiques*, vol 40, n° 1°: 75-149.

une contribution à la connaissance de la société bassari, spécifiquement pour ce qui concerne le monde féminin.

Pour en revenir à l'objet principal de cette thèse, ainsi que dit plus haut, le monde féminin bassari à Ethiolo a été observé et étudié conjointement à celui masculin. L'imbrication entre ces deux mondes est constante et analyser uniquement l'univers féminin sans prendre en considération le versant masculin aurait achoppé à donner sens à cette étude tant il est vrai que la différence des sexes et des genres et la manière particulière dont ils sont articulés, non seulement traverse toutes les dimensions du social, mais semble intervenir de façon quasi nécessaire lorsqu'il s'agit d'articuler le social, le symbolique et le religieux.

La thèse s'articule en quatre chapitres qui analysent les données structurelles, la vie sociale et rituelle des Bassari de Ethiolo. Ces sujets sont abordés en mettant l'accent sur les aspects féminins et sur le rôle des femmes dans cette société.

Le premier chapitre est consacré à la présentation du village de Ethiolo et de la société bassari. Après une introduction historique et géographique présentant le village de Ethiolo, j'examine les structures sociales de sa population, en analysant les dimensions anthropologiques. La parenté de type dysharmonique, caractérisée par une filiation matrilineaire et par une résidence virilocale, a subi au fil du temps une évolution forcée par « l'obligation » patrilineaire imposée par les lois administratives sénégalaises, tant en ce qui concerne la transmission des noms, la transmission des biens et la transmission de la chefferie. Cependant les Bassari ont su contourner cette obligation en continuant à valoriser l'importance du matrilignage. La description des différentes étapes qui caractérisent le mariage traditionnel, l'analyse de ce que les Bassari considèrent comme « la contrepartie matrimoniale » et l'examen de la notion de nom constituent les autres thèmes développés dans ce chapitre, qui se termine avec l'étude de l'évolution du lévirat et l'observation des relations conjugales et extraconjugales des habitants de Ethiolo.

Le deuxième chapitre est entièrement consacré à l'étude de la morphologie du système d'âge bassari à Ethiolo. Il existe chez les Bassari un système d'âge féminin manifeste et très structuré qui s'imbrique avec le système masculin de manière constante et élaborée.

Dans le troisième chapitre j'analyse la croyance locale aux esprits et le rapport que les femmes entretiennent avec ces derniers. L'analyse du terme local *ayil* (pluriel *biyil*) qui signifie " esprit ", mais aussi " donner " au sens de prêter, comme le font les porteurs de masques qui « prêtent leurs corps » aux esprits, introduit ce chapitre. J'examine ensuite

l'ambiguïté, le paradoxe et la complicité qui caractérisent les rapports constants entre le monde féminin et le monde des esprits. La description des caractéristiques des différents types de masques qui se manifestent à Ethiolo (et des occasions où ils se manifestent), l'analyse de la manière dont les femmes se servent des masques pour s'exprimer et l'étude de l'association thérapeutique des femmes et des masques expliquent en quoi consistent ces rapports ambigus, paradoxaux et en quelque sorte « complices » des femmes et des esprits. Les dernières sections de ce chapitre sont dédiées à l'analyse de l'implication des femmes dans « les affaires de sorcellerie » qui s'oppose à une manière typiquement masculine de pratiquer la sorcellerie. Comme je l'explique en conclusion de ce chapitre, ces deux manières d'agir trouvent une justification dans l'administration du pouvoir et dans l'équilibre social de la communauté villageoise basé sur la coexistence de l'ordre et du désordre.

Le quatrième et dernier chapitre de ce travail explore le rôle des femmes pendant l'initiation masculine à Ethiolo : à partir de la description des différentes étapes de l'initiation masculine à Ethiolo, j'analyse le rôle des femmes et leurs comportements vis-à-vis des hommes. Au cours de ce rituel toute la question des relations de genres est impliquée. Les premières sections de ce chapitre sont consacrées à la description des différents stades de fabrication de la bière de sorgho. La fabrication de cette boisson a une importance fondamentale dans ce rituel (et en général dans la vie sociale bassari) en tant que point de repère dans le calendrier rituel et comme signifiant de la transformation des hommes. Dans les autres sections de ce chapitre, j'examine le parcours rituel masculin en essayant de comprendre en quelle manière le monde féminin est à la fois exclu et nécessairement impliqué dans le processus qui permet « la fabrication des hommes ». L'initiation masculine se fait en une période définie dans le temps et elle engage les initiants pour environ un an, à la différence de l'initiation féminine qui se déroule sur le long terme : il n'existe pas de véritable ou d'unique rituel d'initiation féminine mais des rites qui engagent les femmes tout au long de leur existence, comme protagonistes de danses et de cérémonies qu'elles doivent obligatoirement effectuer en s'associant aux masques. Cependant le rituel *dyanilémo*, qui a lieu lorsque les femmes appartiennent à l'échelon d'âge des *od-ébatya*, est défini par les hommes comme l'initiation des femmes (j'examine ce rituel dans le chapitre 2).

La position et les rôles attribués aux femmes à Ethiolo sont à plus d'un titre incontournables. Sous une apparence simple et réservé, le monde féminin bassari dissimule une grande complexité caractérisé par une façon d'être des femmes, tout à la fois mystérieuse et déterminée. Cette façon d'être constitue le pouvoir des femmes de Ethiolo.

Au cours de la rédaction de ce texte, j'ai adopté un mode de transcription des termes bassari qui simplifie l'écriture proposé par Marie-Paule Ferry (1991). Les caractères se lisent comme en français, sauf :

- u : comme en français **tout**
- h : comme en espagnol **rojo**
- w : comme en anglais **where**
- dy : comme en italien **gioco**
- Ny : comme en italien **gnomo**
- Sy : comme en italien **sciarpa**
- Th : comme en italien **ciao**

Chapitre 1

Les Bassari de Ethiolo

Tout mon travail a été mené à Ethiolo, un village bassari situé à l'extrémité du Sénégal oriental à la frontière avec la Guinée Conakry, sur les versants du massif du Fouta-Djalon. Le présent chapitre est consacré à la présentation de cette population et du territoire où elle vit, de manière à faciliter la compréhension des arguments développés dans les chapitres suivants.

Les Bassari s'appellent eux même *beliyan* (singulier *aliyan*) qui signifie " ceux de la latérite ". Ce nom, qui dérive du terme *ékay-édiyan*, " pierre latéritique ", est en relation avec le paysage caractérisé par des plaines latéritiques stériles alternant avec des collines où la terre est suffisamment fertile pour être cultivée. Le nom " bassari ", sous lequel cette population est la mieux connue, vient des Peuls qui dénomment ainsi les lézards. Pour les Peuls, les Bassari, comme les lézards, sont « ceux qui vivent sur les rochers ».

Les Bassari forment une petite population d'environ 20 000 personnes, faisant partie du bloc ethnolinguistique Tenda qui regroupe les langues sénégalo guinéennes (ou ouest-atlantique)⁴ parlées par quatre populations de l'Afrique de l'ouest : Bassari, Bedik, Coniagui, Badyaranké⁵. Entre ces quatre populations, qui se reconnaissent une origine commune, règnent de nombreuses correspondances (Gessain 2006 : 7), fondées sur un accord profond avec leur environnement et un système de croyances locales encore très fort. Telles caractéristiques les distinguent des populations plus nombreuses au milieu desquelles ils vivent et qui elles mêmes considèrent l'ensemble tenda comme fort différent.

Actuellement les Bassari sont répartis au Sénégal, en Guinée Conakry, en Guinée Bissau et en Gambie. Les Bassari se considèrent « habitant du pays bassari » qui pour eux ne

⁴ Comme l'explique bien Marie-Paule Ferry (1971 : 114 et 1985 (a) : 7) ces langues se caractérisent par une structure syllabique (consonne + voyelle + consonne), et par une morphologie nominale complexe (les noms se regroupent en classe nominale, 16 classes pour le bassari, et chaque classe comprend des marques particulières pour le singulier, le pluriel, le relatif, le déterminatif).

⁵ D'après la Société internationale de linguistique (SIL), les Tenda seraient environ 50 000. L'implantation de ces quatre populations dans leur territoire actuel est mal connue, mais pourrait remonter au XVI^{ème} siècle (Delacour 1912 : 290, Gessain 2006 : 151), voire au XIII^{ème} siècle d'après les récits des voyageurs qui ont approché les Bassari avant la colonisation.

se trouve ni au Sénégal, ni en Guinée et ni en Gambie. Lorsqu'ils se rendent dans les différentes villes du pays où ils habitent, ils disent aller « au Sénégal, en Guinée ou en Gambie ».

Jusqu'en 1930 environ, les Bassari étaient chasseurs, cueilleurs, jardiniers. Ils vivaient du produit de leur chasse, de baies et de tubercules sauvages trouvés en brousse pendant la journée, en tirant de leur environnement les ressources nécessaires à leur alimentation et les matériaux nécessaires à la construction de leurs habitations (de Montal 1984 : 27-28). Les produits de la cueillette sont essentiellement autoconsommés, seule une petite partie est troquée avec les populations voisines (en particulier avec les Bedik et les Coniagui). Ils cultivaient le mil autour de leurs habitations pour faire la bière de mil utilisée à des fins purement rituelles. À cette époque la cueillette et le jardinage sont les activités essentielles des femmes, qui récoltent en brousse de nombreux fruits et plantes sauvages, qui sont en partie consommés et en partie plantés dans des petits jardins situés près des habitations. Par contre la chasse est l'activité principale des hommes, lesquels passent l'essentiel de leur temps en brousse en chassant et en récoltant le miel. Le pays bassari était alors fort giboyeux et il n'existait pas encore de réglementation de la chasse, tout gibier quel qu'il soit, pouvait être tué. Les Bassari mangeaient de la viande tous les jours. Les choses changent à partir des années 1950, lorsque le territoire de chasse des bassari est inclus en 1953 dans la réserve de faune qui s'étend au sud de Tambacounda, laquelle devient en 1954 le parc national du Niokolo-Koba. Les bassari, qui habitent la zone tampon du parc sont depuis lors entièrement privés du droit de chasse. Cependant les bassari restent chasseurs. Encore aujourd'hui les hommes adultes ont un fusil à pierre qu'ils conservent secrètement dans leur case et qu'ils utilisent pour chasser individuellement ou par petit groupe de 4 ou 5 personnes. Les jeunes garçons utilisent des pièges traditionnels et l'arc et les flèches pour chasser le petit gibier près des habitations (pintades, rats palmistes...). Par ailleurs l'arc et les flèches continuent à être un des attributs principaux des jeunes initiés et apprendre à chasser fait partie de l'apprentissage des jeunes garçons qui s'apprêtent à devenir des hommes adultes.

L'inclusion du territoire bassari dans le parc national du Niololo-Koba s'est répercutée aussi sur une autre activité très importante pour les Bassari : la récolte du miel. Avant la création du parc national les Bassari et les Coniagui⁶ allaient traditionnellement en groupe récolter le miel sauvage dans le territoire du parc pour le consommer comme édulcorant et pour en faire de l'hydromel. La récolte du miel sauvage est assimilée à la chasse. Partir en

⁶ Comme je l'ai mentionné plus haut, les Coniagui, comme les Bassari, font parti des populations du bloc ethnolinguistique Tenda.

brousse à la recherche de viande et/ou de miel semble représenter le même danger et fait l'objet des mêmes interdits (Gessain 1974 : 177-185). Avant de partir à la chasse, comme avant d'aller chercher le miel, les hommes ne doivent pas avoir de rapports sexuels à partir du jour où est fixée la date du départ en brousse jusqu'à leur retour. Par ailleurs les femmes, pendant que leurs maris sont en brousse, ne doivent pas avoir des rapports sexuels avec un autre homme, cela serait dangereux pour leurs maris qui pourraient se blesser gravement ou même mourir⁷.

Le pays bassari est soumis à un climat de type tropical soudanien. L'année climatique se compose d'une saison sèche qui dure environ 7 mois (du mois de novembre au mois de mai) et d'une saison des pluies qui dure environ 5 mois (du mois de juin au mois d'octobre). La répartition des pluies conditionne la vie des bassari, dont l'activité principale est désormais l'agriculture. Vu la morphologie du territoire bassari, les terres cultivées sont de deux types :

1) les terres sur pente, où la culture pratiquée est itinérante et caractérisée par une rotation de produits cultivés : poids de terre, arachides, sorgho. Ces terres sont soumises à de longues jachères (environ tous les six ans, mais avec l'accroissement de la population la période de jachères est diminué) et elles ne relèvent pas d'un régime de propriété au sens du droit foncier occidental, mais seulement d'usage ;

2) les terres des bas-fonds, qui sont de plus petite surface, sont cultivées année après année, sans rotation ni jachères. Ces terres sont fertilisées par le limon déposé au moment des crues, et comme le mentionne bien Babacar N'Dong (2010 : 26-27) : « *elles sont hautement valorisées et leur utilisation se transmet à l'intérieur de la lignée maternelle : oncle/neuve utérin, femme/fille ou fils. Cependant, avec l'évolution de la société mais aussi l'enjeu économique de ces terres, on assiste de plus en plus à un héritage de père en fils. Sur ces terres, c'est le droit de propriété qui prévaut. Les Bassari y cultivent le plus souvent du riz, du maïs, du manioc, de la patate douce, du tabac...* ».

La pratique agricole occupe actuellement les Bassari deux tiers de l'année et représente la concrétisation d'une activité sociale dense et complexe, qui implique les femmes et les hommes dans un travail réglementé par le système d'âge. Comme je l'explique dans le chapitre 2, le système d'âge constitue la base de la structure sociale qui réglemente et organise les rapports et les activités de tous les individus, y compris le travail agricole. Lequel devrait aussi être soumis à des normes basées sur la division sexuelle. La tradition veut que les

⁷ Pour ce qui concerne le miel et les croyances qui lui sont associées voir Gessain (1974 et 1987).

hommes cultivent les différentes variétés de mil, tandis que les femmes cultivent l'arachide, le fonio, les poids de terre. Cependant comme le mentionne bien de Montal (1984 :54) : « *Les Bassari sont peu formels et toujours prêts à voir évoluer leurs traditions. Les femmes lorsqu'elles cultivaient seules les arachides furent les premières à gagner de l'argent en les commercialisant avec la Guinée et dès que les hommes réalisèrent que c'était la source de revenu la plus stable, ils n'hésitèrent pas à se mettre eux aussi à cultiver l'arachide. Il faut noter aussi que la division sexuelle ne se situe pas au niveau du travail. Les hommes et les femmes travaillent sur tous les champs, si les hommes utilisent la houe, la faucille et le couteau, les femmes n'utilisent que la houe, et ramassent les épis. Mais au niveau des récoltes, la division sexuelle des récoltes se cristallise autour de deux pôles, le sorgho exclusivement pour les hommes et les pois de terre pour les femmes, les autres cultures se situant entre ces deux pôles.* »

1.1- Le village de Ethiolo

Le village de Ethiolo est situé à l'extrémité du Sénégal oriental à la frontière avec la Guinée Conakry, dans la région de Kédougou (département de Salémata).

Un soir, durant l'un de mes séjours sur le terrain (en décembre 2015), une femme âgée m'a raconté une histoire. Cette histoire parle de la fondation du village et des relations entre les Bassari et les Peuls.

À l'époque les Peuls venaient du Fouta-Djalon⁸ avec les coupes-coupes (machettes), et lorsqu'ils rencontraient les Bassari ils les découpaient en morceaux.

Les Peuls voulaient islamiser les Bassari, mais les Bassari ne voulaient pas. Pour cette raison, les Peuls n'aimaient pas les Bassari et ils voulaient les tuer.

Les femmes peules attaquaient les femmes bassari et les hommes peuls attaquaient les hommes bassari.

Les Peuls criaient de joie lorsqu'ils tuaient les Bassari, en suite ils alignaient les corps morts par terre.

⁸ Le Fouta-Djalon est le massif montagneux situé en Guinée.

Un jour une espèce d'animal très long, semblable à un crocodile, mais ce n'était pas un crocodile, sort de l'eau et se positionne entre les deux rives d'un fleuve, de manière à former une sorte de pont.

Les agressions des Peuls avaient lieu de l'autre côté du fleuve qui arrive du Fouta Djalou.

Les Bassari qui couraient partout pour se sauver, aperçoivent cet espèce de pont et comprennent que le pont est Thiabuthiara, l'esprit de la brousse, qui s'est manifesté sous cette forme pour les aider et pour protéger la brousse. Au cours de cette bataille, même les êtres de la brousse souffraient et mouraient. Thiabuthiara n'était pas content de ça, c'est pour cela qu'il intervint.

Discrètement les Bassari traversent le fleuve grâce à cette espèce de pont. Mais tout d'un coup Thiabuthiara disparaît dans l'eau, et les Bassari qui n'avaient pas encore traversé le fleuve meurent, tués par les Peuls.

Entre-temps les Peuls se rendent compte qu'une partie des Bassari se sont sauvés en traversant le fleuve. Alors ils décident de traverser le fleuve à la nage. Mais dès qu'ils arrivent sur l'autre rive du fleuve, une herbe empoisonnée les pique et leur coupe les pieds en leurs provoquant des hémorragies mortelles. Cette herbe est l'œuvre de Thiabuthiara, l'esprit de la brousse, qui punit de cette manière les Peuls qui continuent à utiliser la violence dans la brousse. La brousse appartient à Thiabuthiara.

Les Peuls, en voyant qu'ils mouraient à cause de cette herbe, décident de ne plus traverser le fleuve pour suivre les Bassari, et ceux qui étaient dans l'eau retournent en arrière.

Deux petits enfants bassari, qui n'avaient pas traversé le fleuve, avaient réussi à se sauver en se cachant derrière un buisson. Mais très vite ils sont découverts et capturés par les Peuls. Ces derniers les traitent comme des esclaves et les exploitent. Ces enfants font tout pour les Peuls : ils vont chercher le bois dans la brousse, ils cuisinent, ils nettoient...

Ces deux garçons s'appelaient Banban (le plus grand) et Iadajete (le plus petit). Un jour en pleine nuit lorsqu'ils dormaient, un esprit leur apparaît sous la forme d'une ombre indéfinie, et leur demande s'ils veulent rentrer chez eux. Cet esprit est Thiabuthiara. Les deux enfants ont peur, mais dès qu'ils comprennent que cet esprit est là pour les aider, ils écoutent attentivement ce qu'il leur dit.

Thiabuthiara, leur dit que le jour après lorsqu'ils iront dans la brousse chercher le bois pour les Peuls, un écureuil leur apparaîtra et leur montrera la route pour rejoindre les autres Bassari.

Le jour après c'est vraiment ceci qui arrive. Un petit écureuil les attend à l'endroit où ils vont prendre le bois et les guide jusqu'à la colline Paté, à l'endroit où les bassari du village de Ethiolo se réunissent pour parler.

Lorsque les deux petits garçons arrivent sur la colline de Paté, le petit écureuil, qui les a guidés jusqu'à là-bas, disparaît. Des hommes bassari qui sont en ce moment entrain de discuter sur la colline les voient arriver, et en croyant que ce sont des Peuls, ils fuient. Mais Banban et Iadajete commencent à crier en disant de ne pas fuir. Les hommes comprennent que ce sont des Bassari, ils cessent de fuir et retournent en arrière.

Les deux enfants rejoignent les hommes et leur racontent ce qui leur est arrivé. Ces derniers écoutent avec attention et ensuite ils les conduisent au village. Lorsque les deux enfants arrivent au village ils sont accueillis par tout le monde avec beaucoup de joie.

Quelque temps après cette histoire, arrive le moment de déplacer le village. Le village d'Ethiolo se déplace sur la colline Paté. Du sommet cette colline on voit mieux arriver les Peuls. Au cours de ce déplacement, un enfant naît et ses parents l'appellent Singetak " celui qui gravit " dans le sens de monter en haut.

Cet enfant sera chef du village de Ethiolo qui jusqu'à présent aura comme symbole la colline gravie pour fuir les Peuls.

Il y aurait beaucoup à dire de ce récit. Je ne retiendrai ici que certains des aspects historiques et culturels qu'il évoque, comme l'invasion peule, la croyance aux esprits, l'interconnexion entre le monde des humains et celui des animaux et végétaux enfin le début de la sédentarisation des villages bassari, en évoquant Singetak Bendya, le " plus grand chef bassari de tous les temps ". Singetak Bendya fut chef de canton vers 1947, après Arsas Bendya (qui avait été nommé en 1937 et avait été chef de canton jusqu'à sa mort en 1947). En 1960, à l'indépendance du Sénégal, les cantons disparaissent et Singetak Bendya est nommé chef coutumier des villages bassari du Sénégal. On dit de lui qu'il était un homme droit, qui ne supportait pas les injustices et qui appréciait les travailleurs. Il était très sévère et il recourait très souvent à la force, mais il était juste. Il a su conduire le pays bassari vers la modernité en dirigeant la construction de la première école de Ethiolo à la fin des années 1960. Tout le monde estime qu'il n'y a plus eu de chef à lui comparable.

L'invasion peule évoquée par cette histoire caractérise l'histoire bassari. D'après les récits des voyageurs qui ont approché les Bassari avant la colonisation, cette population se

trouvait déjà dans cette région (la haute Gambie) avant l'arrivée des Peuls venant de diverses parties de l'Afrique occidentale à une époque qu'on peut situer très approximativement vers le XIIIème siècle. Mais l'histoire de la haute Gambie à cette époque reste mal connue étant donné qu'elle est à l'écart de tous les itinéraires des explorateurs (Georges Roure 1956). Durant le XIXème siècle, les explorateurs qui ont parcouru cette région écrivent à propos des Bassari : « Ils sont un peuple animiste, aux dents limées qui vit de chasse. Ils sont nus et ce sont d'excellents musiciens. Ils paient tribut au chef du Fouta Djallon pour acheter leur indépendance religieuse et le droit de boire le vin de palme, la bière de mil et l'hydromel ». La seconde moitié du XIXème siècle a été pour les Bassari une période de lutte constante avec les Peuls, dont les vieux Bassari qui sont nés à la fin de ce siècle et qui ont vécu la plupart de leur vie au XXème siècle, ont conservé des souvenirs précis et cruels qu'ils ont transmis à leurs fils et à leurs petits fils. Au cours de la guerre avec les Peuls, qui ont tenté par tous les moyens de les islamiser, un grand nombre de Bassari se sont réfugiés chez leurs voisins Coniagui et d'autres périrent. La dernière grande agression peule date des années 1870 où décédèrent près d'un millier de Bassari, brûlés ou asphyxiés dans une grotte où ils s'étaient réfugiés. Tous les Bassari se souviennent de cette triste épopée de leur histoire. Pour ces raisons aujourd'hui encore, entre les Bassari et les Peuls, il y a de la rancune.

La croyance aux esprits est à la base de l'équilibre social bassari. Un chapitre entier de ce travail est consacré à cet argument (le chapitre 3). Ce récit fait mention de Thiabuthiara, l'esprit de la brousse. Dans la brousse cet esprit est omniprésent et omnipotent. Il demeure dans les cours d'eau et en même temps dans les arbres, dans les collines, dans le vent et dans tout ce qui appartient à la brousse, et qui n'est pas en quelque sorte humanisé. Il est considéré le maître des animaux sauvage et le propriétaire de tous les êtres vivants qui habitent la brousse. Il intervient rarement dans les affaires des êtres humains et ses interventions sont toujours très puissantes et d'une certaine façon liées à la protection de la brousse et des êtres qui y vivent.

Dans le récit, le buisson derrière lequel se cachent les deux enfants et le petit écureuil qui les aide à fuir évoquent l'interconnexion entre le monde des humains, celui des animaux et celui des végétaux. L'interconnexion entre ces « trois mondes » est à la base des croyances et de la pensée bassari. La correspondance entre la notion de lignée matrilineaire et la tige d'igname (dont il sera question plus loin dans la section sur la parenté et la résidence) est un exemple de cette interconnexion ; comme c'est le cas pour les prénoms ordinaux de naissance qui renvoient au règne animal.

Un dernier aspect historique évoqué dans cette histoire concerne la sédentarisation des villages bassari, qui remonte au début du XXème siècle et qui coïncide avec la naissance de Singetak. Désormais à partir de ce moment le village de Ethiolo, ainsi que les autres villages bassari, se sédentarise. La colline Paté, qui à l'époque des agressions peules était stratégique pour voir l'ennemi arriver, devient le symbole du village de Ethiolo. Ethiolo se développe autour de cette colline et c'est à son sommet qu'aujourd'hui encore, se tiennent toutes réunions importantes concernant le village et ses habitants.

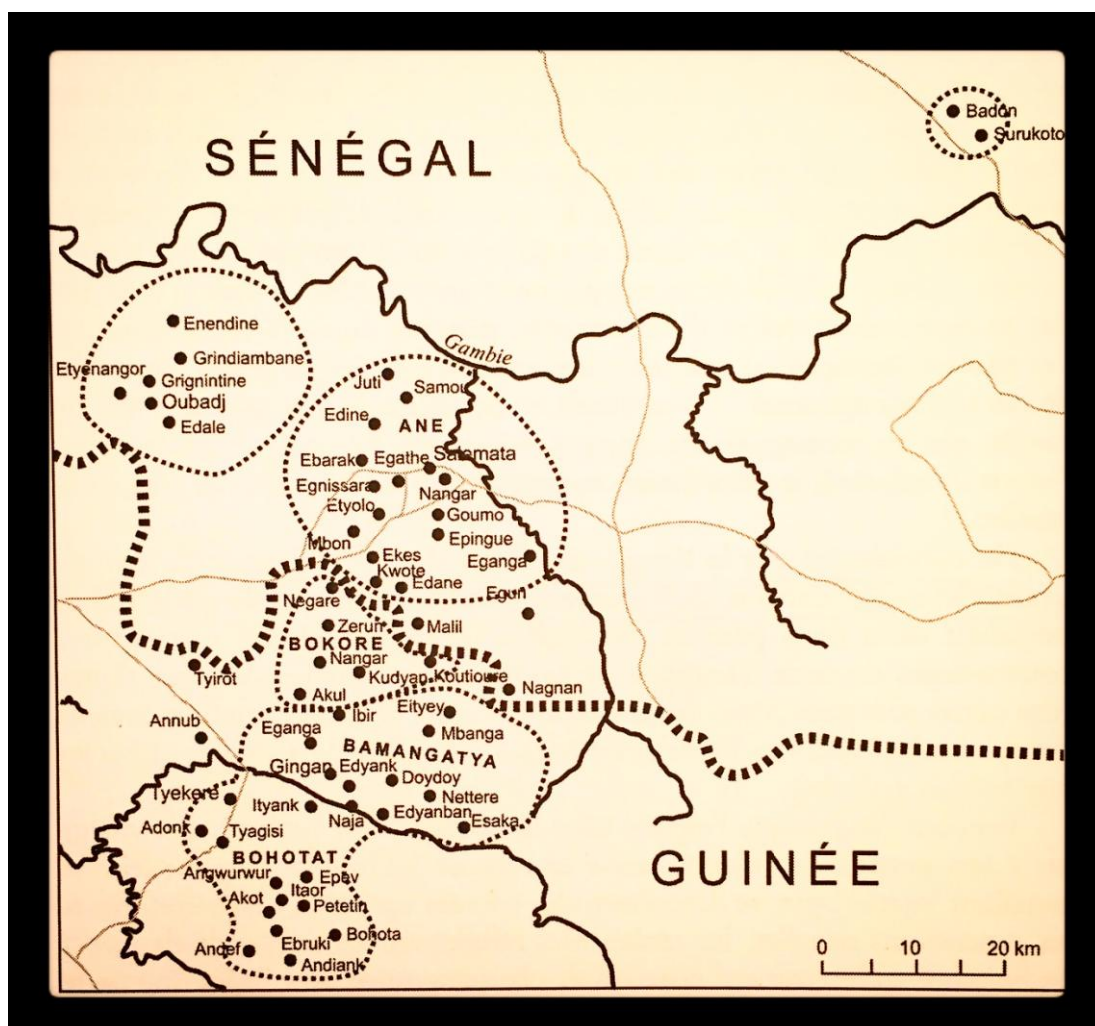


Figure 1 - Carte des villages et regroupement de villages bassari
(d'après Gessain 2006 : 11)

Ethiolo fait partie d'un des groupements de villages bassari (le groupement Ané)⁹. Je trouve appropriée la définition de Gabail (2012 : 20-21) qui définit ces groupements de

⁹ Les groupements de villages sont 5 : 1) le groupement Ané qui regroupe les villages bassari du Sénégal dont fait partie Ethiolo ; 2) le groupement Okalatch qui regroupe les villages bassari du Sénégal situé autour du

villages comme des « *sous-ensembles culturels* », regroupant les villages qui ont des singularités communes, en ce qui concerne le rituel initiatique masculin, le système d'âge, les masques et les initiés. Comme le mentionne bien Gessain (2006 : 13) : « *Ces différences entre groupes de villages constituent pour la société bassari une richesse* » qui favorise la perpétuation des traditions bassari.

Le territoire de Ethiolo, ainsi que l'ensemble du pays bassari, est caractérisé par une alternance de plaines latéritiques et de collines¹⁰, qui sont recouvertes par la savane arborée sud-soudanienne. Les Bassari partagent ce territoire avec des pasteurs peuls installés avec leurs troupeaux dans les bas-fonds depuis désormais une centaine d'années.

Ethiolo est considéré comme la capitale « idéologique » de la partie sénégalaise du pays bassari. L'accès au village de Ethiolo se fait depuis Kédougou par une piste d'environ 95 km, qui est à peu près praticable toute l'année depuis la construction au début des années 1970 des ponts sur les rivières Diakha et Tiokoye. Jusqu'à cette date, ces rivières coupaient la piste en hivernage, les liaisons entre Ethiolo et Kédougou étaient alors réduites à la circulation des piétons (de Montal : 1984 : 20).



Image 1 - Paysage de Ethiolo pendant la saison sèche

village d'Oubagi ; 3) le groupement Bokoré qui regroupe les villages bassari de la Guinée situés au nord, à la frontière avec le Sénégal ; 4) le groupement Bamangatha qui regroupe les villages bassari de Guinée situés au sud du groupement Bamangatha ; 5) le groupement Bohotat qui regroupe les villages bassari de Guinée situés plus au sud.

¹⁰ Dans la plupart des cas les collines dépassent les 200 mètres et atteignent les 350 mètres avec le relief Pâté qui se trouve à Ethiolo.

Ethiolo est le plus gros village bassari du Sénégal oriental d'environ 1.000 habitants, qui s'étend sur 25 km², où sont dispersés actuellement environ 74 " carrés ". Le terme carré est utilisé par les Bassari qui parlent français et par l'administration sénégalaise pour désigner le hameau bassari : un ensemble de cases groupées autour d'une place circulaire (la cour). Ces cases sont construites en pierres de latérite superposées couvertes par un toit en paille.

Les habitants d'un carré constituent une famille étendue, qui constitue une unité économique de production et de consommation. Le nombre de personnes qui habitent un carré varie en fonction du nombre de personnes qui composent la famille étendue, laquelle comprend habituellement : un homme, ses femmes et leurs enfants respectifs. Chaque membre adulte de la famille a une case (l'homme a sa case et ses épouses ont chacune la leur). De plus, le hameau est composé par d'autres cases : une case cuisine, une case grenier et des petites cases où les animaux domestiques passent la nuit (chèvres, moutons et poulets). Auparavant les cases étaient plus petites et les hameaux se déplaçaient périodiquement près des nouveaux champs à cultiver, trop loin des habitations. Désormais avec la diminution de la période de jachère des champs et avec la sédentarisation de l'habitat, les cases deviennent plus grandes. L'opposition brousse/village et l'alternance hivernage/saison sèche si importante pour les Bedik¹¹, comme l'avait remarquablement montré Pierre Smith (1971, 1980, 1984) est moins marquée chez les Bassari, lesquels ont cessé de se déplacer périodiquement près de leurs champs, comme le font encore leurs voisins bedik.



Image 2 - Un hameau de Ethiolo

¹¹ Comme je l'ai mentionné plus haut, les Bedik, comme les Bassari, font partie des populations du bloc ethnolinguistique Tenda.

Le terme local *angwol* désigne l'ensemble du territoire villageois. Le territoire de Ethiolo est divisé en quartiers appelés *andyana*. Comme je l'explique dans le chapitre 2 en parlant du regroupement d'âge masculin des *odug*, le terme *andyana* se forme à partir du verbe *yanéy* qui signifie " cultiver ", et par extension, il désigne un segment territorial composé de différents hameaux qui s'associent pour constituer une unité de production agricole collective basée sur l'entraide des individus qui habitent ce territoire.

Durant mon séjour sur le terrain en 2012 j'ai constaté une augmentation soit des hameaux soit des quartiers de Ethiolo dû à l'accroissement de la population du village (grâce à l'amélioration des soins de santé). Les habitants de Ethiolo qui étaient au début des années 1960 environ 550 (Gessain 2012 : 122), actuellement sont environ 1.000. Les hameaux qui étaient au début des années 1980 environ 45 distribués dans 4 quartiers, actuellement sont environ 74, distribués dans 8 quartiers. Voici les 8 quartiers de Ethiolo, dont les premiers 4 existaient déjà dans les années 1980.

- 1) quartier Opeb : 15 hameaux ;
- 2) quartier Akol : 7 hameaux ;
- 3) quartier Atemar : 22 hameaux ;
- 4) quartier Ebo : 3 hameaux ;
- 5) quartier Andébi : 5 hameaux ;
- 6) quartier Tombin : 9 hameaux ;
- 7) quartier Ekoupe : 4 hameaux ;
- 8) quartier Angop : 9 hameaux.

Dans la mesure où ils ponctuent le territoire villageois, il est important de donner un premier aperçu des lieux de cultes de Ethiolo, où se trouvent les différents autels sacrificiels. Les autels sacrificiels, qui sont fait de quelques pierres rassemblées, sont désignés avec le terme *ékebe* qui signifie " tas de pierres ". Le lieu où ils se trouvent est désigné avec le terme *angueb*. Marie-Paule Ferry parlait de ces autels en ces termes : « *on peut aussi les appeler " sanctuaires " malgré qu'ils ne soient pas bâtis, mais ils sont sacrés et on les prie en déposant un morceau de fer lorsqu'on formule une demande, et lorsque cette prière est accordée, un animal domestique est apporté en remerciements, c'est alors le propriétaire de l'autel qui seul peut sacrifier l'animal* » (Ferry 1991 : 577).

N'importe qui (femmes, hommes, enfants) peut s'adresser directement aux différents autels. Les détenteurs des autels sont toujours considérés des individus puissants, du simple

fait qu'ils maîtrisent la force de l'autel qui leur appartient et savent de quelle manière communiquer avec les esprits qui y résident. Le terme local *alasyan* qui signifie " celui qui fait le sacrifice ", désigne le sacrificateur qui est à la fois le détenteur de l'autel. Cet individu est considéré comme un médiateur qui fait aboutir la parole des êtres humains aux esprits de l'autel, en imprégnant sa salive ou la bière de mil, qu'il a en bouche, des paroles qu'il formule, et en la pulvérisant sur l'autel (" *ékebe* "), où résident les esprits, dont la présence et l'identité se confondent avec celles des pierres. Selon un processus analogue à celui qui régit les *ukin jóola* décrits par Odile Journet (1993 : 19), au fur et à mesure des années et des sacrifices, l'autel, que l'on arrose ici de bière de mil, d'eau et de sang des animaux sacrifiés, s'enrichit des crânes des animaux sacrifiés, ainsi que des instruments rituels (poteries,alebasse de libation et morceaux de fer) de ses détenteurs actuels et de ceux défunts. Ces reliques et ces objets sont en quelque sorte absorbés par l'autel et contribuent à modeler l'identité et la force de l'autel, qui est en constante mutation.

Toute personne peut être détenteur d'un autel, femme, homme ou même enfant. L'important est « qu'il sache le gérer » : sans profiter des esprits qui l'habitent (ces derniers ne doivent être interpellés qu'en cas d'un réel besoin) et sans l'oublier (en lui rendant constamment hommage à travers des offrandes et des libations de bière de mil). Si tel n'est pas le cas, les esprits de l'autel réveilleront la mémoire du détenteur de l'autel en lui infligeant un malheur (une maladie ou une catastrophe comme un incendie).

Les autels sont hérités matrilineairement, par un des neveux utérins de leur détenteur, généralement le neveu le plus discret et intéressé à ce genre de chose. Cependant une personne peut construire toute seule son propre autel sacrificiel. Il en est ainsi pour les autels détenus par les enfants. Pour l'expliquer pratiquement, lorsqu'un enfant malade et ses parents reconnaissent comme responsable du mal l'esprit d'un défunt, l'enfant en question doit construire un autel pour l'esprit qui le rend malade. De cette manière « il fixe » dans l'autel l'esprit du défunt responsable de sa maladie. Selon la tradition, après cette action, l'esprit cessera de le déranger en le rendant malade et si l'enfant aura su s'en occuper, il l'aidera durant toute sa vie. Lorsque cet enfant grandit et vieillit sans subir de graves problèmes de santé, cet autel qui aura si bien protégé son détenteur sera ensuite hérité par un de ses neveux utérins.

Mais les lieux de culte, « lieux exceptés »¹², ne se réduisent pas aux seuls autels sacrificiels érigés à telle ou telle fin. Ainsi, à Ethiolo peut-on en distinguer plusieurs catégories :

- *Atyanditra* : ce terme dérive du verbe *thiand* qui signifie " dépasser " et il est utilisé pour désigner « la croisée des chemins », où se font certains sacrifices liés à la purification et à la protection corporelle. Dans ce lieu il n'y a pas d'autel, les gens s'adressent directement aux « carrefours » pour demander une protection physique des maladies et des dangers que la vie villageoise réserve (pique d'animaux empoisonnés, blessures durant les travaux agricoles ou les excursions dans la brousse pour chasser ou pour récolter le miel, les fruits sauvages ou le bois...). Selon les croyances locales certains lieux de passage, comme les carrefours, aident à repousser les malheurs, comme si les individus qui passent par là chassaient le mal, en le décourageant à s'installer dans ce lieu et par conséquence à affecter la personne qui fait le sacrifice dans ce lieu.



Image 3 - Croisée de chemin *athianditra* où l'on vient de faire un sacrifice

¹² Selon la formule de Stefan Czarnowski, 1923, « Le morcellement de l'étendue et sa limitation par la religion et la magie », Paris, *Les Actes du Vème congrès international d'histoire des religions*.

- *Syahis* : ce terme indique un plateau latéritique, où se trouve un autel sacrificiel qui appartient au matrilineage Bonang. Les membres du matrilineage Bonang (" ceux qui savent "), détiennent et officient sur les autels les plus importants qui concernent la vie et le bien être de la communauté villageoise.

- *Akanyira* : ce terme dérive du terme *ékay* qui signifie " pierre " et il indique un lieu où se trouve une pierre dressée située sur une colline, où se font des importants sacrifices. Cette pierre est un autel sacrificiel détenu par un membre du matrilineage Bonang. Les gens du village s'adressent à cet autel pour résoudre des graves problèmes qu'ils n'ont pas su résoudre autrement.

- *Ambugura* : ce terme signifie " étang ", un lieu avec de l'eau stagnante et il désigne un sanctuaire dédié aux problèmes de fertilité et de maternité qui se trouve dans le territoire du village de M'Bon. Les femmes de Ethiolo y vont surtout quand elles enfreignent un interdit vis-à-vis de l'initiation masculine (j'approfondirai cet argument dans le chapitre 3, dans la section sur les interdits initiatiques).

Le fait que l'autel sacrificiel *Ambugura* se trouve dans le territoire du village de M'Bon, est un témoignage du fait que dans le passé le village de M'Bon était lié aux villages de Ethiolo, d'Ebarak et de Enyissara. Bien que M'Bon effectue actuellement l'initiation séparément des autres villages, les femmes de ces villages continuent à s'adresser à cet autel pour résoudre leurs problèmes. Comme m'explique une femme bassari parlant français : « *Ambugura* est une grosse affaire pour les femmes » même si, au fil du temps, les relations entre le village de M'Bon et les autres villages se sont détériorées, la fonction de cet autel sacrificiel reste toujours la même pour les femmes des autres villages.

Cet autel sacrificiel résout uniquement les problèmes féminins mais le responsable en est un homme. Généralement la femme qui a besoin d'aide lui apporte un coq ou une chèvre, selon la gravité du problème ou de l'infraction commise. Ces animaux sont sacrifiés immédiatement par le responsable qui explique à l'instance la faute commise par la femme. La viande des animaux sacrifiés est consommée sur place, après avoir été grillée par une femme, la collaboratrice du responsable de l'autel mais cette femme n'a pas le droit de la manger ni de la goûter. Si une femme consomme cette viande, elle risque de tomber malade et de mourir rapidement, il en est de même pour les hommes qui ne sont pas concernés. Seul le responsable de l'autel et ses assistants hommes ont le droit de manger les animaux sacrifiés et s'ils ne consomment pas la totalité de la viande, ils la conservent sur un arbre pour la manger les jours suivants. Quiconque la voit, en passant près de cet arbre, doit faire semblant de rien

et continuer son chemin. Il s'agit d'une « viande avec du pouvoir », qui peut atteindre à la santé des personnes qui la consomment et causer rapidement leur mort.

- Angotyi : ce terme désigne deux types d'autels : 1) les autels sacrificiels de la famille, ceux qui gouvernent la santé, la fécondité, la richesse, les voyages, et tout ce qui peut arriver de bon et de mauvais aux membres de la famille ; 2) les autels sacrificiels personnels, ceux qui concernent la santé d'une personne (dont il a été question plus haut lorsque j'ai parlé des autels détenus par les enfants). Les autels *angotyi* sont des petits tas de pierres, le plus souvent situés à gauche (parfois à droite) de la porte de la case du propriétaire de l'autel. Entre les pierres de ces autels on voit souvent plantés des petits bâtons qui représentent les esprits des ancêtres défunts à qui l'autel est dédié. Les têtes des animaux périodiquement sacrifiés, à la mémoire des parents défunts, sont généralement accrochées à un pieu en bois planté à côté de l'autel. Dans chaque hameau il peut y avoir un autel ou plusieurs.



Image 4 - Une femme âgée fait un sacrifice à l'autel familial *angotyi*

1.2- Parenté et résidence

La société bassari est une société matrilineaire. Un individu reçoit de sa mère son nom ainsi que les prérogatives qui lui sont liées. Monique Gessain et Marie-Paule Ferry ont noté une correspondance entre la notion de lignée matrilineaire bassari et la tige d'igname. Pour l'expliquer plus précisément, Ferry (1973 : 9) a noté que la lignée matrilineaire en bassari est désignée par un terme " *aneng* " qui dérive du même radical que celui qui désigne la tige d'igname " *leng* ". Monique Gessain (1978 : 191-192) remarque que : « la tige issue des ignames comestibles, plantes sauvages récoltées plutôt par les femmes, qui souplement s'enroule à un arbre en cachant sous terre ses tubercules, offre l'image de la filiation par la mère si difficile à suivre quand celle-ci se déplace de territoire en territoire, de mari en mari, telle la tige d'igname qui s'enroule de branche en branche et se reproduit par bouture poussant à partir de la racine de la même plante »¹³. Gessain remarque encore que : « les Bedik, qui comme les Bassari sont Tenda mais patrilineaires, donnent à la lignée patrilineaire un nom qui dérive du radical qui désigne la tige de mil, plantes comestibles cultivées plutôt par les hommes, dont on mange les grains aériens (cela peut en quelque sorte rappeler la reproduction sexuée) ». En revanche chez les Bassari la lignée patrilineaire, qui a moins d'importance que la matrilineaire, est désignée avec le terme *ruwis*. Ce terme désigne le rapport de parenté qu'un individu a avec la lignée du père : on est *ruwis* de, c'est à dire « fils de ... » suit le nom de la lignée du père (Ferry 1974 : 616, et Ferry 1991 : 485).

Ces constatations de Gessain et Ferry me semblent tout à fait appropriées pour introduire la question de la parenté. Les Bassari peuvent être considérés comme un groupe endogame divisé en matrilignages exogames. À Ethiolo les matrilignages sont au nombre de 7 : Bangar, Bendya, Bianquinche, Bidyar, Biyes, Bonang, Boubane. Tout ceux qui portent le même nom sont théoriquement apparentés et n'ont pas le droit de se marier. Cependant, dans le cas des matrilignages étendus, il se peut que les époux appartiennent au même matrilignage (j'approfondirai cet argument dans la section qui suit sur le mariage à Ethiolo).

La parenté bassari est de type *crow* dysharmonique (Françoise Héritier 1981 : 20) : la filiation est matrilineaire et la résidence virilocale. Le nom de lignée est transmis par la mère à ses enfants ; mère et enfants sont donc d'un lignage différent de celui du père. La chefferie

¹³ Annette Weiner (1983 : 227) a constaté une telle similitude dans la société trobriandaise où : « *Le mouvement des femmes et des ignames vers le lieu de résidence des hommes à l'occasion du mariage permet de supposer l'existence d'une association symbolique entre les femmes et les ignames. Les ignames se reproduisent d'elles-mêmes comme les femmes sont censées le faire ; mais elles ont besoin d'être cultivées, comme le fœtus doit être façonné par l'homme.* »

et les biens sont transmis de l'oncle au neveu utérin mais la résidence est virilocale, on vit avec la mère chez le père. Cependant, comme je l'explique ci-après, soit la transmission des noms soit la transmission des biens et de la chefferie ont subi une évolution.

En effet, au fil du temps les lignées matrilineaires traditionnelles ont subi le forçage patrilinéaire des lois administratives sénégalaises. Lesquelles, à partir des années 1980, ont introduit l'obligation pour les Bassari de posséder une carte d'identité dès qu'ils quittent le village. À partir de ce moment on voit apparaître chez les migrants bassari un abandon « forcé » de la transmission du nom matrilineaire. La transmission du nom patrilinéaire est devenue la règle pour tous les Bassari titulaires d'une carte d'identité, même pour ceux résidant au village. Encore aujourd'hui les femmes bassari ressentent ceci comme une frustration. Cependant les bassari ont su « contourner cette obligation » de manière « matrilineaire ». Pour l'expliquer pratiquement dans la vie quotidienne lorsque quelqu'un se présente, il le fait en indiquant son nom patrilinéaire mais aussi en disant qu'il est fils ou fille de telle femme. Ou encore lorsqu'on parle d'une personne qui n'est pas présente, dans la majorité des cas, on dit qu'elle est née de telle femme de tel matrilignage. Malgré l'abandon « forcé » de la transmission du nom matrilineaire, les Bassari ont su continuer à valoriser l'importance du matrilignage. Je me demande toutefois jusqu'à quand cela sera possible ? La difficulté vaut surtout pour les Bassari qui vivent en ville et ont plus souvent affaire avec les services administratifs qui se moquent de leur matronyme et de l'importance que le matrilignage a pour un Bassari.

Comme pour la transmission des noms, la transmission du patrimoine et de la chefferie évolue. La coutume veut que, par l'intermédiaire de sa mère, un individu reçoive de son oncle utérin les biens et les pouvoirs que les hommes peuvent posséder et exercer. Mais là encore, le patrilignage a pris la place du matrilignage : l'héritage traditionnel d'oncle à neveu utérin tend à évoluer vers une tendance de père à fils.

Les hommes veulent de plus en plus transmettre après leur mort leurs biens à leurs fils, qui normalement vit près d'eux et non plus à leurs neveux utérins, qui généralement vivent plus loin, voire dans un autre village. Le bétail et les champs sans rotation ni jachère (les terres des bas-fonds, qui sont de plus petites surface, où l'on cultive le plus souvent du riz, du maïs, du manioc, de la patate douce, du tabac...) représentent le patrimoine héréditaire. L'héritage des biens d'une femme, n'est pas soumis à des règles strictes comme celui d'un homme. En général, comme l'explique bien de Montal (1984 : 187) l'héritage d'une femme va à ses frères et sœurs, mais si ses filles sont grandes, ses biens pourront rester chez ces dernières. Les biens d'une femme consistent généralement en bétail et animaux domestiques (poules, chèvres, moutons).

Quant à la succession du pouvoir, les fils de chef revendiquent de plus en plus pour eux la chefferie, alors qu'auparavant c'était toujours un neveu utérin qui remplaçait le chef décédé, venant même parfois d'un autre village¹⁴. La situation actuelle à Ethiole en est la preuve. Depuis deux mandats la chefferie n'a plus été transmise au neveu utérin du chef, mais à un de ces fils. Cette évolution en faveur du patrilignage a eu lieu non sans les critiques des individus plus conservateurs. Lesquels n'ont jamais reconnu le chef depuis que cette charge a été héritée patrilinéairement. Leur mécontentement a conduit à l'élection d'un deuxième chef. Ce dernier a été choisi parmi les neveux utérins de l'ancien chef, qui était au pouvoir avant le passage de la chefferie du matrilineage au patrilignage. Cette situation a entraîné la division du village en deux parties : d'un côté les partisans du « chef fils de l'ancien chef » (ils sont plus nombreux), de l'autre côté les partisans du « chef neveu de l'ancien chef » (moins nombreux). L'administration sénégalaise en reconnaissant comme chef le « fils de l'ancien chef » favorise, encore une fois le patrilignage.

Les diatribes entre les partisans des deux chefs ont toujours été nombreuses, mais elles ne se sont jamais trop intensifiées, peut-être du fait du tempérament généralement calme et posé des Bassari, ou peut-être du fait de la faible autorité conférée au chef de village. Ce dernier est essentiellement un représentant et un porte-parole des différents groupes qui composent la structure sociale, son pouvoir décisionnel est relatif et dépend des décisions de la collectivité (j'approfondirai cet argument dans le chapitre 3). Cependant une conséquence de la situation de « double chefferie » a été l'accroissement du déroulement de certaines cérémonies traditionnelles. Pour l'expliquer autrement, certaines cérémonies annuelles (comme c'est le cas de la cérémonie *ofélar* qui consacre la fin des cultures), se déroulent deux fois : une fois chez le chef fils de l'ancien chef et une fois chez le chef neveu de l'ancien chef. Ce qui est curieux c'est que les deux groupes de partisans et les deux chefs participent aux deux cérémonies sans aucune rancœur, comme les Bassari savent le faire, avec le but de s'amuser et de se confronter sur les problèmes du village au moment où la bière est distribuée et consommée par tous les présents¹⁵.

Contrairement à l'évolution actuelle subie par la transmission des noms, des biens et de la chefferie, la résidence de type virilocal et l'habitat dispersé continuent à caractériser la vie bassari. Avec le mariage la femme se déplace chez son époux où elle résidera avec ses enfants

¹⁴ Le neveu utérin prédestiné à devenir chef est généralement le plus âgé, mais si un de ses cadets manifeste de meilleures dispositions personnelles (la patience, la calme, l'équilibre...) peut être désigné à la place du neveu plus âgé.

¹⁵ Le moment de la distribution et de la consommation de la bière représente pour les villageois un moment important de discussion et de confrontation.

dans une situation caractérisée par la dysharmonie. Chaque famille occupe un hameau et les hameaux se répartissent sur l'ensemble du territoire à une distance variable l'un de l'autre. Si certains hameaux sont à quelques minutes de marche à pieds les uns des autres, d'autres sont situés à plusieurs kilomètres de distance. Généralement les hameaux plus proches sont « apparentés patrilinéairement ». Pour l'expliquer pratiquement, un père de famille cherche toujours à retenir près de lui un ou plusieurs fils, lesquels lorsqu'ils se marient résident dans un hameau situé près du sien (de celui du père). Pour ce motif dans la grande majorité des cas, les hameaux voisins sont habités par les fils adultes et mariés d'un individu âgé, lesquels à leur tour chercheront à retenir près d'eux leurs fils.

1.3- Le mariage à Ethiolo

Le mariage est la cérémonie la plus importante dans la vie d'une femme bassari. Cette cérémonie marque une rupture, un changement de statut, qui conduit la jeune fille vers son état de femme qu'elle atteindra pleinement à la naissance de son premier enfant, comme l'explique bien Ferry dans l'article où elle compare le mariage des femmes et l'initiation des hommes chez les Bassari et les Bedik du Sénégal oriental (1985 (b) : 75) : « *le mariage se déroule surtout de nuit et l'initiation de jour ; le mariage se présente comme un déplacement de la jeune mariée depuis chez son père jusque chez son mari, déplacement auquel participent hommes et femmes ; l'initiation est d'abord l'enlèvement des garçons vers la brousse auquel ne prennent part que les hommes et les masques. Malgré ces dissemblances les hommes affirment, par un raccourci saisissant, que le mariage est l'initiation des femmes. Chez les Bedik comme chez les Beliyan, mariage ou initiation marquent une rupture, un changement de statut [...]* ». Toujours dans le même article, l'auteur en examinant les caractéristiques de ces deux rituels (le mariage et l'initiation), les définit comme dissymétriques et complémentaires économiquement (Ferry 1985 (b) : 77). Comme l'a montré de Montal (1984) dans sa thèse sur l'anthropologie économique des Bassari du Sénégal oriental : « *ce qu'apporte un mariage par la dot couvre à peu près les frais d'une initiation* ».

Le mariage bassari est encore aujourd'hui, dans la majorité des cas, caractérisé par l'exogamie du matrilineage des deux époux tout en étant localement endogame. Autrement dit, il a lieu entre deux individus qui appartiennent à deux matrilineages différents qui

résident dans le même village, ou dans deux villages voisins. Cependant, dans le cas des matrilineages étendus, il se peut que les époux appartiennent au même matrilineage, comme l'avait bien constaté Gessain (1981/1982 : 636) : « *Les membres de matrilineages [...] étendus ne se considèrent pas comme parents et l'exogamie est plus souvent pratiquée par les femmes appartenant aux matrilineages qui comprennent le moins d'individus : moins un matrilineage est étendu, plus une femme a de chance de trouver un mari parmi les matrilineages autres que le sien* ». À cette constatation nous pouvons en ajouter une autre, faite toujours par Gessain quelques années auparavant (1963 : 124, 204). En étudiant les mariages bassari par rapport au lieu de naissance des conjoints (la distance géographique entre époux), Gessain parle d'une sorte de « *loi d'éloignement, nominale ou géographique* » qui prévoit que mari et femme devrait appartenir à des matrilineages différents lorsqu'ils sont du même village, et vice-versa que mari et femme pourrait appartenir au même matrilineage lorsqu'ils sont de villages différents.

Une autre spécificité du mariage bassari, qui s'est maintenue au cours du temps, concerne le fait que le mariage continu à s'inscrire à l'intérieur de règles coutumières, reproduisant un lien matrimonial préférentiel entre sujets membres des échelons d'âge autorisés à s'épouser. Selon la tradition les liens matrimoniaux préférentiels sont de deux types : ceux entre un homme et une femme membres tous deux du même échelon d'âge ; et ceux entre un homme et une femme membre, cette dernière, de l'échelon d'âge supérieur à celui de l'homme. Dans le premier cas la femme est biologiquement plus jeune de l'homme, étant donné que les femmes sont plus jeunes d'environ six ans que les hommes membres du même échelon d'âge. Par contre dans le deuxième cas, la femme a environ le même âge biologique de l'homme, étant donné que les femmes ont le même âge biologique des hommes membres de l'échelon d'âge inférieur¹⁶. Cependant les exceptions ne sont pas rares : il peut se faire qu'un homme se marie avec une femme plus âgée, d'environ six ans de plus que lui ou plus ; ou au contraire avec une femme plus jeune, d'environ six ans de moins que lui ou plus. La première exception est plus fréquente, et concerne dans la plupart des cas des hommes qui ont toujours vécu au village et qui épousent comme deuxième ou troisième femme une veuve. En revanche la deuxième exception est moins fréquente et elle concerne le plus souvent des hommes immigrés qui épousent comme première femme une femme beaucoup plus jeune qu'eux. Cette deuxième exception est due au fait que les jeunes hommes qui quittent le village pour une longue période, se marient généralement plus tard de ceux qui restent au village, et

¹⁶ Voir la morphologie du système d'âge bassari dans le chapitre 2.

lorsqu'ils retournent au village pour se marier, les femmes avec lesquelles ils ont un lien matrimonial préférentiel sont dans la quasi-totalité des cas déjà mariées.

Ces exceptions d'une part défavorisent les liens matrimoniaux préférentiels, de l'autre côté préservent l'endogamie qui continue à caractériser le mariage bassari. Pour le dire plus pratiquement, durant un de mes séjours sur le terrain, en mai 2012, j'ai conversé avec plusieurs jeunes hommes de Ethiolo, immigrés à Dakar pour poursuivre leurs études, lesquels m'ont fait comprendre qu'ils étaient conscients du fait que leur « parcours migratoire » allait en quelque sorte retarder leur mariage, et diminuer leur possibilité d'épouser une femme avec laquelle ils ont un lien matrimonial préférentiel. Cependant ils ont tous exprimé le souhait de vouloir retourner au village pour se marier avec une femme de Ethiolo, même en dehors des liens matrimoniaux préférentiels. Toutefois, au cours de mon dernier séjour sur le terrain, en janvier 2017, j'ai constaté une augmentation des liens matrimoniaux préférentiels, parmi les jeunes hommes bassari émigrés en ville pour poursuivre leurs études. En parlant avec ces derniers, de leur projet migratoire et de leur vie de couple, tous me disent la même chose : « la diffusion des panneaux solaire à Ethiolo a facilité la possibilité de charger les téléphones portables, lesquels se sont rapidement répandus au cours de ces dernières années, en aidant les émigrés à garder des liens forts avec leurs familles et avec leurs fiancées ». Ils me disent aussi que : « autrefois le retour au village pouvait dévoiler des mauvaises surprises, comme celle de trouver ta fiancée enceinte ou mariée avec un autre homme. Actuellement la possibilité de communiquer plus facilement a atténué ce risque ». En l'occurrence la diffusion des portables contribue paradoxalement à préserver au fil du temps les liens matrimoniaux préférentiels.

Après cette parenthèse sur les spécificités du mariage bassari, j'analyse ci-après les différentes étapes du mariage « ordinaire » à Ethiolo. Je définis ce mariage « ordinaire » pour le distinguer du mariage d'une fille « confiée à la protection des masques et des femmes ». Ce dernier genre de mariage est plus rare et il concerne uniquement les jeunes femmes qui, durant leur enfance, ont été confiées à la protection des masques et des femmes en raison de leurs problèmes de santé (cf. chapitre 3).

Durant mon séjour sur le terrain en janvier 2016, j'ai assisté à la « négociation matrimoniale » entreprise par un de mes cousins maternels, laquelle m'a permis de voir de près comment se déroule le mariage à Ethiolo. Le mariage bassari demande un long temps de préparation et il se caractérise par plusieurs étapes : les fiançailles, l'acquittement de la dot, le mariage. Je décris ci-après ces différentes étapes, qui engagent aux mêmes moments les femmes et les hommes de manière différente.

- **Les fiançailles** : on pourrait les définir comme l'étape initiale, qui officialise une relation entre deux individus avant le mariage. Traditionnellement chez les Bassari, les fiançailles avaient lieu entre enfants, comme le décrivait Odile Reveyrand-Coulon (2001 : 111) : *« Traditionnellement se faisaient des mariages d'enfants ou même avant leur naissance : une mère supposée enceinte d'un garçon s'adressait aux parents d'un bébé fille et si l'accord était scellé on attaché un bracelet au poignet de l'enfant, et la mère de celle-ci recevait deux bandes de coton ainsi qu'une petite calebasse pour puiser. Ce type de mariage dit en langue beliyen "à la demande", est devenu rare, parce-que les jeunes filles refusent plus tard le garçon ainsi choisi ! Les parents savent désormais que leurs enfants s'opposeront à un tel engagement »*. Si dans le passé, les fiançailles entre enfants anticipaient leur mariage en âge adulte, actuellement cette « alliance à la demande » devient une possibilité. Pour le dire plus précisément environ avant les années 1970, la presque totalité des mariages avaient lieu à la suite des fiançailles des jeunes filles et des jeunes garçons « engagés » depuis leur naissance. Avec le temps les fiançailles entre enfants sont devenues de plus en plus rares. Une femme m'explique qu'a été déterminant pour la diminution de cette pratique le fait que, au fil du temps le nombre de jeunes fiancés qui ne se mariaient pas augmentait et les parents des filles qui n'épousaient pas leurs fiancés commençaient à être fatigués de devoir restituer les cadeaux que le jeune garçon, (le fiancé de leur fille), leur avait offerts (perles, bandes de coton, tissus...) dans la perspective d'épouser leur fille. Comme le mentionne bien N'Dong (2010 : 53) : *« dans le cas ou la jeune fille décide de ne pas se marier avec son fiancé, ses parents devront rendre les cadeaux qu'ils auront reçus du fiancé »*.

Les rares fois où ce type de fiançailles « à la demande » se produit encore, il engage la fille et le garçon dans un rapport de réciprocité de faveurs, qui caractérise leur jeunesse : lorsque la fille et le garçon atteignent l'âge de participer aux corvées de travail collectif¹⁷, ils fournissent des prestations de travail en « extras » à leurs hypothétiques futurs beaux-parents. Pour le dire pratiquement, le garçon doit de temps en temps aller travailler dans les champs des parents de sa fiancée et leur faire des cadeaux, comme leur offrir une partie du gibier qu'il chasse, des perles, des bandes de coton, des tissus... La fille de son côté doit de temps en temps aller piler le mil ou d'autres céréales chez les parents de son fiancé. La fille et le garçon « engagés » depuis leur enfance sont considérés des fiancés. Cependant cette « alliance à la demande » ne détermine pas un mariage absolu entre les deux jeunes, mais une priorité. Autrement dit, si un des deux jeunes n'est pas d'accord pour se marier avec son (sa) fiancé(e), le mariage n'aura pas lieu. Par contre si les deux jeunes acceptent de se marier, leur

¹⁷ Lorsqu'ils ont environ 14/15 ans.

intégration dans les respectives belles-familles sera plus facile et immédiate, vu qu'ils entretiennent un rapport privilégié depuis leur enfance, basé sur la réciprocité de services et de cadeaux envers leurs respectifs beaux-parents. Dans ce sens il existe une sorte de « priorité réciproque » entre les deux individus en question.

La plupart des fiançailles qui ont lieu actuellement se font entre deux individus adultes. Par conséquent la période qui s'écoule entre le début des fiançailles et le mariage s'est réduite par rapport au passé (lorsque la plupart des fiançailles avaient lieu entre enfants). Cependant, qu'il s'agisse de fiançailles entre deux enfants ou de fiançailles entre deux adultes, aucune obligation et aucune exclusivité caractérise le rapport entre fiancés. Autrement dit, les fiançailles ne prévoient pas une exclusivité des rapports entre fiancés. Chacun d'eux continuent de vivre normalement sa sexualité, sans aucune obligation à l'égard de son fiancé, la jeune fille comme le jeune garçon peuvent avoir d'autres partenaires et décider d'entretenir de temps en temps des rapports sexuels entre eux.

Autrefois comme aujourd'hui, la situation des femmes bassari a toujours été caractérisée par beaucoup de liberté tant avant qu'après le mariage. Le consentement de la femme au mariage est toujours nécessaire. Avant le mariage cette dernière peut à n'importe quel moment changer d'avis, sans être critiquée ou condamnée pour sa décision. Cette grande liberté des femmes bassari avait été déjà remarqué par Delacour au début du XXème siècle (1912, 1913) : « Le mari n'abuse généralement pas de son autorité. La femme marié sait souvent prendre une réelle influence sur son mari, qui se garde bien de la maltraiter, sachant que, si sa femme se trouve mal chez lui, il ne pourra pas la retenir de force » (Gessain 1960 : 38).

Les hommes bassari sont libres d'épouser plusieurs femmes. Cette pratique de la polygynie est augmentée suite à la sédentarisation de l'habitat. Cependant il s'agit d'une petite polygamie, qui dans la plupart des cas concerne un homme épousé avec deux femmes. Les cas où l'homme a plus que deux épouses sont fréquemment dus au lévirat. La troisième épouse d'un homme est souvent une femme « héritée » de l'un de ses frères de même mère ou d'un de ses neveux utérins décédés.

- **L'acquittement de la dot** : on pourrait la définir comme la phase intermédiaire entre les fiançailles et le mariage. Cette phase, caractérisée par une « négociation matrimoniale », suit une procédure précise.

Lorsqu'une fille et un garçon ont l'intention de se marier, le futur époux doit réunir la dot, la compensation matrimoniale qu'il doit offrir aux parents de sa future épouse. Les

Bassari utilisent le terme *napulin* pour désigner cet ensemble de biens que le futur époux apporte à ses futurs beaux parents, lesquels en contrepartie accepteront que leur fille aille vivre chez ce dernier.

Au moment où le futur époux est parvenu à mettre de côté les biens qu'il suppose être ceux que les parents de sa future épouse attendent comme dot, il choisit entre ses amis de confiance celui qui a le plus de bagout et il lui demande de l'accompagner chez ses futurs beaux parents. L'ami du futur époux doit savoir bien parler parce qu'il est chargé de parler à la place de ce dernier.

Le jour fixé le futur époux et son ami se rendent chez les parents de la future épouse. Ici, après avoir salué tous les présents, le futur époux laisse parler son ami, et reste silencieux pour toute la durée de la visite. L'ami parle avec les parents de la future épouse de son ami en première personne, comme si c'était lui qui voulait épouser leur fille. Voici ce qu'ils se disent :

- L'ami dit aux parents de la fille : « *Gui tohin deunin ikmi, ga kmé waten, ga kemé gioun ro* », " Je suis avec votre fille, on se voit, c'est pour ce motif que je suis venu là ".

- La mère de la fille répond : « *Awa, endi endmanevo, itoh bahik* », " D'accord, mais ce n'est que l'apparence physique, elle est encore un enfant " (autrement dit, l'apparence physique de la fille la fait apparaître plus âgée).

- L'ami répond en disant : « *A woul woulkmé gr ga égiankmé, ala kgiouna bakei bango* », " J'ai compris ce que vous dites, ces jours-ci quelqu'un viendra vous rendre visite ".

Durant cette conversation, le futur époux ne parle jamais, il écoute en silence ce dialogue entre les parents de sa future épouse. Les parents de la future épouse « jouent le jeu », et s'adressent uniquement à l'ami du futur époux.

Si par hasard la mère de la future épouse est décédée, c'est une des sœurs de celle-ci qui prend sa place. Par contre si le père de la future épouse est décédé, c'est l'homme qui a hérité de sa mère, qui le remplace.

Quelques jours après la visite du futur époux avec son ami, la tante paternelle du futur époux (la plus âgée entre les tantes paternelles) se rend seule chez les parents de la future épouse pour parler de l'intérêt de son neveu à l'égard de leur fille. À partir de ce moment, commence une sorte de « négociation matrimoniale », qui implique directement certaines personnes, et indirectement d'autres. Comme nous le verrons ci-après, les personnes impliquées directement continuent à être celles qu'ils l'ont été jusqu'à présent : la mère et le père de la future épouse, l'ami de confiance du futur époux, la tante paternelle du futur époux. À celles-ci s'ajoute l'oncle maternel du futur époux. Par contre les personnes impliquées indirectement sont paradoxalement celles qui sont le plus directement concernées : le futur

époux et la future épouse. Si le futur époux assiste au moins à la première conversation entre les parents de la future épouse et son ami, la future épouse n'est jamais présente lorsqu'on parle de son mariage. Comme on m'explique : « la négociation matrimoniale est une affaire entre les porte-paroles du futur époux (la tante paternelle et l'ami de confiance de ce dernier) et les parents de la future épouse, les personnes directement concernées ont un rôle secondaire ». Voici ce que la tante paternelle du futur époux et les parents de la future épouse se disent dans cette circonstance :

- La tante paternelle du futur époux : « *Ga kno waten itoh-indamen ga ko giund ro ?* » : " De temps en temps vous voyez mon fils venir ici ? ".

- Les parents de la future épouse : « *Ioi, aye kmo watend ga ko giound ro* » : " Oui on le voit venir ici de temps en temps ".

- La tante paternelle du futur époux : « *Endnaw endeunen yandikbo en bo il, mo mla gr ndébi* » : " C'est parce que votre fille nous intéresse, et on voudrait l'amener chez nous ".

- Les parents de la future épouse : « *Mi egian wa père...* » : " On en parle d'abord... ".

En répondant de cette manière, les parents de la fille invitent la tante paternelle du futur époux à revenir leur rendre visite une semaine plus tard. Pendant ce temps, ils avertissent les autres parents (maternels et paternels de leur fille : les tantes, les oncles, les grands-parents, les cousins) de la proposition matrimoniale qu'ils ont reçue pour leur fille.

Une semaine plus tard, la tante paternelle du futur époux retourne rendre visite aux parents de la future épouse, pour savoir ce qu'ils pensent de la proposition matrimoniale. Si les parents de la fille n'approuvent pas cette union, le mariage n'aura pas lieu. Mais dans la majorité des cas les parents respectent la volonté de leur fille, et si cette dernière est prête à se marier, la « négociation matrimoniale » continue de la manière suivante :

- La tante paternelle du futur époux : « *Napulin yandikbo mi nang ba yougouwéh* » : " je voudrais savoir quelle est la valeur de la dot ".

- Les parents de la future épouse : « *Namana né égiané end napulin, ombambon yandikbo end bo il péré* » : " Avant de parler de la dot, il faut donner *ombambon* ".

On m'explique que le terme *ombambon*, qui signifie " noix de cola ", est utilisé en l'occurrence de manière symbolique pour désigner une avance d'argent, que le futur époux doit offrir aux parents de la future épouse avant l'acquittement de la dot. Le montant de cette avance d'argent est établi arbitrairement par les parents de la future épouse, et il varie entre 10.000 Franc CFA et 20.000 Franc CFA. Au contraire le montant de la dot (dont il sera

question ci-après), suit des règles précises, qui dépendent de l'ascendance matrilineaire de l'épouse.

Dans le passé, aucune avance d'argent n'était offerte par le futur époux aux parents de la future épouse. Mais environ depuis les années 1970, l'influence des Peuls qui partagent le même territoire et qui utilisent la noix de cola pour différents genres de négociations, a fait que les Bassari ont adopté le terme *ombambon* pour désigner cette avance d'argent.

Lorsque le futur époux dispose de l'*ombambon*, il demande à sa tante paternelle ou à son ami de confiance (ses porte-parole) d'apporter l'argent chez les parents de sa future épouse. En cette circonstance, les parents de la future épouse communiquent au porte-parole du futur époux le montant de la dot (*napulin*).

Le terme bassari *napulin* désigne la dot, qui est toujours évaluée en chèvres. Cependant actuellement la dot est de plus en plus fréquemment payée en partie en argent et en partie en chèvres. Une chèvre est évaluée en fonction de ses dimensions, entre 20.000 Franc CFA et 30.000 Franc CFA. Le nombre de chèvres qu'un homme doit payer pour marier une femme dépend du matrilineage d'appartenance de la femme, et plus précisément il équivaut au nombre de chèvres que le père de la future épouse a dû payer pour épouser la mère de celle-ci. Pour cette raison le montant de la dot varie selon le matrilineage d'appartenance et à chaque matrilineage correspond un nombre précis de chèvres.

Voici le nombre de chèvres correspondant à chaque matrilineage :

- Matrilineage Bonang : 10 chèvres.
- Matrilineage Boubane : 8 chèvres.
- Matrilineage Bangar : 6 chèvres.
- Matrilineage Bendya : 6 chèvres.
- Matrilineage Bianquinche : 6 chèvres.
- Matrilineage Bidyar : 6 chèvres.
- Matrilineage Biyès : 6 chèvres.

Ce nombre peut augmenter d'une ou deux chèvres lorsqu'il s'agit d'une fille qui a eu des sérieux problèmes de santé pendant son enfance. C'est le cas des enfants qui ont été « confiés à la protection des masques et des femmes », dont il sera question dans le chapitre 3.

Le futur époux n'a pas le droit de demander une réduction de la dot, malgré cela s'il n'a pas la possibilité d'acquitter entièrement et immédiatement la dot, il le fera plus tard. Le mariage aura lieu uniquement lorsqu'il aura tout payé.

Au moment où le futur époux dispose de toute la dot, il demande à son oncle maternel et à son ami de confiance (toujours le même) d'apporter la dot à ses futurs beaux-parents. Ces deux individus se mettent d'accord pour partir ensemble, pendant que le futur époux attend chez lui, impatient.

Une fois que les parents de la future épouse reçoivent la dot, ils la répartissent entre les membres de la famille. Cette répartition suit des règles précises et concerne surtout la famille matrilineaire de la future épouse, au détriment de la patrilinéaire.

- L'oncle utérin a droit à un caprin, le plus gros, qu'on désigne avec l'expression : « *obéthi end anyu* », qui signifie : " le caprin de l'oncle ".

- La mère a droit à deux caprins, qu'on désigne avec l'expression : « *obéthi or édent* », qui signifie : " les caprins du porte bébé ", en souvenir des deux épaules de la mère de l'épouse qui ont porté sur le dos cette dernière durant son enfance. Ces deux chèvres sont offertes par la mère de la fille à une de ses sœurs, une tante utérine de la future épouse. À son tour, la mère de l'épouse recevra les deux caprins destinés à une de ses sœurs, pour la dot de sa fille. Pour le dire plus précisément, il se produit une sorte d'échange entre la mère de la future épouse et ses sœurs. Cet échange ne suit pas des règles précises applicables de la même façon à tous les matrilignages, cependant le but est commun : que toutes les femmes membres du même matrilignage de la future épouse et que cette dernière désigne avec le terme *nema*, qui signifie en même temps " mère et tante ", profitent à tour de rôle et équitablement de la dot de « leurs filles »¹⁸. Cet « échange de caprins » entre la mère de l'épouse et ses sœurs, contribue à fortifier les liens entre femmes du même matrilignage qui ne vivent plus ensemble.

- Au père de la future épouse reste le reste de la dot. Cette quantité de biens qui vont au père, changent d'une famille à l'autre, étant donné que le montant de la dot dépend du matrilignage d'appartenance de la future épouse.

- **Le mariage** : Généralement une semaine après l'acquittement de la dot se déroule le mariage¹⁹. L'ami de confiance du futur époux (qui continue à jouer un rôle important dans la « négociation matrimoniale ») et une tante du futur époux (qui peut être indifféremment une

¹⁸ Comme pour le terme *nema*, qui désigne en même temps la mère et la tante, le terme *abiwun* désigne en même temps la fille et la nièce.

¹⁹ Le jour du mariage est fixé le jour où a lieu l'acquittement de la dot.

tante maternelle ou une tante paternelle) vont chercher la mariée chez ses parents, pour la conduire chez son mari.

Cette dernière se prépare pour rejoindre son futur époux, lequel avec impatience l'attend dans leur nouvelle résidence. Cependant il peut se faire que la future épouse disparaisse le jour précédent. La veille du jour du mariage en effet, la tradition donne le droit aux camarades du même échelon d'âge que la mariée de la « voler ». Ces dernières en se sentant abandonnées par la future épouse qui va se marier, peuvent décider de « l'enlever » et de la cacher, dans le but de lui rappeler qu'elle ne doit pas les oublier après le mariage. Cette action symbolique met l'accent sur les liens d'amitié et de fraternité entre camarades d'échelon d'âge, lesquels doivent rester forts, malgré le mariage.

L'enlèvement de la future épouse peut durer plusieurs jours et il se termine uniquement lorsque le futur époux et les parents de la fille la retrouvent. Pendant ces jours les camarades d'échelons d'âge s'occupent d'elle, en la gâtant avec de la bonne nourriture afin qu'elle n'oublie pas les liens d'affection qu'elle entretient avec eux.

Une fois que le futur époux et ses beaux-parents retrouvent la future épouse, ils la ramènent à la maison de ses parents. Ici la future épouse attend de nouveau que l'ami de confiance de son futur époux et l'une des tantes de ce dernier viennent la chercher. Le jour fixé pour le déplacement chez le futur époux, avant de quitter la maison de ses parents, la future épouse invite un certain nombre de gens à boire de la bière de sorgho : ses camarades d'échelon d'âge, les gens du quartier où elle a grandi et tous ceux qui veulent sont les bienvenus.

Lorsque les invités finissent de consommer cette boisson, ils forment tous ensemble un cortège, pour accompagner la mariée chez son mari. Les parents de la mariée n'ont pas le droit d'accompagner leur fille, ils restent chez eux et la regardent partir entourée de ses camarades d'échelon d'âge, et des invités.

Dans le cortège matrimonial qui accompagne la mariée, il y a aussi un homme membre de l'échelon d'âge des *odyar*²⁰, qui est chargé par les parents de la mariée d'apporter aux parents du marié un gros bidon de bière et de leur demander si tout est confirmé pour le mariage. S'il n'y a aucun problème, le marié prend le bidon de bière, et en échange, il remet à l'*endyar* (singulier de *odyar*) un autre gros bidon qui contient la même quantité de bière que celui qu'il a reçu et que l'*endyar* doit apporter chez les parents de la mariée (qui sont restés chez eux). L'échange de bidon de bière confirme que le mariage se déroule bien. Ce type

²⁰ Les hommes membres de l'échelon d'âge des *odyar* (singulier *endyar*) ont environ de 26/27 ans à 32/33 ans, on exige d'eux qu'ils soient sérieux, qu'ils aient le sens de la responsabilité, de la mesure et la maîtrise de soi. Leur présence est obligatoire au cours de tous événements publics (cf. chapitre 2).

d'échange de don et contre don en bière de mil fait penser aux dons d'ignames trobriandais dont fait mention Annette Weiner (1983 : 201-231), en les qualifiant comme des « *objets de valeur* » qui s'inscrivent dans des « *styles d'échanges* » comme « *signifiants d'attitudes et d'attentes que les mots ne peuvent pas exprimer* » (dans le chapitre 4 j'analyserais le procès de fabrication de la bière de sorgho et son importance rituelle).

Lorsque le cortège matrimonial arrive chez le marié avec la mariée, tous les gens présents consomment la bière que les parents du marié ont confectionnée pour l'occasion. À partir de ce moment le mariage, *enyr* en bassari, est accompli, les deux mariés, peuvent vivre ensemble dans la case construite exprès par le mari pour sa femme. En vertu de la règle de virilocalité, le nouveau domicile des mariés est situé près des cases des parents de l'époux mais dans un hameau différent, installé environ à une centaine de mètres de distance.

Auparavant le montant de la dot d'une femme avec des enfants était plus élevé de celui d'une femme sans enfants. Le futur époux devait payer pour chaque enfant une chèvre en plus. Au fil du temps cet usage s'est perdu et actuellement le montant de la dot d'une femme avec des enfants est le même que celui d'une femme sans enfants.

Il se peut qu'une fille enceinte aille vivre chez son futur époux avant le mariage, vu que dans la majorité des cas la grossesse de la fille ne laisse pas le temps au garçon de rassembler la dot. Cependant ce dernier doit faire tout le possible pour acquitter la dot rapidement.

La cérémonie d'un mariage « ordinaire » ne prévoit pas de danses spécifiques des femmes avec les masques, ou des danses des membres des différents échelons d'âge. Cependant il se peut que, une fois que le cortège matrimonial arrive chez le marié, les membres de l'échelon d'âge masculin des *odyar* et les femmes adultes à partir de l'échelon d'âge des *od-épéka*²¹, dansent. En revanche, lorsqu'il s'agit du mariage d'une fille « confiée à la protection des masques et des femmes », la cérémonie matrimoniale prévoit plusieurs jours de danses des femmes avec les masques *lukweta*. Il en sera question dans le chapitre 3.

²¹ Les femmes membres de l'échelon d'âge des *od-épéka* ont environ de 50/51 ans à 56/57 ans (cf. chapitre 2).

1.4- Devenir mère : « la contrepartie matrimoniale »

J'analyse dans cette section ce que les Bassari considèrent comme « la contrepartie matrimoniale », selon le terme de Reveyrand-Coulon dans son article intitulé : « Devenir des femmes beliyen et dynamique » (2001 : 115) : « *La maternité est la raison essentielle du mariage, la contre partie matrimoniale serait plus le prix des enfants à venir que le prix de la fiancée* ».

La maternité est toujours accueillie avec joie par les couples mariés. Toutes les femmes et tous les hommes de Ethiolo, avec qui j'en ai parlé, sont de l'avis que la maternité est une condition nécessaire à l'identité féminine, parce qu'elle « complète la femme » plus que le mariage, en la rendant femme à part entière. Comme pour les femmes Diola dont fait mention Journet-Diallo (1981 : 101) dans son article « *La quête de l'enfant* », les femmes n'accèdent à la plénitude de leur statut social que grâce à la procréation : « *chaque femme doit engendrer pour connaître " ce que c'est d'être femme ", et être reconnue comme telle par les autres. Bien plus que le mariage proprement dit, le premier accouchement apparaît ainsi le marqueur le plus pertinent dans les étapes de socialisation des femmes et de leur sexualité.* » Dans ce sens « la contrepartie matrimoniale » est plus importante du mariage même. À Ethiolo les gens ont tendance à juger de manière plus pénalisante une femme qui n'a pas eu d'enfant, qu'une femme qui ne s'est pas mariée. Une femme, m'expliquait que la stérilité est considérée et vécue par les femmes comme un drame dans la mesure où elle empêche la femme d'être « complète » en faisant obstacle à la régénération des défunts.

En effet, selon la croyance locale liée à la réincarnation, à la mort d'une personne, l'âme (*endyu*) quitte le corps (*eman*)²² mort pour habiter un autre corps à travers une nouvelle naissance. Les enfants permettent à l'âme des défunts de retrouver un autre état, une autre possibilité de vie. À cet égard, la mort ne représente pas un événement irréversible, mais un événement qui fait partie du cycle de la vie étant donné que les défunts retournent parmi les vivants, et établissent avec ceux-ci des nouvelles relations (Roberto Beneduce 1995).

L'âme d'un défunt retourne toujours chez ses descendants, matrilineaires ou patrilineaires et il paraît que l'âme d'un individu ayant eu des pouvoirs extraordinaires pendant sa vie²³ peut se réincarner plusieurs fois et retourner chez plusieurs personnes simultanément.

²² Voir la manière dont les bassari définissent l'être humain dans le chapitre 3 (« l'association thérapeutique » des femmes et des masques).

²³ Dans le chapitre 3 (la sorcellerie « légère ») j'approfondi cet argument.

La réincarnation d'un défunt peut s'effectuer juste après la mort ou bien survenir beaucoup plus tard. Généralement les défunts « retournent » chez leurs petits enfants (les enfants de leurs enfants). Cependant il se peut que l'âme (*endyu*) d'une personne décédée jeune, avant d'avoir des petits enfants, se réincarne chez un de ses neveux, nés juste après son décès. L'âme d'un défunt peut se réincarner indifféremment chez une petite fille ou chez un petit garçon, l'unique condition nécessaire est la parenté. Le défunt et l'enfant qui accueille l'âme du défunt, doivent forcément être parents, mais peu importe qu'ils le soient dans la lignée matrilineaires ou patrilineaire.

Il se peut que l'âme d'une personne très âgée, qui « attend de mourir », comme disent les Bassari, se soit déjà réincarnée avant la mort de cet individu. Généralement, cette période de coexistence est très courte.

Tous les enfants incarnent l'âme d'un parent défunt, cependant on peut ou non identifier le défunt. Tout dépend du comportement de l'enfant et des maladies qui l'affectent durant ses premières années de vie. Les ressemblances physiques de l'enfant avec le défunt qu'on présume qu'il réincarne sont prises en considération de façon plus relative.

Un comportement typique qui caractérise les enfants dont on présume qu'ils incarnent un défunt, réside dans les discours que les enfants tiennent lorsqu'ils commencent à parler. Tous les parents font très attention aux premières paroles que leurs enfants prononcent et à celles qu'ils répètent constamment lorsqu'ils sont tout petits. Si elles rappellent celles du défunt, il est très probable que l'enfant le réincarne. Il se peut aussi que l'enfant parle constamment d'un objet qui appartenait au défunt, ou qu'il parle directement du défunt, ou encore qu'il appelle certaines personnes de la même façon que le défunt les appelait (« sœur », « frère », etc.). Ou bien encore, que l'enfant répète des gestes, ou se comporte comme le défunt, comme par exemple chanter après avoir mangé, se coucher quelques minutes après avoir pris un bain, ou encore se nettoyer les mains très souvent ...

Un autre signe de la réincarnation d'un défunt est la persistance d'une maladie qui affecte un enfant durant ses premières années de vie. La persistance du mal plutôt que sa forme est prise en considération (Marc Augé 1984 : 76). Lorsqu'un enfant tombe constamment malade et qu'il guérit difficilement, on attribue la cause de sa maladie à un parent défunt. Selon les croyances locales, le défunt continuera à tourmenter l'enfant, en le rendant malade, tant que les parents de l'enfant ne le « reconnaissent » pas. Lorsque les parents d'un enfant souvent malade « reconnaissent » le parent défunt responsable de la maladie de leur fils, ils doivent conduire ce dernier sur la tombe du défunt. Ici ils présenteront

l'enfant au défunt et ils le laveront avec de l'eau mélangée à de la terre prise sur la tombe de ce dernier.

Oublier d'honorer un parent défunt, pourrait causer une grave maladie à la personne qui le réincarne et dans certains cas causer sa mort. Tant qu'un enfant réincarnant un parent défunt est petit, ses parents devront périodiquement faire des sacrifices pour le défunt sur l'autel de famille²⁴. En grandissant l'enfant devra « apprendre à se rappeler lui même » du défunt qu'il réincarne en lui faisant des sacrifices, comme le faisaient ses parents. Cependant, il arrive que les parents d'un enfant constamment malade n'arrivent pas à identifier le défunt en question. Dans ce cas, les parents demandent de l'aide à un guérisseur capable de l'identifier. Les habitants de Ethiolo s'adressaient à une vieille femme guérisseuse d'Edan (un village bassari qui se trouve environ à 7 kilomètres de Ethiolo) ; depuis son décès en 2015, ils consultent un guérisseur qui habite le village d'Oubagi (situé à environ à 35 kilomètre de Ethiolo).

Avant de conclure cette section je m'arrête ci-après sur certaines habitudes et sur certains comportements qui caractérisent la grossesse, l'accouchement et le sevrage à Ethiolo. Au cours de mes séjours au village, j'ai constaté que dans la quasi-totalité des cas les femmes enceintes continuent de travailler et de participer aux rites et aux cérémonies, jusqu'au terme de leur grossesse. Les femmes enceintes ne sont pas tenues de respecter des interdits spécifiques, et grosso modo, leurs habitudes ne changent pas. Leur régime alimentaire est une des rares choses que ces dernières modifient, en manifestant des «envies» particulières comme celles pour les aliments acides, le piment ou le kaolin (roche calcaire blanche et friable). Au cours de la grossesse, les rapports sexuels sont autorisés, mais toutes les femmes avec qui j'ai parlé m'ont dit qu'ils se réduisent au fur et à mesure que la grossesse avance.

Traditionnellement toutes les femmes accouchaient à l'intérieur d'une des cases du hameau où elles habitent (qui n'est pas obligatoirement leur case), assistées par les femmes qui habitent la même concession familiale et éventuellement celles qui habitent les hameaux voisins²⁵. Cependant il peut arriver qu'un homme assiste et aide sa femme à accoucher. Comme le mentionnent bien Marie-Thérèse de Lestrangue et Béatrice Passot-Guevara (1981 :

²⁴ Les autels de famille sont désignés avec le terme *angothi*, ils sont faits d'un tas de pierres, qui se trouvent à gauche (parfois à droite) de la porte de la case du propriétaire de l'autel qui peut être un homme ou une femme. Dans cet endroit des coqs et des chèvres sont périodiquement sacrifiés, à la mémoire des parents défunts (j'approfondirai cet argument plus loin).

²⁵ Étant donné que la résidence est virilocale et qu'un père de famille cherche toujours à retenir près de lui un ou plusieurs fils (comme je l'ai expliqué plus haut), les femmes qui assistent une femme enceinte sont généralement ses coépouses (si le mari a plusieurs femmes), sa belle mère et les coépouse de cette dernière.

26) : « l'homme bassari prend souvent part aux opérations qui suivent l'accouchement, comme nouer et couper le cordon ombilical, ou enterrer le placenta (qui est toujours enterré dans un trou que l'on recouvre d'une pierre et de terre mouillée d'eau, à coté de la case) ». Le cordon ombilical est en général gardé par la mère du nouveau-né dans un bout de tissu qu'elle conserve précieusement dans sa case. Au cas où celle-ci déménage, elle portera toujours avec elle cette « relique », qui est en quelque sorte la matérialisation du lien avec son enfant. Il se peut que le cordon ombilical soit « rendu » à l'autel qui a permis le bon aboutissement d'une grossesse difficile. Autrement dit, une femme qui a des problèmes de santé pendant la grossesse ou qui a des difficultés à avoir des enfants, peut demander de l'aide auprès d'un autel sacrificiel mais après la naissance de son enfant elle devra se souvenir de cet autel, lequel, selon la tradition, est considéré dans une certaine mesure comme « propriétaire » du nouveau-né.

Actuellement, avec la construction en 2001 (Gessain 2012 : 123) de la case de santé située dans le centre géographique du village de Ethiolo, les femmes vont accoucher à cet endroit où travaillent des infirmières et des infirmiers de l'État (parmi lesquels il y a des bassari). Cependant les accouchements à la maison sont encore fréquents. La convalescence à la case de santé (prévoyant que la femme retourne chez elle pour reprendre ses activités 2 ou 3 jours après avoir accouché) est plus courte que le « parcours de rétablissement » traditionnel prévu pour les femmes accouchant à la maison : la parturiente reste dans la case avec son nouveau-né jusqu'au moment où le cordon ombilical tombe, généralement entre le troisième et le septième jour après la naissance.

Pendant les premiers mois, le nouveau-né est allaité au sein par sa mère chaque fois qu'il pleure, nuit et jour. Si par malchance la mère d'un enfant meurt, celui-ci est nourri par une femme qui vient d'avoir un enfant. Cette femme peut être une coépouse de sa mère défunte, ou une voisine, ou encore une parente de sa mère à qui l'enfant sera confié jusqu'à ce qu'il soit sevré. Alors soit le père décide de le récupérer et le confier à une des coépouse de la mère défunt soit de le laisser à celle qui s'en est occupée tout ce temps. Quoi qu'il arrive, le lien entre l'enfant et la femme qui l'a allaité restera toujours très fort : ils se considéreront mère et enfant pour toute la vie, et même séparés, s'échangeront toujours visites et cadeaux.

L'âge prévu pour le sevrage va généralement de 2 ans à 3 ans. Il se fait de manière graduelle, et comme l'expliquent bien de Lestrang et Passot-Guevara (1981: 32) : « *les conditions requises pour sevrer un enfant sont avant tout, une alimentation variée et la marche [...]; c'est donc le développement de l'enfant qui détermine le moment du sevrage. Les femmes allaiteront d'ailleurs plus longtemps que prévu un enfant qui leur semble en*

mauvais santé ou en retard ». Pendant la durée de l'allaitement il est normalement interdit à une femme d'avoir des rapports sexuels avec son mari. Cependant cet interdit n'est pas toujours respecté, et une nouvelle grossesse peut amener la femme à sevrer son enfant plus tôt que prévu.

« Tant que les enfants sont petits, il appartiennent à la femme » (Gessain 1960 : 45). À partir de la naissance et pendant plusieurs années, mère et enfant vivent ensemble dans une atmosphère d'amour et d'affection. L'enfant ne quitte jamais sa mère, ni le jour et ni la nuit, ni lorsque la mère travail et ni lorsqu'elle va quelque part.

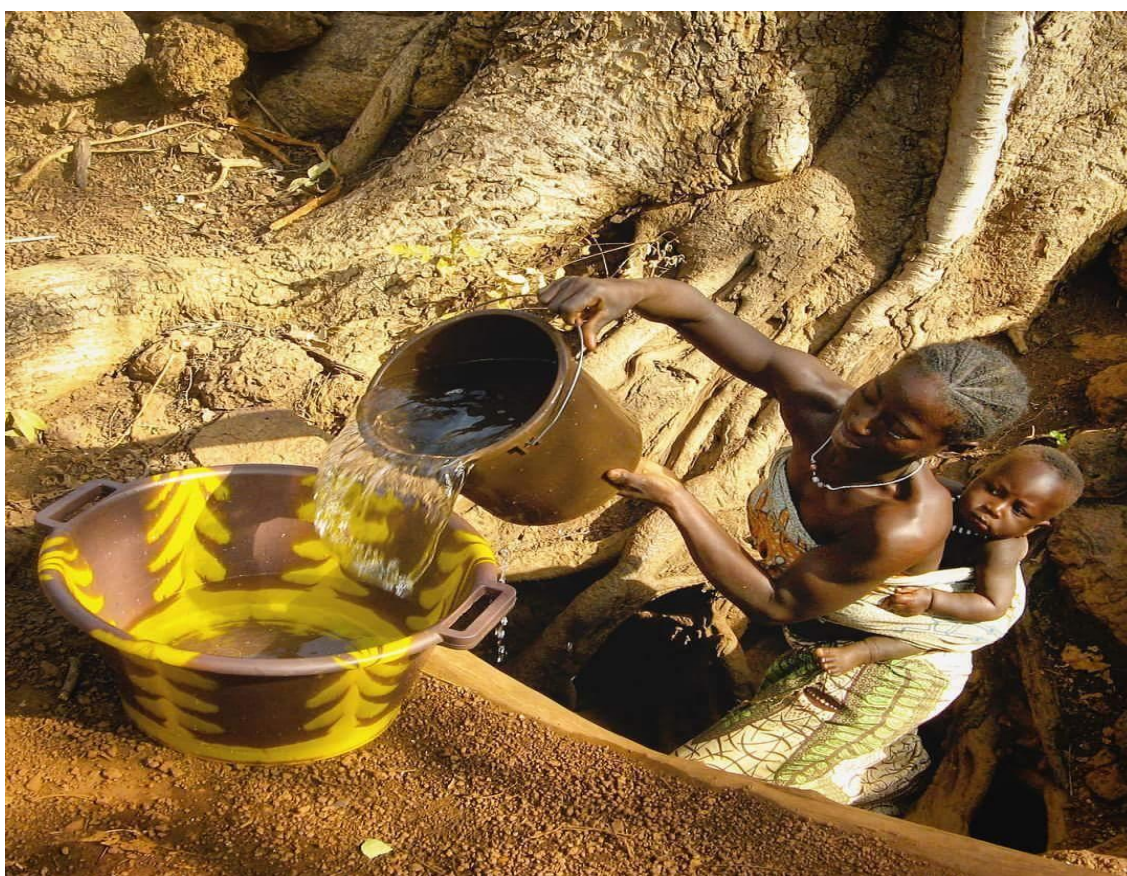


Image 5- Une femme puise de l'eau avec son bébé sur le dos

Les bébés passent beaucoup de temps sur le dos de leurs mères, lesquelles leur chantent des chansons pour les endormir et les amuser, les bercent et jouent avec eux. Après le sevrage commence une nouvelle époque pour les enfants qui commencent à interagir un peu plus avec leurs pères. Ces derniers sont en général très affectueux et attentifs.

Les petits enfants conservent une grande liberté : ils mangent, ils jouent et ils dorment autant qu'ils le veulent. Lorsqu'ils atteignent l'âge de quatre ou cinq ans les garçons sont plus souvent avec leurs pères, par contre les filles restent plus souvent avec leurs mères. C'est à cette période que la distinction des sexes commence à paraître, pour ensuite se définir avec le temps, au fur et à mesure que les filles et les garçons grandissent et sont de plus en plus englobés dans le système d'âge bassari qui constitue la base de l'organisation sociale de cette population.

1.5- Les noms et les prénoms

Comme le rappelait Jean-Paul Thiartiar Bidiar (1980 : 34) « *La notion de nom peut se définir de deux façons comme :*

- *d'une part, un moyen d'identification des personnes les unes des autres ;*
- *d'autre part, un moyen pour indiquer une appartenance à un groupe social donné, par l'usage d'un terme commun à tous : le nom de famille qui peut être patrilinéaire ou matrilinéaire selon les sociétés. »*

Comme je l'ai précédemment mentionné, jusqu'en 1980, les enfants dès leur naissance portaient le nom de leur lignée matrilinéaire. Avec l'obligation de l'état civil partout au Sénégal, la transmission du nom patrilinéaire est devenue la règle pour tous les bassari titulaires d'une carte d'identité. Par contre, en matière de prénoms, le matrilignage résiste au patrilignage. L'attribution du premier prénom qu'un enfant reçoit à sa naissance est liée à l'ordre de naissance des enfants nés d'une même femme. À Ethiolo il en existe huit pour les hommes et dix pour les femmes²⁶. Ces prénoms renvoient au règne animal, au sens où chaque prénom correspond à un élément de ce règne. Les parents d'un enfant, lorsque celui-ci est encore tout petit, peuvent décider de l'appeler avec un diminutif du prénom ordinal pour le distinguer d'éventuels autres enfants habitant le même hameau ou la même maison et porteurs du même prénom. Ainsi, lorsqu'un homme a plusieurs épouses, chacune n'aura qu'un seul fils ou une seule fille porteur du premier prénom ordinal, un seul fils ou une seule fille avec le deuxième prénom ordinal, etc., tandis que l'homme peut avoir plusieurs enfants porteurs du même prénom ordinal.

²⁶ L'ordre des prénoms de naissance, selon le village, peuvent s'inverser lorsqu'il s'agit du quatrième et du cinquième prénom soit pour les hommes soit pour les femmes.

Les masques, dont il sera question dans le chapitre 3, sont également porteurs de prénoms ordinaux, et d'une manière générale, tout ce qui vit et peut être ordonné hiérarchiquement est susceptible de porter ces prénoms ordinaux (Ferry 1977 : 85).

Figure 2 - Prénoms ordinaux masculins et féminins et ordre de naissance.

Ordre de naissance et animal correspondant	Prénoms ordinaux masculins (et diminutifs)	Prénom ordinaux féminins (et diminutifs)
1 Lion	Ithiar (Thiara, Thiara-Thiara, Thiaro, Thiaroli)	Ithir (Thira, Thira-Thira)
2 Buffle	Tama (Itam, Tam-Tam, Tamla, Tamaîné, Tamo, Tamoli)	Kema (Kemado, Kumala, Kum-Kum, Kma-Kma, Inguema)
3 Hippopotame	Kali (Kal- Kal, Kali-Kali, Kalito, Kalehna)	Péna (Ipen, Péna-Pèna, Apéna, Béna)
4 Lycaon	Endega (Endegala, Endehet)	Taki (Tak-Tak, Takt, Taklé)
5 Hyène ou éléphant	Yera (Yera-Yera, Yero, Yerkog, Yerta)	Nyari (Nyari-Nyari, Nyaréta)
6	Pata (Pat-Pat, Ipat)	Meti (Metenan)
7	Mami	Yanvou (Yanvoula)
8	Shabi	Matha (Matha-Matha, Mathura)
9		Kemari
10		Tohi

Un enfant (garçon ou fille) en grandissant se voit attribuer un sobriquet par ses camarades de jeux ou par ses parents. Généralement ce sobriquet peut renvoyer à une caractéristique physique de l'enfant ou à une caractéristique comportementale ou encore à une ressemblance de l'enfant à un petit animal. L'enfant sera appelé par son sobriquet, et à défaut par son prénom ordinal jusqu'au moment de l'initiation pour un garçon, et pour une fille lorsqu'elle devient membre de l'échelon d'âge des *od-oplug*, soit environ de 14/15 ans à 20/21 ans, le même âge biologique que celui des garçons lorsqu'ils sont initiés (cf. chapitre 2 la morphologie du système d'âge bassari).

Les termes qui désignent les sobriquets des enfants ne suivent pas de construction grammaticale particulière, ce qui est le cas pour les termes qui désignent les prénoms d'adultes dont il sera question ci-après.

Voici quelques exemples de sobriquets attribués aux enfants et leur signification.

- *Bagelba* : ce terme est onomatopéique et il désigne un individu qui marche de manière maladroite.
- *Bouidé* : ce terme est un syntagme verbal qui signifie " lavez-moi ", il dérive du verbe *aboui* qui signifie " laver " et c'est le sobriquet d'un enfant qui est souvent sale.
- *Bndciche* : ce terme désigne quelque chose qui dure " toute la journée ".
- *Inder* : ce terme désigne un " petit oiseau ".
- *Inguuère* : ce terme désigne une petite antilope.
- *M'bon M'bon* : ce terme désigne des " grandes oreilles ".
- *Moherkel* : ce terme signifie " crabe ".
- *Tinguinyan* : ce terme désigne quelqu'un qui est toujours " là ou il ne faut pas être ".
- *Tengloche* : ce terme désigne le " morceau de nourriture avant de le mettre dans la bouche ".
- *Tombora* : ce terme désigne quelqu'un qui marche accroupi.
- *Tongunthe* : ce terme désigne quelqu'un qui " tombe souvent ".
- *Tesra* : ce terme désigne quelqu'un qui " pleure beaucoup ".

Comme je l'ai indiqué plus haut, si l'attribution du prénom d'adulte masculin a lieu à la suite de l'initiation, l'attribution du prénom féminin n'est pas liée à un événement particulier, elle a lieu généralement lorsque les filles sont membres de l'échelon d'âge des *od-opalug*, (entre 14/15 ans et 20/21 ans). Cependant il y a des exceptions, certains prénoms sont

attribués aux individus dès leur enfance et ils se caractérisent pour leur signification particulière.

D'un point de vue grammatical les prénoms d'adultes bassari sont des syntagmes verbaux, qui évoquent une action ou un mouvement, essentiel pour les Bassari puisque l'immobilité est signe de mort (Ferry 1977 : 88). Le fait de nommer les individus par un syntagme verbal fait apparaître encore plus « l'identité en mouvement » des Bassari. Lesquels, au cours de leur existence, se voient attribuer plusieurs prénoms, qui les caractérisent tous, en faisant émerger de manière différente leur « identité en mouvement ».

Il existe des différences morphologiques entre les prénoms d'adultes masculins et féminins. Les syntagmes verbaux des prénoms des hommes sont à la première ou à la deuxième personne du pluriel et ils expriment une action qui concerne la famille du porteur du prénom, ou qui s'étend à l'ensemble de la communauté (« Amenez-le », en référence aux procédés initiatiques, « Cachez-le », pour lui éviter un mauvais sort, etc.). Par contre les syntagmes verbaux des prénoms des femmes sont à la troisième personne du singulier (« elle brille », « elle est restée », etc.) et ils expriment une action qui caractérise le « porteur du prénom » ou qui s'adresse à se dernier. Cependant, dans un cas comme dans l'autre, le prénom sert à transmettre un message au groupe, en exprimant un désir, une volonté, une crainte ou une souffrance, qui peut concerner le « porteur du prénom » ou ses parents.

Je développe ces différents modes d'attribution en analysant plusieurs exemples en annexe.

En conclusion, ressort un concept de nom multiforme qui met en valeur différentes spécificités de l'identité des individus. Les individus peuvent ainsi être dénommés de quatre manières différentes :

- 1) avec le nom de famille qui indique l'appartenance de l'individu à un des lignages du village de Ethiolo ;
- 2) avec le prénom ordinal de naissance qui indique le rang occupé par l'individu au sein de ses frères et de ses sœurs de même mère ;
- 3) avec le sobriquet qui renvoie à une caractéristique physique ou comportementale de l'individu ;
- 4) avec le prénom d'adulte qui transmet un message au groupe, en exprimant un désir, une volonté, une crainte ou une souffrance, qui concerne le porteur du prénom ou ses parents.

1.6- Le lévirat partiel

Le lévirat, la pratique selon laquelle la veuve est héritée par un des frères de même mère de son mari défunt ou par un neveu utérin de ce dernier, s'inscrit dans la tradition bassari. Au fil du temps cette pratique a évolué et l'étude de son évolution nous permet de comprendre de quelle manière une catégorie particulière de femme, les veuves, y ont contribué.

L'intéressante étude chiffrée de Gessain et Desgrès du Loû (1998) sur l'évolution du lévirat chez les bassari du 1930 à 1995, m'a permis d'analyser le comportement des veuves dans le temps jusqu'à nos jours. Ces deux auteures montrent comment la fréquence de cette pratique d'héritage des veuves est passée de 91% (1930) à 17% (en 1995). Cette forte diminution du lévirat laisserait penser qu'actuellement cette pratique est en voie de disparition. Cependant mes séjours d'observation participante sur le terrain m'ont permis de constater que le lévirat existe toujours et que, comme d'autres habitudes et coutumes traditionnelles, il s'est adapté aux changements en transformant ses caractéristiques. Les femmes veuves ont été les principales actrices de ce changement.

La tradition bassari voulait qu'à la mort d'un homme marié sa femme ou ses femmes soient héritées par un parent du défunt : un des frères (aîné ou cadet) de même mère du défunt, ou un neveu utérin (fils de la sœur du défunt)²⁷. La condition nécessaire pour que le lévirat se réalisait était, et reste toujours, le fait que le mari défunt ait payé la dot au parent de la femme. La femme dont le mari est mort avant d'avoir payé sa dot ne peut pas être héritée.

L'héritage n'avait pas lieu immédiatement après la mort du mari, mais seulement plusieurs mois plus tard ou dans certains cas un ou deux ans plus tard, à la suite de la cérémonie *oyaon*. Le terme *oyaon*, qui signifie " pleurer le décès ", désigne la cérémonie durant laquelle les parents du mari révèlent à la veuve ou aux veuves, le nom de l'homme qui va hériter d'elles et de leurs enfants. Un choix est toujours offert aux veuves et si le premier homme proposé ne leurs convient pas, on leurs propose un deuxième, et parfois même un troisième, en essayant d'assortir les âges des conjoints. Généralement s'il s'agissait d'une seule veuve, l'héritier était choisi selon l'âge de cette dernière. Une veuve jeune était plus souvent héritée par le frère cadet du défunt ou par le neveu utérin de ce dernier. Par contre s'il

²⁷ Ceci explique le fait que, dans la nomenclature de parenté bassari, un individu appelle la femme de son oncle utérin « ma femme » (*alindawon* en bassari), compte tenue de la possibilité d'hériter cette dernière à la mort de son mari (Ferry, Guignard 1984 : 52).

s'agissait d'un homme défunt qui avait épousé plusieurs femmes de différents âges, l'héritier de ces veuves était choisi en fonction de son bon sens et de sa patience. Le frère aîné était dans ce cas le prédestiné pour son expérience en raison de l'âge. Cependant il pouvait arriver et il peut arriver même aujourd'hui, qu'une femme âgée avec beaucoup d'enfants soit héritée par un jeune homme qui considère ses enfants comme une richesse, compte tenu de l'aide et du soutien qu'ils peuvent apporter à la famille. Le contraire était et est moins fréquent, il est rare qu'un homme âgé se propose comme héritier d'une jeune femme en sachant que très probablement il risquerait de la rendre veuve une deuxième fois.

Autrefois toutes les veuves acceptaient d'être héritées, même les veuves âgées étaient mariées pendant quelques années avant d'aller s'installer chez un de leurs fils. Actuellement les veuves âgées préfèrent aller directement « s'asseoir » comme disent les Bassari, chez leurs fils ou leurs filles. La décision d'une vieille femme est toujours respectée et sa décision n'est pas considérée comme un refus de la tradition.

« Toute femme mariée est consciente du lévirat. L'épouse d'un homme vivant considère les frères de son mari comme ses maris (possibles) : elle peut les appeler ainsi et l'adultère avec le frère du mari (le beau frère) n'est pas considéré avec la même sévérité que l'adultère en général. Les sœurs du mari sont aussi les " maris " de la femme [...] et une veuve récente peut habiter chez la sœur de son mari défunt alors qu'elle ne peut pas retourner chez son père » (Gessain, Desgrès du Loû 1998 : 228). Pour ces raisons, l'héritage des veuves par un parent du défunt n'est pas considéré comme un « nouveau mariage », mais plutôt la poursuite du mariage précédent. L'héritier ne doit verser aucune dot aux parents de la veuve. Au contraire il aura droit au « remboursement de la dot payé par le mari défunt » si la veuve le quitte pour épouser un homme non apparenté à son mari défunt. Cette alliance est considérée comme un mariage après divorce. Si, par contre, la veuve quitte l'héritier pour épouser un autre parent de son mari défunt, cette nouvelle union ne donne pas lieu au remboursement de la dot étant donné que cet homme appartient à la même famille que le mari défunt. Dans ce sens le lévirat peut être défini comme un moyen de rentabiliser une compensation matrimoniale ainsi que le mentionnent Gessain et Desgrès du Loû (1998 : 231) : *« Selon la coutume bassari, le lévirat apparaît avant tout comme le moyen de rentabiliser une compensation matrimoniale qui risquerait - par la dissolution d'un couple jeune - de ne pas apporter à ceux qui l'ont versé tout ce qu'ils sont en droit d'en attendre : la force de travail d'une femme, la naissance d'enfants - fils qui travailleront avec et pour leur père, filles qui lors de leur mariage, lui apporteront des compensation matrimoniales " remboursant " celle versée pour leur mère ».*

Les migrations soit féminine que masculine, qui ont augmenté au fil du temps, ont influencé énormément l'exercice du lévirat. Tout d'abord parce qu'il arrive plus souvent qu'autrefois que la cérémonie *oyaon*, où se décide l'héritage, se tienne très tard. Si, auparavant, elle se déroulait au maximum deux ans après la mort du mari, actuellement elle peut avoir lieu trois ans ou quatre ans plus tard, étant donné que tous les parents concernés (les enfants du défunt et les possibles héritiers de sa veuve) doivent être présents à cette cérémonie, même ceux qui ne vivent plus au village. Ce retard dans l'accomplissement d'*oyaon*, accroît la période d'attente de la veuve avant d'être fixée sur son sort. Ceci a des conséquences sur les possibilités d'installation de la veuve laquelle entretemps décide seule son destin. En tout état de cause, la cérémonie *oyaon* s'accomplit mais de manière différente. Les cas où la veuve refuse l'héritage sont plus nombreux. Comme dans le passé la veuve peut choisir : d'être héritée, ou non, de se marier avec un autre homme (qui, s'il n'est pas parent du défunt, devra rembourser la dot à la famille de ce dernier), ou encore de vivre avec un de ses fils (qui habite généralement près du hameau où elle a toujours vécu avec son mari), ou une de ses filles (qui habite généralement loin de ce hameau)²⁸. Cependant aujourd'hui une autre possibilité se présente : de plus en plus les femmes acceptent d'être héritées, mais elles décident de continuer à vivre dans le hameau de leur mari défunt. On pourrait définir cette situation comme un « lévirat partiel » en raison de ses caractéristiques et des situations dans lesquelles se trouvent impliqués la veuve et son héritier. Dans les cas que j'ai constatés durant mon dernier séjour sur le terrain en janvier 2017, le lieu de résidence devient un élément influent dans la décision de « l'aménagement du lévirat ». En voici quelques exemples :

- Une femme membre de l'échelon d'âge des *od-fiskwered* (qui ont environ de 38/39 ans à 44/45 ans) a perdu son mari en 2013. En 2015 s'est tenue la cérémonie *oyaon*, durant laquelle la veuve a été confiée en héritage au frère aîné du mari défunt. La veuve a accepté d'être héritée en condition de continuer à vivre avec ses quatre enfants dans le hameau où elle a toujours vécu. Lorsque je lui ai demandé pourquoi elle ne s'est pas déplacée avec ses enfants chez l'homme qui l'a héritée, elle m'a répondu qu'il aurait été insoutenable, pour elle et pour ses enfants, de quitter le lieu où ils ont toujours bien vécu. Quand j'ai insisté pour mieux comprendre ce qu'il y avait d'insoutenable, elle m'a fait comprendre que ses enfants n'avaient pas l'intention de la suivre. Dans le cas présent, ce sont donc ses enfants qui ont influencé sur « l'aménagement du lévirat » de leur mère, laquelle a été héritée tout en continuant à résider dans le hameau de son mari défunt (distant de 2 km).

²⁸ Conformément à la règle traditionnelle de la résidence virilocale.

J'ouvre ici une parenthèse sur la distance entre le lieu de résidence où la veuve a toujours vécu avec son mari et le nouveau lieu de résidence où elle devrait vivre avec son héritier. Cette distance change en fonction de l'héritier : s'il s'agit d'un frère du défunt, la distance entre ces deux lieux est inférieure à celle qui existe lorsqu'il s'agit d'un neveu utérin. En analysant les cas de lévirat au fil du temps, je me suis rendue compte que la distance entre l'ancien lieu de résidence de la veuve et celui où elle devrait vivre avec son héritier, influence actuellement plus qu'autrefois, les modalités du lévirat. Plus la distance entre ces deux lieux est mineure et plus facilement la veuve et ses enfants acceptent de se déplacer, plus elle augmente, plus ils sont réticents à se déplacer. Le « lévirat partiel » est plus fréquent lorsque la distance entre ces deux lieux est grande, c'est-à-dire quand il s'agit d'un héritage par le neveu utérin du défunt.

- Une femme membre de l'échelon d'âge des *od-keng* (qui ont environ de 44/45 ans à 50/51 ans) est devenue veuve en 2012. Quelques mois après la mort de son mari a eu lieu la cérémonie *oyaon*, durant laquelle la veuve a été confiée en héritage au frère cadet du mari défunt. La veuve a accepté d'être héritée mais elle n'a pas pu aller vivre chez son héritier à cause des deux femmes de ce dernier, lesquelles se sont opposées à cette union. Un homme peut renoncer à hériter d'une veuve si son ou ses épouses refusent l'arrivée de la veuve. Si l'homme passe outre cette opposition, il est fréquent que la veuve continue à résider dans son ancien hameau et que son nouveau mari vienne régulièrement lui rendre visite et passer la nuit avec elle.

Les relations qui caractérisent la veuve et son héritier peuvent être de deux genres : celles qui prévoient des relations sexuelles et celles qui ne les prévoient pas, indépendamment du fait qu'il s'agit du lévirat ou du « lévirat partiel ». Une différence d'âge élevée entre la veuve et son héritier réduit la possibilité d'une relation faisant place à la sexualité ; il peut cependant y avoir des exceptions, où malgré la grande différence d'âge entre la veuve et son héritier, leurs relations soient aussi sexuelles.

- Une femme membre de l'échelon d'âge des *od-épéka* (qui ont environ de 50/51 ans à 56/57 ans) est devenue veuve avec sa coépouse en 2014. Suite à la cérémonie *oyaon*, cette femme a été héritée par un des frères cadet de son mari, contrairement à sa coépouse beaucoup plus âgée (membre du dernier échelon d'âge, celui des *behark*, qui regroupe tous les individus âgés), laquelle n'a pas accepté d'être héritée, sous prétexte de l'âge. Cependant la veuve plus jeune a proposé à son héritier le « lévirat partiel » pour ne pas laisser seule sa coépouse, avec laquelle elle s'est toujours bien entendu. L'héritier a accepté cette situation de

« lévirat partiel », il vient constamment rendre visite à la veuve qu'il a hérité et il s'occupe des travaux masculins²⁹ du hameau, en aidant aussi bien cette dernière que sa coépouse. En revanche l'héritier peut bénéficier de l'aide des enfants de ces deux femmes chaque fois qu'il en a besoin.

Dans le cas présent, le « lévirat partiel » garantit à la veuve et à sa coépouse un certain sentiment de protection et de sécurité, tel que celui qu'elles avaient avant la mort de leur mari. De cette façon ces deux femmes peuvent continuer à vivre ensemble et à compter sur un homme qui survient à leurs besoins et qui en cas de difficultés ne les laissera pas seules.

Ce « lévirat partiel », dont il a été question dans les exemples ci-dessus et dans d'autres cas à Ethiolo, on pourrait le définir comme une alternative à la résidence virilocale, notamment du fait que les enfants qui naissent de cette union grandissent « chez leur mère ». Pourrions-nous dire que dans de telles circonstances la matrilinearité s'impose à la résidence virilocale ?

Les hommes avec qui j'ai conversé à ce propos, considèrent comme un privilège le « lévirat partiel » et estiment cette situation comme un avantage autant pour l'héritier que pour la veuve. L'héritier obtient une épouse et dans la plupart des cas même des enfants, gratuitement, sans verser aucune compensation matrimoniale. En revanche la veuve peut continuer à compter sur le soutien et l'aide d'un homme qui la prend en charge, en gardant un lien fort avec la famille du mari défunt.

L'union des conjoints qui s'unissent à la suite du « lévirat partiel » favorise l'individualisme et l'autonomie des femmes concernées. Les femmes de Ethiolo ont toujours été très libres et avec cette « nouvelle forme d'union », elles le sont encore plus. Ces femmes ont la réputation d'être très courageuses et d'être autonomes. Elles réussissent très bien à gérer leur hameau et les travaux des champs, leurs greniers sont toujours pleins, elles ne manquent ni d'argent ni de mil, elles comptent sur elles mêmes pour tous leurs besoins économiques et s'occupent seules d'élever leurs enfants, ceux qu'elles ont eu du mari défunt, soit éventuellement ceux qu'elles ont avec l'homme qui les a héritées.

L'individualisme et l'autonomie qui caractérisent ces femmes est un trait typiquement féminin à Ethiolo. Autrement dit, un homme veuf ne se retrouvera jamais seul à gérer un hameau, ou à élever ses enfants, il y aura toujours une femme avec lui ou il ira vivre chez un de ses fils. Actuellement à Ethiolo je ne connais aucun cas d'hommes qui résident seuls dans

²⁹ Comme la préparation d'un nouveau champ, la fabrication de clôture, ou la réparation des toits des cases.

leur hameau. À Ethiolo le « lévirat traditionnel » est-il destiné à se transformer définitivement en « lévirat partiel » ?

1.7- « Se goûter ! » Les relations conjugales et extraconjugales à Ethiolo

Contrairement à toute attente, le mariage ne garantit ni la fidélité, ni la longévité des couples à Ethiolo. La vie villageoise caractérisée par de nombreuses fêtes, bien « arrosées » de bière de mil, de vin de palme ou d'hydromel et par des déplacements fréquents en brousse ou dans les autres villages facilite les aventures sentimentales. Les conflits conjugaux couvent en permanence et la jalousie entre conjoints est toujours présente.

La situation de la femme à Ethiolo, comme celle de l'homme, est caractérisée par beaucoup de liberté, tant avant qu'après le mariage. Avant le mariage, les jeunes filles jouissent d'une grande liberté sexuelle et sentimentale associée à une grande liberté de mouvement : elles se rendent tous les soirs à l'*ambofor* (l'ensemble de cases communes du village, où les jeunes filles et garçons se retrouvent chaque soir pour y passer la nuit, je reviendrai sur cet argument dans le chapitre 2), elles circulent en toute liberté d'un hameau à l'autre et de village en village pour participer à toutes sortes de fêtes, et elles vont habituellement deux fois par semaine au marché pour rencontrer des amis ou simplement pour sortir. Après le mariage la liberté sexuelle et sentimentale des femmes se réduit, mais celle de mouvement reste élevée. Les femmes continuent à circuler d'un hameau à l'autre, de village en village pour participer aux danses traditionnelles et elles vont constamment aux marchés.

Les lieux où se tiennent les danses et les marchés sont des lieux de rencontre privilégiés pour les amants et pour cette raison ils deviennent des lieux d'observation privilégiée des rapports de genre et des histoires sentimentales extraconjugales. Un homme ou une femme qui fréquente régulièrement les marchés peuvent éveiller les soupçons du partenaire qui peut commencer à se questionner sur une possible relation extraconjugale de sa femme ou de son mari. Notamment le marché de Salémata et le marché de Koté sont les deux marchés les plus fréquentés par les gens de Ethiolo. Le marché de Slaémata qui se déroule chaque mardi dans le grand village de Salémata, est un grand marché qui se tient pendant la journée et auquel participent les habitants des différents villages Tenda (Bassari, Bedik, Coniagui, Badyaranké)

et Peuls qui habitent le département de Salémata. Par contre le marché de Koté, qui se déroule chaque jeudi dans la brousse de Koté (un lieu qui se trouve à la frontière avec la Guinée Conakry) est un petit marché qui se tient au crépuscule (et en partie dans la nuit), auquel participent beaucoup de Bassari qui habitent en Guinée.



Image 6 - Les femmes de Ethiolo vont au marché de Salémata

Tous ceux qui vont au marché, hommes et femmes, se préparent à l'avance, en se lavant, en s'huilant le corps et les cheveux, et en s'habillant avec leurs plus beaux vêtements. Souvent les femmes, surtout celles qui parcourent beaucoup de kilomètres pour y arriver, se lavent à nouveau dans les rivières situées près des deux marchés, de manière à arriver dans ces lieux belles et bien soignées. Pour les Bassari, ces deux marchés en plus d'être des lieux d'échange des produits commercialisés, sont aussi des lieux de rencontre des parents ou des amis proviennent des autres villages mais aussi des amants. Les tentations sont nombreuses et elles sont encouragées par la consommation des boissons alcoolisées, le vin de palme et le *béjou* (l'alcool de sucre), que les femmes vendent dans un lieu expressément utilisé pour cela, situé

sous des arbres qui se trouvent aux limites du marché, un peu à l'écart. Ici les histoires entre amants sont très nombreuses, spécialement au marché de Koté qui se tient dans la brousse au crépuscule (et en partie dans la nuit). Dans l'obscurité de la nuit, ce lieu perdu dans la brousse devient un terrain fertile où les femmes et les hommes, trahissent facilement leurs partenaires, en alimentant les relations extraconjugales. En parlant de ce marché avec une femme âgée, elle me dit que : « le marché de Koté fini tard la nuit parce que les gens y vont surtout pour " se goûter ", avoir des relations amoureuses ».

Les hommes bassari sont constamment préoccupés de la fidélité de leurs épouses et ils sont en générale plus jaloux que les femmes. Lors de mon séjour sur le terrain en décembre 2015 une femme, qui avait eu trois époux, m'expliquait que : « *les femmes savent très bien que le mariage ne leur donne pas une exclusivité des rapports vis-à-vis de leur époux, étant donné qu'il est possible que leur époux se marie avec une (des) autre(s) femme(s). Les femmes sont habituées à " partager leur époux ". La question est différente pour les hommes, qui sont habitués à l'exclusivité des rapports vis-à-vis de leur(s) épouse(s), qui n'a (n'ont) pas le droit d'avoir plusieurs époux en même temps.* » L'observation des rapports entre sexes et des dynamiques de couple avant et après le mariage ont confirmé les affirmations de cette femme et elles m'ont permis de remarquer que la jalousie d'un homme envers une femme augmente avec le mariage. Avant de se marier les femmes jouissent d'une grande liberté sexuelle et peuvent avoir plusieurs partenaires en même temps. Les hommes ne peuvent rien dire. Après le mariage les femmes ne jouissent plus de cette liberté, mais comme je l'ai dit plus haut, elles continuent à jouir d'une grande liberté de mouvement, qui souvent ennuie les hommes et accroît leur jalousie vis-à-vis de leur partenaire officielle.

Dans la majorité des cas, les manifestations de jalousie des hommes durent dans le temps et comme je l'explique dans le chapitre 2, souvent elles augmentent lorsque leurs femmes sont membres de l'échelon d'âge des *od-épéka* (qui regroupe les femmes adultes qui ont environ de 50/51 ans à 56/57 ans). Les femmes *od-épéka* jouissent d'une liberté de mouvement semblable à celle des jeunes filles non encore mariées. Pour toute la période d'appartenance à l'échelon d'âge des *od-épéka*, elles sont les partenaires des masques *lukweta* durant les danses et pour ce motif elles se déplacent d'un hameau à l'autre et d'un village à l'autre pour participer aux danses. Elles ont le droit de dormir là où se déroule la danse, sans donner aucune justification à leurs maris qui sont généralement jaloux de la liberté que la tradition accorde à ces femmes.

J'ai constaté une correspondance entre la préoccupation des hommes à l'égard de la fidélité de leur(s) épouse(s) et la jalousie et la fidélité de ces derniers envers leur(s) épouse(s).

Autrement dit, les hommes les plus jaloux sont aussi ceux qui n'ont pas un comportement exemplaire à l'égard de leur(s) épouse(s), étant donné qu'on entend souvent parler de leurs aventures extraconjugales tant avec des femmes non mariées que mariées. Dans la majorité des cas les hommes qui trahissent leurs épouse(s) ont plusieurs amantes. Leurs relations extraconjugales se coulent dans le modèle polygamique. Il en va autrement pour les femmes qui généralement trahissent moins que les hommes, et lorsqu'elles le font, n'ont qu'un seul amant.

Ce qui m'a le plus étonnée en observant les dynamiques de genre et en analysant les relations conjugales à Ethiolo, c'est le fait que les problèmes de trahison font partie du quotidien mais sont rarement à la base d'un divorce. Une fois que le problème a été réglé, mari et femme continuent à vivre ensemble comme si rien ne s'était passé. Par contre une mauvaise gestion des obligations et des responsabilités d'un mari vis-à-vis de ses femmes portent souvent au divorce. Autrement dit, une gestion inappropriée de la polygamie peut être la cause de nombreux conflits conjugaux. Le taux de divorce est élevé à Ethiolo, la plupart des femmes âgées se sont mariées plus d'une fois, après qu'elles aient abandonné leur premier mari pour des problèmes « d'injustice conjugale ». Pour les Bassari, le principe de base de l'union polygame est l'égalité des conduites de l'époux vis-à-vis de ses conjointes et de leurs respectifs enfants. Il se peut que le mari ne respecte pas ce principe et qu'il fasse des différences entre ses épouses et leurs fils respectifs, par exemple en répartissant inégalement des cadeaux entre ses épouses ou entre leurs enfants, ou en se fâchant plus avec l'une d'entre elles ou avec ses enfants, ou encore en faisant des préférences publiquement... Ces disparités font l'objet de mécontentements, qui aboutissent en disputes, qui peuvent pousser les femmes à quitter leur mari. L'homme bassari sait très bien que si l'une de ses femmes se trouve en mal avec lui, très probablement elle le quittera et il ne pourra pas la retenir. Les femmes de Ethiolo ont le droit d'abandonner à n'importe quel moment un époux injuste à leur égard. Plusieurs femmes mariées avec des hommes qui avaient déjà une femme ou qui ont ensuite épousé une (des) autre(s) femme(s), m'ont dit qu'elles supporteraient plus une trahison extraconjugale de leur mari que des injustices dans la vie conjugale qu'elles partagent avec leur(s) coépouse(s). Les hommes le savent très bien.

Ces femmes, avec qui j'en ai longuement débattu, affirment que pour un homme qui a été quitté par une femme à cause de problèmes « d'injustice conjugale », il est plus difficile de se remarier que pour un homme quitté pour d'autres raisons. Des petites préférences au début du mariage, sont tolérées par la première femme envers la coépouse que son mari a épousé

après elle, mais ces préférences ne doivent pas durer longtemps. Si cela se produit, dans la plupart des cas, la première femme quitte son mari avec le consentement de la communauté.

La garde des enfants suite aux divorces de ce genre est incontestablement attribuée aux femmes. Cependant, dans la réalité, les faits ne sont pas si automatiques. Les hommes essaient souvent de garder les enfants qu'ils ont eus avec les femmes qui les ont quittés, mais ils y parviennent rarement. La communauté, et surtout les femmes adultes, qui se montrent pratiquement toujours solidaires avec les femmes, découragent les hommes et après une brève période ils acceptent les faits.

La période de célibat d'une femme est généralement courte, elle varie en moyenne de quelques mois à deux ans et dans certains cas, elle n'existe pas, il en est ainsi pour les divorces causés par des problèmes sentimentaux. Il se peut qu'une femme ait des sentiments pour un autre homme et qu'elle quitte tout d'un coup son mari pour aller habiter chez le nouveau partenaire. Dans de telles circonstances, le nouveau partenaire de la femme doit « rembourser » à l'ancien mari la dot que ce dernier avait acquitté aux parents de la femme pour l'épouser. S'il n'en est pas ainsi, la femme ne peut pas épouser son nouveau partenaire et les enfants nés de cette relation seraient les enfants de l'ancien époux. Les cas de divorce de ce genre sont rares et ceux que j'ai pu constater concernent des femmes qui n'avaient pas encore eu d'enfants avec l'ancien mari. Quand il s'agit d'une femme qui a déjà eu des enfants, la question de la garde des enfants est plus complexe : si les enfants sont encore petits, ils suivent leur mère, ils iront de temps en temps rendre visite à leur père et le nouveau partenaire de leur mère devra s'occuper d'eux comme ces propres fils ; par contre si les enfants sont grands (adolescents), ils peuvent choisir quoi faire, et généralement il continuent à habiter avec leur père, qui c'est occupé d'eux jusqu'à présent. Plus tard, ils changeront de résidence avec le mariage (les filles iront chez leurs époux et les garçons construiront une nouvelle résidence près de leur père).

En conclusion à cette section, voici ci-après certains exemples de problèmes conjugaux que j'ai notés dans mes notes de terrain durant mes différents séjours à Ethiolo. Je tiens à les évoquer parce qu'ils montrent bien comment ces problèmes se présentent, de quelle manière ils sont abordés par les couples en question et par la communauté villageoise de Ethiolo. Les observations finales et les commentaires des gens renforcent la compréhension des dynamiques de genre et des relations conjugales et extraconjugales à Ethiolo.

- Exemple 1 : A et B sont deux hommes, fils de deux frères qui ont le même père, mais de deux mères différentes. Autrement dit, A et B ont le même grand-père paternel, lequel

avait épousé plusieurs femmes, parmi lesquelles leurs grands-mères. Conformément aux règles de résidence virilocale, A et B vivent proche l'un de l'autre avec leurs familles respectives. Il paraît que, lorsque B était à Tambacounda pour une période longue, à cause d'un problème de santé, A a mis enceinte une des femmes de B (la deuxième femme). Quand B est retourné au village il a trouvé sa femme enceinte, il était très en colère et il voulait battre A, mais les vieux hommes l'ont calmé, et rien ne s'est passé. L'enfant qui est né de cette relation avait en 2015 environ 13 ans. Tout le monde sait que son père est A, à cause de la grande ressemblance avec ce dernier. Quelques années plus tard B s'est vengé, « en remboursant » (comme disent les bassari) à A ce que ce dernier lui avait fait : au moment où A avait passé quelques mois à Kédougou pour un travail, B en a profité pour mettre enceinte une des femmes de A (la première femme). Quand A est retourné au village il n'a rien pu faire, étant donné que B « lui avait retourné » (comme disent les Bassari) son acte. L'enfant qui est né de cette relation avait en 2015 environ 11 ans. Comme pour l'enfant né de la relation entre A et une des femmes de B, tout le monde sait que son père est B, à cause de la grande ressemblance avec ce dernier.

Tout les gens qui parlent de cette question, les hommes comme les femmes, accusent uniquement A et ils affirment tous la même chose : « si A n'avait pas commencé », rien de cela ne serait arrivé. Mais les deux femmes de A et B, qui ont trahi elles aussi leurs maris, ne sont pas jugées négativement par la communauté. Quand je demande à mes interlocuteurs, si en quelque sorte ces deux femmes ne sont pas coupables d'avoir trahi leurs mari, la réponse est unanime : « non, ce sont les hommes qui ont tout fait ».

Les deux enfants nés de ces relations extraconjugales sont élevés par A et B comme s'ils étaient leurs propres enfants, sans distinctions vis-à-vis des autres enfants. Tout le monde sait qu'ils sont « le fruit » d'une trahison et eux-mêmes le savent mais ce n'est pas un problème. Il m'est arrivé d'entendre que les gens appellent ces enfants avec le prénom de leur père biologique, ou que quelqu'un se moque d'eux pour la ressemblance physique avec leur père biologique, mais leur réaction est d'indifférence ou d'amusement.

- Exemple 2 : C et D sont deux hommes qui habitent le même quartier, et qui ont respectivement deux femmes (C) et trois femmes (D). C a eu un enfant avec une des femmes de D (la première femme). D a réalisé que sa première femme l'avait trahi avec C lorsque l'enfant est né, pour la grande ressemblance physique de l'enfant avec C. D s'est beaucoup fâché, mais en vain, parce que depuis longtemps lui aussi « faisait le malin » avec les deux femmes de C, en allant les voir quand ce dernier s'absentait pour de longues périodes. Il semble qu'une fois D a « profité » d'une des femmes de C, quand ce dernier était à la chasse.

Ce comportement est très grave. Comme je l'ai mentionné plus haut, pendant que leurs maris sont en brousse, les femmes ne doivent pas avoir de rapports sexuels avec un autre homme, cela serait dangereux pour leurs maris qui pourraient se blesser gravement ou même mourir.

Les gens avec qui j'ai parlé de ce cas me disent que : « très souvent le mari d'une femme s'aperçoit qu'il a été trahi par sa femme du fait de la grande ressemblance physique de l'enfant avec un autre homme ». J'ai moi même pu le constater. Cependant, comme le prouve le cas précédemment mentionné, ces enfants sont élevés sans aucune discrimination par rapport aux autres enfants du couple et ils considèrent le mari de leur mère comme leur père à part entière. L'importance dominante du matrilignage vis-à-vis du patrilignage tant à minimiser la portée de la paternité biologique. Comme le dit bien Reveyrand-Coulon (2001: 106) : « *L'enfant est à la croisée de deux lignages dont l'un est nettement prépondérant. La filiation biologique au père n'est pas retenue. Le père est institué socialement de façon explicite.* »

J'ai constaté que les histoires de trahison concernent surtout les familles polygames (comme je l'ai précédemment mentionné), et qu'au fur et à mesure que le nombre d'épouses augmente, elle augmente aussi la probabilité d'histoires de trahison. Dans ce cas, comme dans le cas précédemment évoqué et dans celui ci-après, les hommes en question ont trois épouses. Le commentaire d'une des femmes avec qui j'ai parlé de cette histoire, est exhaustif : « *cet homme a déjà trois femmes et il veut profiter des femmes des autres, comme si ce qu'il a ne lui suffit pas. Certains hommes plus ils ont et plus ils veulent avoir...* »

- Exemple 3 : E est un homme qui a marié trois femmes. Il paraît qu'il aime beaucoup les femmes, et comme on me dit, « il profite » des femmes des autres, même celles des villages voisins et même celles qui sont âgées. À un certain moment il voulait épouser la mère de son gendre, (son beau fils, le mari d'une de ses filles), une femme âgée mais bien portante qui allait être sa quatrième femme. Lorsque son gendre l'a su, il s'est fâché avec sa mère et il la menacée en lui disant que si elle se mariait avec son beau-père (le père de sa femme), il divorcerait de sa femme. Les gens parlent beaucoup de cette histoire, qui est considéré comme incestueuse, étant donné que, selon la tradition, le fils de cette femme considère comme un parent le père de sa femme et un possible lien de ce dernier avec sa mère est mal perçu. Découragés par la situation et par le jugement négatif des gens cette union n'a pas eu lieu.

Cet homme (E), est très jaloux, il se dispute très souvent avec ses trois femmes. Un jour en retournant du marché de Salémata en compagnie de sa deuxième femme, tout d'un coup il dit à cette dernière de continuer la route sans lui. En pensant qu'il devait aller aux toilettes, sa femme continue la route toute seule et avant d'arriver à la maison elle l'attend près d'un hameau qui se trouve à côté de la route, où vit un homme (F) avec sa famille. La femme

attend longtemps, mais E n'arrive pas. Pendant ce temps, E prend une autre route et arrive à la maison avant sa femme. Sa femme qui était arrivée à la maison très tard et lui dit l'avoir attendu longtemps sur leur route habituelle, près du hameau de F. E ne la croit pas, il se met très en colère en l'accusant d'avoir une relation avec F et il la frappe. Lorsque les gens du village ont su qu'il avait battu sa femme, ils réunirent le Conseil des adultes pour parler des histoires entre E et ses femmes. Le Conseil des adultes est formé par tous les individus adultes, femmes et hommes du village de Ethiole. À partir du moment où le Conseil des adultes aborde une question, celle-ci passe dans le domaine public, ainsi de cette histoire.

E et ses femmes ne sont pas présents à la réunion. Les vieilles et les vieux qui jugent le cas, donnent la faute à E, en l'accusant d'aimer trop les femmes des autres et d'être trop sévère avec les siennes. La femme âgée qui m'a rendu compte de cette réunion, me dit : « *E eho cani gr émed ir béla, do ého giou gr galé, do ébi keumend besohar berehem ben* », c'est à dire : " E se lève des fesses des autres, ensuite il va chez lui, et il frappe ses femmes ". E a plusieurs fois été surpris avec les femmes d'autres hommes qui l'ont souvent frappé (jusqu'à lui casser une dent).

Lorsque le mari d'une femme surprend en flagrant délit sa femme avec un autre homme, il a le droit de frapper cet homme et ensuite de punir sa femme. Tant qu'une femme n'est pas surprise sur le fait avec un autre homme, son mari n'a pas le droit de la frapper ou de la punir. Comme me dit la femme âgée avec qui j'ai longuement conversé : « un homme doit voir avec ses yeux que sa femme le trahit pour avoir le droit de la punir ».

Après la première réunion du conseil des adultes, une deuxième réunion est convoquée. À cette réunion participent E et ses trois femmes. Les vieilles et les vieux invitent E à changer de comportement et menacent de le « punir spirituellement », en se concentrant tous contre lui. On m'explique que la punition « spirituelle », on l'utilise comme dernier recours et qu'elle est fort dangereuse, pouvant causer une maladie à terme mortelle.

Pour se déculpabiliser, E dit que sa deuxième femme (celle avec qui il avait été au marché de Salémata) « couche » avec tous les hommes du quartier sous les manguiers près de la maison. Tout le monde sait que ce n'est pas vrai et personne ne le croit. Fatiguée des fausses allégations de son mari, la femme le prévient que s'il continue, elle s'en ira à Dakar chez sa première fille qui vit là-bas avec son mari.

Les problèmes conjugaux, comme dans ce cas, peuvent être la cause de l'émigration d'une femme qui peut décider de rejoindre des parents dans un autre village ou en ville jusqu'à la solution du problème ou pour toujours. Le mari ne peut rien dire, ni ne peut la forcer à rester, étant donné que dans la presque totalité des cas la femme a le soutien de toute la communauté villageoise.

- Exemples 4 : G est un homme qui est marié avec deux femmes depuis longtemps. Avec la première femme il a eu onze enfants, et avec la deuxième, quatre. Il paraît que le dernier enfant la première femme est né d'une relation extraconjugale entre cette dernière et le frère de G (H). Cet enfant rassemble beaucoup à H, quand il était petit cela ne se voyait pas beaucoup, mais au fur et à mesure que l'enfant grandissait la ressemblance est devenue évidente. En outre cette ressemblance a confirmé les soupçons que G avait depuis longtemps vis-à-vis du comportement de son frère (H) avec sa femme. H n'est pas marié et il vit dans un hameau près de celui de G (conformément aux règles de résidence virilocale). Effectivement alors que G était absent pour un long temps, son frère H avait « profité » de sa première femme et l'avait mise enceinte. G avait plusieurs fois mis en garde son frère H. Un jour, G surprend H dans le lit de sa femme, il mord H à la lèvre et l'invite à aller vivre ailleurs. H part carrément s'établir à Tambacounda et depuis ce jour, il n'est plus jamais revenu au village.

Malgré cette histoire de trahison, G pardonne à sa première femme et continue à vivre avec elle. Cependant quelques années plus tard, G divorce d'avec elle et lui demande de quitter le hameau avec leur premier fils avec qui il ne s'entend pas. Le dernier fils de cette femme, né de sa relation avec le frère son mari (H), reste avec son mari (G). Les commentaires recueillis sur cette affaire sont unanimes : « Le père d'un enfant est celui qui l'élève, et non celui qui le met au monde ».

Chapitre 2

Le système d'âge bassari

Dans ce chapitre je tenterai de décrire le système d'âge³⁰ chez les Bassari de Ethiolo, en essayant de focaliser mon attention sur le versant féminin et sur l'imbrication entre le système d'âge masculin et celui féminin. Il existe chez les Bassari, contrairement à ce qui se passe dans de nombreuses sociétés africaines à classe d'âges masculines, un système d'âge féminin manifeste et très structuré.

Après une longue réflexion sur la notion d'âge suite à de nombreuses lectures sur ce thème, étudié par de nombreux africanistes³¹, je tenterai d'analyser ce qui se passe à Ethiolo.

Chez les Bassari l'âge a une signification sociale très importante et constitue la caractéristique principale en fonction de laquelle les individus se regroupent et agissent durant toute leur existence. L'identité d'une personne est fortement marquée par son âge et par son appartenance à des catégories d'âge informelles lesquelles englobent d'autres catégories d'âge, elles formelles et spécifiques. Comme le mentionne Bernardo Bernardi (1985 : 15) les catégories d'âge informelles (ou grades d'âge informels) ont une valeur approximative et délimitent des regroupements d'âge aux contours imprécis, par contre les catégories d'âge formelles (ou grades d'âge formels) délimitent des regroupements d'âge aux contours nets, et prévoient une ritualisation corporative du passage d'une catégorie d'âge formelle à l'autre.

Les Bassari fractionnent la vie de tous les individus en cinq étapes, ou catégories d'âge informelles, qui se succèdent progressivement : on est *itoh* " enfant " (pluriel : *betoh*) les premières années de sa vie, puis on est *itosyan* " petit garçon " (pluriel : *betosyan*) ou *itohar* " petite fille " (pluriel : *betohar*), ensuite on devient *tyambendyar* " jeune homme " (pluriel : *otyambendyar*) ou *endnaw* " jeune femme " (pluriel : *odenaw*), puis *asosyan* " homme adulte "(pluriel : *besosyan*) ou *asohar* " femme adulte " (pluriel: *besohar*), et enfin on est

³⁰ En reprenant les propos de Bernardi (1984 : 17), on peut dire qu'un système d'âge reconnaît au critère d'âge un caractère systématique, qui se base sur une relation dynamique entre des classes d'âge (des groupes formés par des individus nés dans le même laps de temps), et des échelons d'âge (les positions successive occupées par ces classes d'âge).

³¹ Voir Bernardi (1984), Capron (1971), Charest (1971), Dugast (1985, 1995), Dupire (1991), Gessain (1971), Le Moal (1971), Paulme (1971), Peatrik (1995), Smith (1971), Tornay (1988), Wassungu (1971).

ahark " vieux " (pluriel : *behark*). Les termes bassari qui désignent ces cinq étapes de la vie indiquent les personnes et non les catégories d'âges d'appartenance des individus. Autrement dit, selon les termes de Gabail : « *s'il existe un mot bassari que l'on peu traduire par enfant (itoh), il n'existe pas d'équivalent bassari pour dire enfance. Pas d'avantage pour adolescence ou âge adulte* ». Gabail met en évidence le fait que : « *le sexe n'est pas marqué dans les premières et les dernières années de la vie (au moins, d'un point de vue linguistique, les enfants et les vieux partagent une même condition d'indifférenciation sexuelle)* » (Gabail 2012 : 69-70). Cette indifférenciation sexuelle au début et à la fin de la vie d'une personne est peut-être liée au fait que les enfants et les vieux occupent une position de transition dans le système d'âge bassari : les premiers (les enfants) se situent entre le monde des esprits qu'ils viennent d'abandonner et le monde des humains, dans lequel ils n'ont pas encore de rôle défini étant donné que leur survie durant leurs premières années de vie est incertaine à cause d'une mortalité infantile élevée ; les seconds (les vieux) sont désormais « presque des ancêtres » et ils entretiennent des rapports privilégiés avec les esprits.

Figure 3 - Catégories d'âges informelles.

Hommes	Femmes
<i>Behark</i> ("vieux")	
<i>Besosyan</i> (" hommes adultes ")	<i>Besohar</i> (" femmes adultes ")
<i>Otyambendyar</i> (" jeunes hommes ")	<i>Odenaw</i> (" jeunes femmes ")
<i>Betosyan</i> (" petits garçons ")	<i>Betohar</i> (" petites filles ")
<i>Itoh</i> (" enfants ")	

Ces cinq étapes de la vie des individus, ou catégories d'âge informelles, englobent un système de classement sous-jacent qui se base sur une division en catégories d'âge formelles, qu'on peut désigner avec les termes échelons d'âge ou degrés d'âge (Anne-Marie Peatrik 1995 : 17), définissant les rôles tour à tour endossés par les individus au cours de leur vie. En reprenant les propos de Serge Tornay (1988 : 287) sur la théorie des systèmes de classe d'âge on peut dire que la société bassari est « *pensée comme une longue gradation de différences, une immense échelle sur laquelle les individus s'étagent et s'ordonnent les uns par rapport aux autres* ». La disposition sur cette « échelle de gradations des âges » suit un critère bien

précis basé sur la division des individus en classes d'âge, et sur la transition chronologique de ces classes dans les différents échelons d'âge.

Dans le système d'âge bassari la classe d'âge peut être définie comme un ensemble de personnes qui ont plus au moins le même âge biologique et qui parcourent conjointement tous les grades ou échelons d'âge qui caractérisent la structure sociale. Chaque échelon d'âge a un nom précis et la classe d'âge change de nom chaque fois qu'elle change d'échelon d'âge, autrement dit c'est uniquement les échelons qui sont nommés et pas la classe âge.

L'agrégation des personnes du même âge a lieu déjà durant l'enfance, ce sont les parents qui encouragent leurs enfants, qui sont encore très jeunes (deux/trois ans), à jouer et à fréquenter d'autres enfants qui ont le même âge, c'est ainsi que les enfants prennent rapidement conscience du sens corporatif qui unit les différents groupes d'âge ; on entend souvent les adultes dire à leurs enfants : « *gel en mekgna go bajol ojandah, din gue behark ben vo ayéhna* (" va jouer avec tes compagnons d'âge, rester toujours avec les grands ce n'est pas bien ") ». Plus tard ces enfants, qui jouent ensemble, appartiendront à la même classe d'âge et cette agrégation d'âge durera toute la vie.

La succession des classes d'âge dans le temps, sur « l'échelle de gradations des âge », crée un mécanisme de distribution et de fractionnement du pouvoir et des devoirs des individus, qui détermine une distinction de statut. Le recrutement d'une classe d'âge est toujours lié, pour ses composants, à l'assignation d'un statut et à des devoirs et des prérogatives bien précis, qui changent constamment : périodiquement la classe d'âge passe d'un échelon d'âge à celui supérieure, en acquérant un nouveau statut, qui prévoit des devoirs et des prérogatives différents de ceux précédents. Chaque classe d'âge est dépositaire de certains secrets et de certaines fonctions, qu'elle reçoit de la classe d'âge supérieure, et au moment de changement d'échelon d'âge, elle les cédera à la classe d'âge inférieure pour en acquérir de nouveaux.

Le passage d'un échelon d'âge à l'autre a lieu de manière corporative : c'est toute la classe d'âge qui fait face à un changement de statut social, et pas uniquement l'individu. Cet aspect corporatif est une caractéristique fondamentale du système d'âge bassari, qui se base sur l'égalité entre les membres d'une même classe d'âge, et sur la possession graduelle du pouvoir. Toutes les classes d'âge, à tour de rôle et successivement, participent à l'exercice du pouvoir. Aucune forme de pouvoir ne peut être prise d'un coup et être gardée pour toute la vie, il s'agit d'un pouvoir temporel qui est transmis aux successeurs selon l'ordre de succession des classes dans « l'échelle de gradations des âges ».

La transition des classes d'âge dans « l'échelle de gradations des âges », dispose les individus dans une position de contigüité réciproque et d'alternance : les relations entre les individus qui appartiennent à deux classes d'âge qui occupent deux échelons d'âge adjacents sont tendues et austères et elles sont marquées par le respect des jeunes vis-à-vis des plus âgés ; tandis que les relations entre les individus qui appartiennent à deux classes d'âge qui occupent deux échelons d'âge alternes sont caractérisés par des rapports affectueux d'alliance, d'amitié et de plaisanterie. Les Bassari comparent ces types de relations à ceux qui existent entre les générations dans le système de parenté ; si on prend en considération les appellations et les attitudes existantes entre les classes d'âge qui occupent les différents échelons, on se rend compte que la nomenclature de parenté et les comportements qui existent entre les générations dans une famille se reproduisent dans le système d'âge.

Pour faciliter la compréhension de ce système, je désigne provisoirement avec les lettres de l'alphabet A, B, C, D, E etc. les échelons d'âge occupés par les différentes classes d'âge.

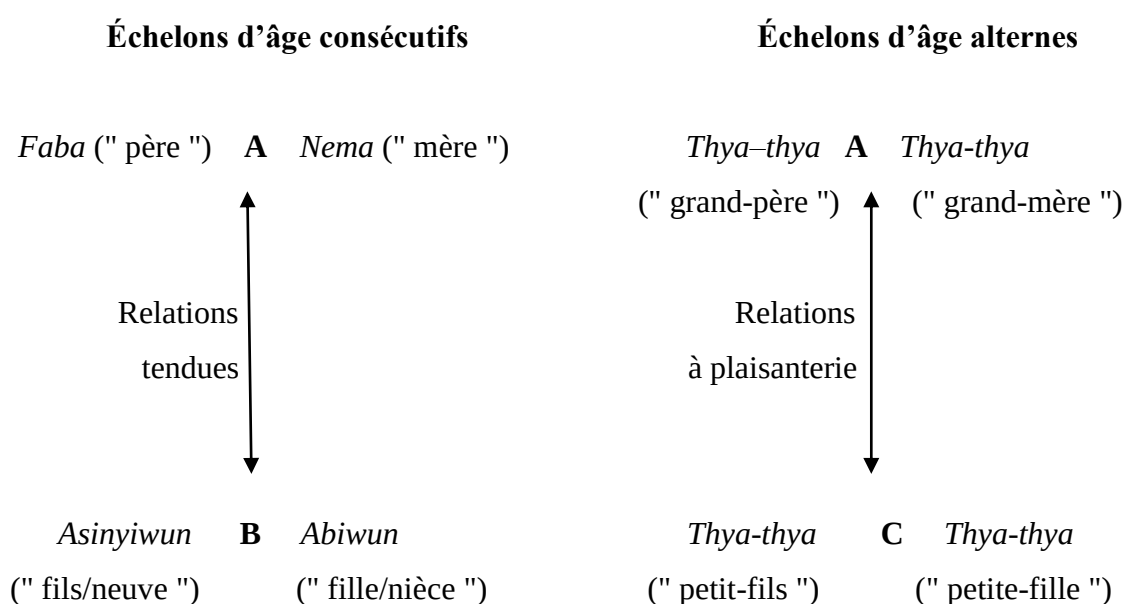
Les classes d'âge qui occupent les échelons consécutifs A-B s'appellent entre eux « pères » (" *faba* "), « mères » (" *nema* ") et « fils » (" *asinyiwun* ", qui désigne aussi le neveu) ou « fille » (" *abiwun* ", qui désigne aussi la nièce). La classe d'âge qui occupe l'échelon d'âge A utilise les expressions : « *asinyiwun bene* » (" nos fils "), « *abiwun bene* » (" nos filles "), pour se référer aux individus qui occupent l'échelon d'âge inférieur adjacent B. Vice-versa la classe d'âge qui occupe l'échelon d'âge B utilise les expressions « *faba bene* » (" nos pères "), « *nema bene* » (" nos mères "), pour se référer aux individus qui occupent l'échelon d'âge supérieure adjacent A. Les A exercent sur les B, qui les craignent, une autorité très forte, assortie de punitions et sanctions. Par exemple si un individu, qui appartient à l'échelon d'âge B, manque de respect à un individu, qui appartient à l'échelon d'âge A, ce sont tous les membres de l'échelon B qui sont sévèrement punis, par ceux de l'échelon A. Je préciserais cet argument par la suite, quand je décrirai les échelons d'âge masculins et féminins.

Les classes d'âge qui occupent les échelons alternes A-C s'appellent réciproquement *thya-thya*, et pour se désigner, ils utilisent mutuellement l'expression : « *thya-thya bene* », qui signifie en même temps " nos grands parents ", et " nos petits enfants ", ceci conformément à la terminologie de parenté où le même terme *thya-thya* désigne à la fois les grands-parents et les petits-enfants, sans distinction de sexe³².

³² Le terme *thya-thya*, qui désigne réciproquement les grands parents et les petits enfants, peut être accompagné par les termes *asohar* (femme) ou *isojan* (homme) employés pour spécifier le sexe des grands parents ou des petits enfants. On se sert de l'expression *thya-thya asohar* quand il s'agit de la grand-mère ou de la petite fille, et de l'expression *thya-thya isojan* quand il s'agit du grand-père ou du petit fils.

Les individus qui occupent deux échelons d'âge alternes (A-C) s'entendent bien entre eux, ils se font mutuellement confiance, et leurs rapports sont caractérisés par des relations à plaisanterie, les A peuvent se moquer des C et vice-versa. Par exemple si un individu qui appartient à l'échelon d'âge A boîte, les individus qui appartiennent à l'échelon d'âge C peuvent se moquer de lui pour sa démarche maladroite, et par conséquence se moquer de tous les membres de l'échelon C en disant : « vous êtes ceux qui boitent ». Vice-versa les C peuvent se moquer des A pour n'importe quoi. Ce qui serait inconcevable entre individus appartenant à deux échelons d'âge consécutifs. Cette relation à plaisanterie, qui favorise les jeux et autorise les moqueries et les insultes entre individus qui occupent deux échelons alternes, est désignée par le terme *athyathyandra* (" on est en relation de plaisanterie "). Le terme « *athyathyandra* » dérive du terme réciproque *thya-thya* que je viens de mentionner et met en évidence le fait que cette relation est spécifique des classes d'âge alternes (A-C ou C-E), lesquelles ont le droit de se considérer comme d'une certaine manière, égaux.

Figure 4 - Relations entre échelons d'âge consécutifs (A-B) et alternes (A-C).



Les individus qui appartiennent à la même classe d'âge (A-A) n'utilisent pas la nomenclature de parenté pour s'appeler entre eux, mais ils se définissent comme « appartenant à la même classe d'âge ». Le concept de « classe » se traduit en bassari par le terme *andyeh*, qui dérive de la racine verbale *yeh*, " être ensemble " ; pour dire « nous sommes de la même classe » on emploie l'expression " *andyeh amat emi* " (ensemble/un/nous

sommes)³³. Le terme *andyeh* désigne la notion de classe d'âge au sens générique comme on l'a dit précédemment. Les échelons d'âge sont désignés par des termes précis, qui caractérisent en quelque sorte les individus qui occupent l'échelon. Ces termes peuvent avoir une fonction descriptive quand ils mettent en évidence des caractéristiques physiques ou comportementales des individus qui occupent l'échelon d'âge en tant que classe d'âge, ou avoir une fonction communicative quand ils transmettent un message aux autres classes d'âge ou à la collectivité en général.

L'identité d'une personne est fortement marquée par son appartenance à une classe d'âge et elle se modifie dans le temps au fur et à mesure que la classe change d'échelon d'appartenance en parcourant l'échelle de gradations des âges de l'enfance à la vieillesse. La classe d'âge, comme principe identitaire de la personne, introduit l'union et l'égalité là où d'autres éléments produisent une séparation. Les individus normalement séparés par le système de parenté, en tant que membres de différents matrilignage, peuvent appartenir à la même classe d'âge et franchir ensemble toutes les étapes de la promotion des âges. L'appartenance à la même classe d'âge les unira pour toute la vie. Un autre élément, qui caractérise l'identité personnelle, concerne l'égalité des membres de la même classe d'âge. Cet élément est évident quand on analyse le principe de séniorité, qui caractérise le rapport entre frères ou sœurs dans la famille ; ce principe est remplacé par celui d'égalité de statut quand il s'agit de relations entre frères ou sœurs qui appartiennent à la même classe d'âge. Autrement dit, dans un contexte familial de parenté les rapports entre deux frères ou deux sœurs sont toujours de subordination (du plus jeune envers le plus vieux) tandis que, lorsqu'il s'agit d'un contexte structurel d'âge les rapports entre frères ou sœurs qui sont de la même classe d'âge sont égalitaires. Chez les Bassari, contrairement à d'autres populations africaines, deux frères ou deux sœurs de même mère peuvent appartenir à la même classe d'âge³⁴. Cette situation est fréquente quand une mère a consécutivement trois enfants du même sexe, et qui n'ont pas une grande différence d'âge : le fils (ou la fille) du milieu appartiendra à la même classe d'âge d'un de ses frères (ou sœurs), du plus vieux ou du plus jeune. Cela est dû au fait que les classes d'âge stationnent dans les différents échelons d'âge pour six ans ; or, il est très rare que la différence d'âge entre frères consécutifs de même sexe soit supérieure à six ans. Comme nous venons de le dire quand deux frères ou deux sœurs appartiennent à la même

³³ Voir Ferry (1991 : 369).

³⁴ Stéphane Dugast (1985 : 78), dans son article sur les systèmes de classes d'âge des peuples lagunaires de la Côte d'Ivoire, parle du principe de séniorité absolue, qui impose la séparation des frères et des sœurs de même mère dans le système d'âge, dans l'intention de souligner la hiérarchie entre frères. Cette règle est répandue en Afrique, mais ce n'est pas le cas des Bassari.

classe d'âge, la hiérarchie qui définit leurs rapports dans la famille et qui prévoit le respect et la subordination du plus jeunes vers le plus âgé, ne caractérise pas leurs relations en tant que membres appartenant à la même classe d'âge. Tous les individus qui appartiennent à la même classe d'âge sont entre eux égaux.

Cependant chaque échelon d'âge est fractionné en trois sections : *behark* (" les vieux "), *bemémmerahne* (" ceux du milieu "), *nényande* (" ceux du bout, les derniers "). Ce fractionnement se base sur les différents moments d'entrée des individus à l'*ambofor* (l'ensemble de cases communes du village, où les jeunes filles et garçons se retrouvent chaque soir pour y passer la nuit, les Bassari qui parlent français traduisent ce terme au singulier : " case commune ", formulation sur laquelle je reviendrai quand je décrirai les échelons d'âge masculins et féminins). Puisque le « stationnement » des classes d'âge dans les différents échelons d'âge dure six ans, si un individu commence à fréquenter l'*ambofor* durant les deux premières années d'appartenance à l'échelon d'âge des *odemeta* pour les hommes, et à celui des *od-odug* pour les femmes³⁵, il appartiendra à la section des *behark* (les vieux) ; si son entrée à l'*ambofor* a lieu durant sa troisième ou quatrième année d'appartenance à un des deux échelons d'âge mentionnés (à celui des *odemeta* si il est un garçon, et à celui des *od-odug* si c'est une fille), il appartiendra à la section des *bemémmerahne* (ceux du milieu) ; tandis que si son entrée à l'*ambofor* a lieu durant sa cinquième ou sixième année d'appartenance à un des deux échelons d'âge mentionnés, il appartiendra à la section des *nényande* (ceux du bout, les derniers). Nonobstant ce fractionnement qui caractérise chaque échelon d'âge, les individus du même échelon d'âge sont entre eux égaux, et l'unique effet de cette division d'intervenir dans le choix des responsables de la classe d'âge : on favorise toujours les *behark* (les vieux). Je développerai cet argument par la suite, quand je décrirai les caractéristiques de l'échelon d'âge masculin des *odyar*.

³⁵ L'échelon d'âge masculin des *odemeta*, et celui féminin des *od-odug* sont les échelons d'âge durant lesquels a lieu l'entrée de individus à l'*ambofor* (" la case commune "). Je préciserai de quelle manière, et quelles sont les critères qui déterminent l'entrée à l'*ambofor*, quand je décrirais l'échelon d'âge masculin des *odemeta* et celui féminin des *od-odug*.

2.1- La morphologie du système d'âge bassari

Pour les Bassari, le système d'âge constitue la base de la structure sociale qui régleme et organise les rapports de tous les individus, des hommes comme des femmes. Le principe morphologique de ce système se manifeste de manière plus ou moins identique tant pour les hommes que pour les femmes. On pourrait définir le système d'âge féminin bassari comme un système parallèle au masculin, mais avec un champ d'action distinct pour les classes masculines et féminines. Pour dire plus précisément : les hommes comme les femmes, rentrent dans le système d'âge avec le recrutement dans une classe d'âge et parcourent tout les grades de la promotion sociale de l'enfance à la vieillesse, mais les actions qui caractérisent leur classe d'appartenance sont différentes. Les hommes et les femmes qui appartiennent au même échelon d'âge ont des responsabilités différentes et des obligations distinctes. En suivant la description que je ferai dans les pages suivantes, on se rendra compte que les rôles des échelons d'âge féminins, contrairement à ceux des hommes, se complexifient avec le temps et que l'emprise de la classe d'âge est plus forte chez les femmes que chez les hommes. L'étude du système d'âge féminin est indispensable pour la compréhension de l'organisation sociale de cette population : sans l'analyse du versant féminin du système d'âge, la compréhension du système masculin serait incomplète. L'imbrication des deux systèmes est constante et elle détermine la spécificité d'une grande part des échelons : une spécificité qui dépend souvent des relations entre classes d'âge masculines et féminines qui occupent les différents échelons d'âge.

Voici certaines remarques à retenir avant d'aller plus loin dans la description du système d'âge :

- À Ethiolo, le système d'âge prévoit chaque six ans, tant pour les classes d'âge masculines que féminines, un changement d'échelon. Dès qu'un enfant est en âge de marcher et de parler, à peu près à un an et demi / deux ans, il accède au premier regroupement d'âge correspondant au premier échelon, six ans plus tard il gravit avec tous ses compagnons d'âge l'échelon supérieur, et ainsi de suite jusqu'à la vieillesse. J'utilise ici l'expression regroupement d'âge, et pas classe d'âge, parce-que tous les individus commencent à être considérés comme faisant partie d'une véritable classe d'âge au moment où ils gravissent le troisième échelon. Plus précisément, les deux premiers échelons d'âge sont occupés par deux

regroupements d'individus qui n'ont pas encore toutes les caractéristiques d'une classe d'âge, mais qui se préparent à intérioriser la logique du système d'âge et à prendre conscience des deux principes de cette institution : l'égalité entre camarades de classe d'âge et la hiérarchie entre échelons d'âge que le système met en jeu.

- Entre le système d'âge masculin et le système féminin, il existe un décalage d'âge de six/huit ans : à l'intérieur d'une même classe d'âge, les femmes sont environ six/huit ans plus jeunes que les hommes.

- Les échelons masculins ont un équivalent féminin et l'ensemble des hommes et des femmes appartenant à ces échelons équivalents appartiennent à la même classe d'âge (" *andyeh* "), et s'appellent mutuellement *bandyeh* (" ceux de la même classe d'âge ").

- Les termes qui désignent les premiers échelons féminins (ceux qui regroupent les classes féminines de l'enfance à l'âge adulte) sont des génitifs, qui se forment à partir du vocable désignant l'échelon d'âge masculin correspondant.

Le schéma ci-après résume l'échelle de gradation sur laquelle les individus, regroupés en classes d'âge, se répartissent les uns par rapport aux autres. Cette répartition peut être représentée à travers une pyramide formée par deux échelles de gradation, celle masculine et celle féminine. À la base de la pyramide on trouve les échelons d'âge des plus jeunes, et au sommet ceux plus vieux. Au fur et à mesure que le temps passe les classes d'âge sont moins peuplées à cause de la mortalité des individus qui les forment.

Figure 5 - Catégories d'âge informelles et échelons d'âge masculins et féminins.

Hommes

Femmes

Catégories d'âge informelles	Ages	Échelons d'âge masculins	Regroupements d'âge masculins	Classes d'âge	Regroupements d'âge féminins	Échelons d'âge féminins	Ages	Catégories d'âge informelles
<i>Betoh</i> (" enfants ")	2-8	<i>Odingta</i>	1	A	-	Pas nées	-	
<i>Betosyan</i> (" petits garçons ")	8/9-14/15	<i>Odemeta</i>	2	B	1	<i>Od-Odemeta</i>	2-8	<i>Betoh</i> (" enfants ")
<i>Otyambendyar</i> (" jeunes hommes ")	14/15-20/21	<i>Odug</i>	3	C	2	<i>Od-odug</i>	8/9-14/15	<i>Betohar</i> (" petites filles ")
<i>Otyambendyar</i> (" jeunes hommes ")	20/21-26/27	<i>Opalug</i>	4	D	3	<i>Od-opalug</i>	14/15-20/21	<i>Odenaw</i> (" jeunes femmes ")
<i>Besosyan</i> (" hommes adultes ")	26/27-32/33	<i>Odyar</i>	5	E	4	<i>Od-odyar</i>	20/21-26/27	<i>Odenaw</i> (" jeunes femmes ")

Chapitre 2. Le système d'âge bassari

<i>Besosyan</i> (" hommes adultes ")	32/33-38/39	<i>Okutek</i>	6	F	5	<i>Od-ébatya</i>	26/27- 32/33	<i>Besohar</i> (" femmes adultes ")
<i>Besosyan</i> (" hommes adultes ")	38/39-44/45	<i>Opidor</i>	7	G	6	<i>Od-fiskvengat</i> <i>Od-</i> <i>zèbekébatya</i>	32/33- 38/39	<i>Besohar</i> (" femmes adultes ")
<i>Besosyan</i> (" hommes adultes ")	44/45-50/51	<i>Onyepaleng</i>	8	H	7	<i>Od-fiskkwered</i>	38/39- 44/45	<i>Besohar</i> (" femmes adultes ")
<i>Besosyan</i> (" hommes adultes ")	50/51-56/57	<i>Opes-benyam</i>	9	I	8	<i>Od-keng</i>	44/45- 50/51	<i>Besohar</i> (" femmes adultes ")
Behark (" vieux ")	56/57-62/63	<i>Betangala</i>	10	J	9	<i>Od-épéka</i>	50/51- 56/57	<i>Besohar</i> (" femmes adultes ")
Behark (" vieux ")	62/63-mort	<i>Behark</i>	11	K	10	<i>Od-zèbeképéka</i>	56/57- 62/63	<i>Behark</i> (" vieilles ")
				L	11	<i>Behark</i>	62/63- mort	<i>Behark</i> (" vieilles ")

2.2- Description des échelons d'âge masculins et féminins

Pour comprendre plus concrètement le fonctionnement du système d'âge bassari à Ethiolo, je décrirais parallèlement les deux systèmes d'âge, masculin et féminin, en analysant le point de vue des individus et leurs rôles dans la société en tant que membres d'une classe d'âge précise. J'analyserai d'abord les caractéristiques et les rôles de chaque classe d'âge de chaque échelon masculin, puis ceux de chaque classe d'âge féminine correspondante. En suivant ce schéma il sera plus facile comprendre comment les rôles et les fonctions des classes d'âge changent au fil du temps, et quelles sont les relations qui existent entre classes d'âge masculines et féminines.

- **Ringta** (singulier), **odingta** (pluriel) : ce terme désigne les individus qui forment le premier regroupement d'âge masculin et qui occupent l'échelon d'âge des *odingta*, ce sont les enfants qui ont de un an et demi/deux ans, jusqu'à plus au moins 8 ans³⁶. Comme nous l'avons précédemment dit, l'agrégation des personnes du même âge a lieu déjà durant l'enfance, et les garçons comme les filles accèdent au système d'âge quand ils commencent à marcher et à parler. Avant l'acquisition de ces capacités, les enfants sont considérés comme des êtres vivant « socialement incomplets » proches du monde animal et occupant un espace de transition entre le monde des esprits qu'ils viennent d'abandonner et le monde des humains, dans lequel ils n'ont pas encore un rôle défini, étant donné que leur survie durant leurs premières années de vie est incertaine du fait d'une mortalité infantile élevée. Le terme bassari, *ringta*, fait allusion à un petit lézard célèbre pour son gros ventre comme l'ont souvent les petits enfants de cet échelon d'âge, couramment comparés aux petits animaux.

Les *odingta* ne sont pas encore une classe d'âge, mais un regroupement d'âge qui se prépare à intérioriser la logique du système d'âge à travers le jeu et le divertissement. Les parents des petits *odingta* encouragent leurs enfants à s'amuser et à passer du temps avec leurs compagnons d'âge, en favorisant cette première forme d'agrégation entre personnes du même âge. Ces petits enfants commencent à apprendre ce que signifie le respect envers les échelons d'âge supérieurs à travers le respect qu'ils doivent montrer envers les individus plus âgés qu'eux auxquels ils doivent fournir des petites prestations, comme offrir de l'eau à boire

³⁶ Les *odingta* appartiennent à la catégorie d'âge informelle des *betoh* ("enfants").

aux gens qui viennent rendre visite à leurs parents, obéir aux ordres de leurs grands frères et de leurs grandes sœurs, être toujours disponibles quand une personne plus âgée qu'eux les envoie quelque part à chercher quelque chose, ou avertir quelqu'un.

Pendant la saison des pluies on entend souvent chanter les petits *odingta* qui se retrouvent en groupe et s'amusent à imiter les fêtes et les danses des adultes. Ces fêtes sont organisées par les petits garçons *odingta* et par les petites filles *od-odemeta* qui ont le même âge biologique, mais qui appartiennent à l'échelon d'âge supérieur. Chaque quartier du village de Ethiolo a son groupe de petits garçons et de petites filles qui s'organisent de manière indépendante et se retrouvent à la fin de l'après midi pour danser et chanter ensemble. La fête a lieu dans la cour au milieu des cases où vit un *odingta*, la fois suivante elle aura lieu chez un autre *odingta*, et ainsi de suite à tour de rôle...

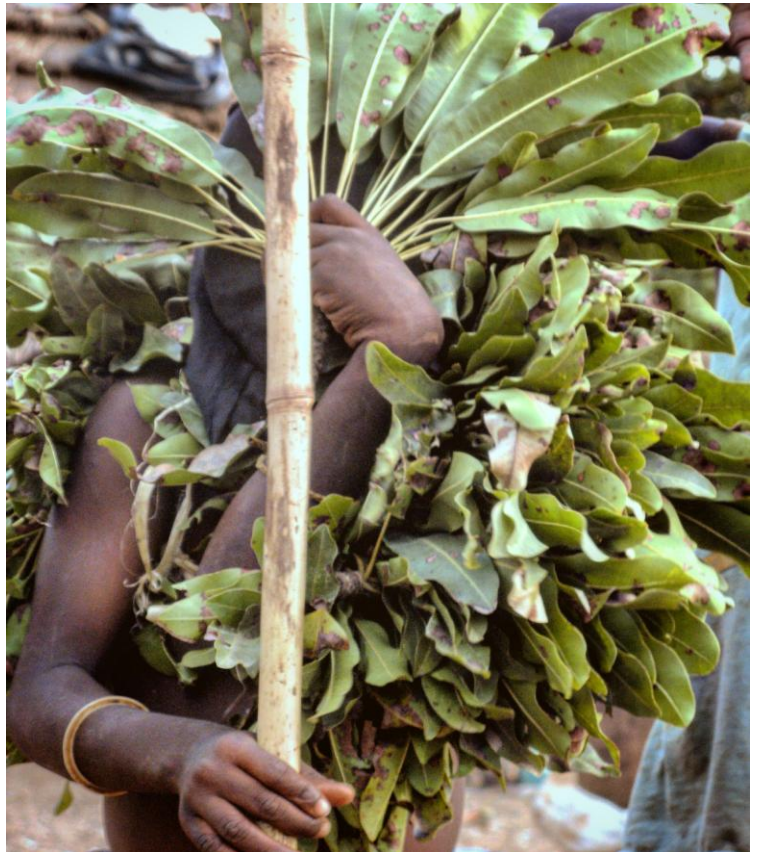


Image 7 - Les petits garçons *odingta* dansent en imitant les masques *lener*

Quand les *odingta* dansent, on assiste à une vraie performance qui étonne souvent les adultes présents : les petits enfants imitent de manière saisissante les fêtes et les danses des adultes, dont la sortie des masque *lener*, du masque Pénà et la présence des *koré* (les individus à l'esprit « modifié »). Deux petits garçons se déguisent scrupuleusement comme les masques *lener*, un autre comme le masque Pénà, et les restants comme les *koré*. Tous ensemble, ils simulent très habilement les pas de danse des masques et des *koré*, leurs chants, et leurs attitudes ; par contre les petites filles dansent en cercle en chantant et en tapant les mains comme les jeunes filles des échelons d'âge supérieurs. Ces petits enfants s'amuse pendant des heures, et à travers le divertissement et l'imitation, ils commencent à intérioriser certaines règles et certaines normes de la tradition.

Lorsque les garçons appartiennent au regroupement d'âge des *odingta* et qu'ils ont environ 8/9ans (juste avant d'appartenir au regroupement d'âge successive, celui des *odemeta*), ils sont circoncis ; cet évènement n'est pas ritualisé, il a lieu individuellement ou par groupe de 2 ou 3 enfants. Le circonciseur n'a pas un rôle spécifique dans la société, c'est simplement une personne capable de couper, qu'on désigne avec le terme *akhacian* (" celui qui coupe ") qui dérive du verbe *akhac* qui signifie " couper ".

La circoncision, comme l'excision pour les filles, a lieu vers la fin de l'hivernage (au mois d'octobre), juste avant que l'épi du mil *dli* (pluriel : *odlok*, c'est une qualité de mil) s'ouvre pour faire sortir ses grains. Pendant cette période les petits garçons qui appartiennent à l'échelon d'âge supérieur des *odemeta* parcourent le village en jouant la flûte et en chantant, pour aviser que le temps de la circoncision et de l'excision est arrivé et ils invitent les *odingta* à se préparer pour cet évènement, ils disent en chantant : « *goureh onyun daméh odlok* » (" le mil est à la limite, qui veut se faire circoncire il peut y aller ").

Le jour dit, les *odingta* sont accompagnés chez le circonciseur par les garçons qui ont déjà été circoncis et qui appartiennent à l'échelon d'âge supérieur des *odemeta*. Chaque *odingta* est accompagné par 2 *odemeta*³⁷, qui viennent le chercher le matin tôt chez ses parents et le guident chez le circonciseur ; ici ils se retrouvent avec les autres *odingta*, qui doivent être circoncis le même jour, et tous ensemble (les *odingta*, les accompagnateurs *odemeta* et le circonciseur) se dirigent dans un lieu secret dans la brousse où aura lieu l'acte chirurgical. Une fois que la circoncision a eu lieu, le circonciseur soigne la blessure avec un remède végétal à base de *apela*, une plante amère avec des propriétés cicatrisantes. Le circonciseur après avoir bien mâché les feuilles tendres de cette plante, les crache dans une

³⁷ Le soir avant la circoncision les *odemeta* se réunissent à l'*ambofor* (" la case commune ") et décident qui doit accompagner le lendemain les *odingta* chez le circonciseur. N'importe quelle *odug* peut accompagner les *odingta* chez le circonciseur, à condition qu'il n'ait pas des relations de parenté entre eux.

grande feuille toujours de *apela*, qu'il a choisie précédemment et mise de côté pour cette opération ; ensuite, en pliant la feuille et en l'inclinant, il fait couler le jus sur la blessure de l'*odingta* qui vient d'être circoncis. À la fin de cette opération, il utilise l'écorce de l'arbre *apes* pour faire un pansement qui protégera la blessure du petit circoncis jusqu'au lendemain. Les *odemeta* regardent très attentivement les gestes du circonciseur, parce que, dorénavant, c'est eux qui s'occuperont de soigner la blessure du petit *ringta* et ils seront les responsables de sa guérison. Le circonciseur donne aux *odemeta* des conseils thérapeutiques qu'ils devront suivre pour les soins qui auront lieu chaque jour à l'*ambofor* (" la case commune "), généralement dans la fin de l'après-midi. Quand tous les *odingta* ont été soignés, les *odemeta* les accompagnent à la maison de leurs parents, où la mère du nouveau circoncis leur offre à manger un bon plat de *énap* (" bouillie ") avec la sauce qu'elle a préparé spécialement pour eux.

La circoncision représente la première épreuve masculine douloureuse³⁸, qui « initie » les jeunes garçons à la souffrance et commence à les préparer aux épreuves physiques auxquelles ils devront faire face quand ils seront initiés.

- Comme nous l'avons précédemment mentionné, entre le système d'âge masculin et le système féminin, il existe un décalage de six/huit ans. Il n'y a donc pas d'échelon d'âge féminin correspondant au premier échelon d'âge masculin (celui des *odingta*). Les filles, qui doivent être plus jeunes des hommes de six/huit ans, ne sont pas encore nées. Le premier échelon d'âge qu'une femme occupe quand elle rentre dans le système d'âge (plus au moins à un an et demi/deux ans), est celui des *od-odemeta* qui correspond au deuxième échelon d'âge masculin.

- **Lemeta** (singulier), **odemeta** (pluriel) : ce terme désigne les individus qui forment le deuxième regroupement d'âge masculin, ce sont les petits garçons qui occupent l'échelon d'âge des *odemeta*, et qui ont environ de 8/9 ans à 14/15 ans³⁹. Comme pour les *odingta*, les *odemeta* ne sont pas encore une classe d'âge, mais un regroupement d'âge qui commence à prendre conscience du sens corporatif qui caractérise le système d'âge bassari et unit les membres d'une même classe pour toute la vie. Si les *odingta* sont fréquemment comparés aux

³⁸ Tous les hommes pour être considérés bassari doivent être d'abord circoncis et en suite initiés : sans circoncision pas d'initiation. Comme pour beaucoup d'autres populations africaines, la circoncision et l'initiation sont des marqueurs fondamentaux de l'identité bassari.

³⁹ Les *odemeta* appartiennent à la catégorie d'âge informelle des *betosyan* (" petits garçons ").

petits animaux, les *odemeta* sont couramment comparés aux fruits immatures. Cette allusion est mise en évidence par les *odemeta* même qui l'évoquent dans leurs chansons. Ils disent en chantant : « *tebin bo hali mi dav, en bomelaven bi dek* » ("gardez-nous jusqu'à notre maturation et récoltez-nous tous ensemble"). Leurs chants sont adressés aux individus des échelons d'âge supérieurs qui participeront à leur initiation lorsqu'ils seront « mûrs ».

Un évènement important qui caractérise les membres de cet échelon d'âge c'est l'entrée à l'*ambofor*. Les Bassari utilisent le terme *ambofor* pour désigner les cases communes où les enfants et les jeunes adultes, garçons et filles, passent la nuit pendant un certain nombre d'années ; comme je l'ai dit plus haut, les Bassari qui parlent français traduisent ce terme au singulier : "case commune".

Les garçons commencent à fréquenter l'*ambofor* quand ils sont *odemeta* et ils continueront à le faire jusqu'au moment de leur mariage. Après le mariage il est possible que les hommes continuent à fréquenter l'*ambofor* occasionnellement, mais au fur et à mesure que le temps passe, ils n'y iront que pour des évènements collectifs comme l'initiation masculine ou certaines réunions communautaires. Par contre les filles commencent à fréquenter l'*ambofor* quand elles sont *od-odug* (elles ont le même âge biologique que les *odemeta*, environ 8/9 ans, mais elles appartiennent à l'échelon d'âge supérieur) et elles continueront à le faire jusqu'au moment où elles tomberont enceinte de leur premier enfant (à peu près à l'âge de 17/18 ans) ou jusqu'au moment où elles se marieront. Contrairement aux hommes, les femmes ne fréquentent plus l'*ambofor* après leur mariage ou après leur première grossesse. Elles y dorment pour une dizaine d'années, moins que les hommes qui eux, y dorment pour une quinzaine d'années.

L'*ambofor* de Ethiolo est formé par une trentaine de cases situées à peu près dans le centre géographique du village, au sommet d'une colline. Chaque soir, après dîner, les enfants et les jeunes du village rejoignent l'*ambofor* et le lendemain matin avant le lever du soleil, ils rejoignent leur hameau, situé souvent à plusieurs kilomètres de distance. Quotidiennement les enfants et les jeunes du village se déplacent entre leurs habitations où ils passent la journée et l'*ambofor* où ils passent la nuit.



Image 8 - L'*ambofor* de Ethiolo

L'*ambofor* est fréquenté durant toute l'année, mais l'affluence des enfants et des jeunes a subi des variations depuis la construction de l'école du village (à la fin des années 1960) et avec l'accroissement du nombre de jeunes qui poursuivent leurs études à Salémata et ensuite à Kédougou. Durant l'année scolaire, qui coïncide avec la saison sèche, l'*ambofor* est fréquenté surtout par les jeunes adultes ; les enfants qui fréquentent l'école de Ethiolo et les adolescents qui poursuivent leurs études à Salémata n'y vont que les weekends et les jours fériés. Par contre, durant la saison des pluies l'*ambofor* est peuplé par les jeunes adultes et par les enfants et les adolescents qui sont en vacances. Malgré une moindre affluence des plus jeunes pendant la saison sèche, l'*ambofor* reste une institution sociale importante pour les habitants de Ethiolo. Ici les classes d'âge, masculines et féminines, qui se succèdent au fil des années, apprennent certains fondements de la vie sociale bassari et surtout se familiarisent avec les principes qui règlent les rapports de genre et les rapports entre les différents échelons d'âge. Les relations et les différentes formes d'amitié qui naissent à l'*ambofor* entre individus du même sexe et du sexe opposé durent toute la vie et suivent des règles bien précises. Nous analyserons et nous préciserons ces relations et ces différentes formes d'amitiés par la suite.

L'entrée à l'*ambofor* des petits *odemeta* n'est pas collective mais individuelle, elle dépend de leur maturité physique et psychologique. Quand leurs parents les considèrent assez mûrs pour passer la nuit à l'*ambofor* avec leurs pairs et pour garder des secrets, ils avertissent les jeunes *odug*, leurs aînés de classe, lesquels viennent un soir rendre visite aux parents du

petit *odemeta* pour s'accorder sur la date de l'accès du petit à la case commune. Le soir dit, à l'heure où les enfants et les adolescents vont à la case commune, les jeunes *odug* qui habitent le même quartier de l'*odemeta* viennent le chercher et ils vont ensemble à l'*ambofor*. C'est le premier pas que le petit garçon accomplit hors de sa famille, dorénavant il ira chaque soir passer la nuit à l'*ambofor*, où il apprendra les fondements de la vie sociale bassari, comment se comporter vis-à-vis des membres des autres classes et vis-à-vis de certains esprits, masques et *koré* (« types contraires », cf. plus bas).

Pour passer à l'échelon d'âge supérieur, celui des *odug*, les *odemeta* doivent être initiés. Quand la période initiatique s'approche, ils abandonnent progressivement les jeux d'enfants et se préparent à devenir des hommes. L'initiation est le plus important rituel masculin, elle marque la fin de l'enfance et le début de l'âge adulte. Suite à un long apprentissage qui les prépare autant physiquement que spirituellement, les initiés acquièrent le droit de se masquer et de devenir des *koré* (« individus à l'esprit modifié » qui se manifestent en certaine occasion, et occupent un rôle important dans l'administration de l'ordre social communautaire). Dans le chapitre sur les rapports entre les femmes et les masques et dans celui sur le rôle des femmes durant l'initiation masculine (chapitre 3 et 4), j'approfondirai cet argument.

Les *odemeta* sont initiés quand leurs pères les jugent suffisamment matures pour faire face aux épreuves physiques et psychologiques qui les transformeront en hommes. Tous les membres de cet échelon ne subissent pas l'initiation en même temps. Le passage de tous les *odemeta* à l'échelon d'âge des *odug* se produit au cours d'une période de six ans et l'appartenance à l'échelon d'âge des *odug* dure six ans uniquement pour les individus qui ont été initiés l'année où a eu lieu le changement d'échelon des classes d'âge. Par exemple si l'année de changement d'échelon des classes d'âge est fixée en 2016, les garçons qui seront initiés la même année seront les seuls à appartenir pendant six ans à l'échelon d'âge des *odug*, tous les autres y appartiendront pendant un moindre nombre d'années. Dans le chapitre sur le rôle des femmes durant l'initiation masculine (chapitre 4), je décrirai le déroulement de ce rituel.

• ***Endo-lemeta*** (singulier), ***od-odemeta*** (pluriel) : ce terme désigne les individus qui forment le premier regroupement d'âge féminin, lequel occupe l'échelon d'âge des *od-odemeta*. Ce sont les enfants qui ont environ de un an et demi/deux ans, jusqu'à plus ou moins

8 ans⁴⁰. Le terme *end-olemeta* (singulier), *od-olemeta* (pluriel), qui désigne cet échelon d'âge est un génitif du vocable *lemeta* (singulier), *odemeta* (pluriel), qui désigne l'échelon d'âge masculin correspondant. Les *od-odemeta* sont les filles « des *odemeta*, celles qui appartiennent aux *odemeta* », avec lesquels elles forment le même regroupement d'âge, bien qu'elles soient 6/8 ans plus jeunes. Ce premier regroupement d'âge féminin n'a pas de devoirs particuliers à accomplir mais à travers le jeu et le divertissement, les *od-odemeta* commencent à intérioriser la logique du système d'âge comme les petits garçons *odingta* qui ont le même âge biologique qu'elles et avec les petites dansent et chantent en simulant le comportement des adultes.

- **Lug** (singulier), **odug** (pluriel) : troisième regroupement d'âge masculin, ce sont les garçons qui occupent l'échelon d'âge des *odug* et ont environ de 14/15 ans à 20/21 ans⁴¹. Contrairement aux deux regroupements d'âge précédent, cet échelon a les caractéristiques d'une vraie classe d'âge et dorénavant ses membres peuvent être désignés avec le terme *andyehe*, " classe d'âge ". Après l'initiation, les *odug* seront, entre autres, aptes à se masquer et à devenir des *koré*. Les *koré* sont des individus à l'esprit « modifié » ou « types contraires » (comme disent les Bassari parlant français), qui se manifestent en certaines occasions⁴² et occupent un rôle important dans l'administration de l'ordre social communautaire. Dans le chapitre sur le rapport entre les femmes et les masques (chapitre 3), j'en parlerai plus précisément.

Les *odug* guident les *odemeta*, durant trois événements importants : la circoncision, l'entrée à l'*ambofor* et l'initiation. Ce sont les *odug* qui mènent les *odemeta* chez le circonciseur, ce sont eux qui vont les chercher chez leurs parents et les accompagnent à l'*ambofor* pour passer leur première nuit loin de la famille et ce sont toujours eux qui montrent aux *odemeta* « la route de l'initiation ». Les *odug* et les *odemeta* sont les protagonistes d'un petit rituel qui précède l'initiation et qui autorise aux *odemeta* l'entrée dans la période initiatique ; je décrirai le déroulement de ce rituel dans le chapitre sur le rôle des femmes durant l'initiation masculine (chapitre 4).

En temps qu'*odug*, les jeunes hommes commencent à cultiver leur propre champ et participent aux travaux des *andyana*. Ce terme indique une portion territoriale qu'on pourrait traduire par « quartier ». Le terme *andyana* se forme à partir du verbe *yanéy* qui signifie

⁴⁰ Les *od-odemeta* appartiennent à la catégorie d'âge informelle des *betoh* (" enfants ").

⁴¹ Les *odug* appartiennent à la catégorie d'âge informelle des *otyambendyar* (" jeunes hommes ").

⁴² Les *koré* se manifestent aux corvées du chef de village, et si l'invité à une corvée fait partie de la famille du chef de village.

" cultiver ", et par extension, il désigne un segment territorial composé par différents hameaux qui s'associent pour constituer une unité de production agricole collective basée sur l'entraide des individus qui habitent ce territoire. Cette unité de production, comprise entre l'aire domestique et l'aire villageoise, permet à chaque hameau de bénéficier d'une force de travail supérieure à celle des individus qui habitent le même hameau. Le principe est simple : chacun travaille dans les champs des autres pour bénéficier en retour du travail collectif de tous dans son propre champ. Comme l'explique bien Gabail (2012 : 41-42) : « *Ces groupes de travail doivent être suffisamment grands pour que les effets du travail collectif soient appréciables, mais rester suffisamment modestes pour que tout le monde puisse bénéficier de ce travail dans un laps de temps suffisamment court pour rester synchrone avec le calendrier agricole.* »⁴³. À Ethiolo ces regroupements de travailleurs comptent généralement une quinzaine de personnes, et les *odug* représentent le plus jeune échelon d'âge masculin qui participe à ces travaux collectifs.

Les *odug* sont l'échelon d'âge masculin qui commence à exécuter les *athyuwin*, les travaux collectifs obligatoires. Le terme *Atyuwin* dérive du verbe *tyuwin* qui signifie " déféquer ", les Bassari l'emploient pour désigner les obligations des échelons d'âge, les choses qu'il faut faire en souffrant pour passer d'un échelon d'âge au suivant. Ils disent que : « c'est quelque chose d'obligatoire à faire, quelque chose qui n'est pas facile à faire, mais qu'il faut faire inévitablement pour avancer dans le système d'âge, c'est la souffrance pour passer d'un échelon d'âge à l'autre, c'est ce que nos pères et mères ont fait et ce qu'on doit faire pour pouvoir être comme eux ».

Les *Atyuwin* des *odug* consistent en des journées de travail collectif qu'ils doivent exécuter dans les champs du chef de village, et dans ceux des pères de famille. En échange, ceux-ci leur donnent du mil (sorgho) qui sera offert aux vieux à l'occasion d'une grande corvée chez le chef de village, ou chez une personne âgée qui a une certaine importance dans la société (par exemple un homme ou une femme qui connaissent bien la médecine traditionnelle et qui aident les gens du village en cas de besoin). Une journée de travail de tous les membres de la classe d'âge est récompensée avec un grand panier de mil (" *ekeda* "), qui produit un peu plus d'un canari de bière. Par exemple les *odug* après avoir fait 3 ou 4 corvées collectives, et après avoir accumulé assez de sorgho pour faire de la bière, se mettent d'accord pour fixer une corvée chez le chef du village, durant laquelle la bière sera consommée et offerte aux vieux du village. Ce jour-là, les *odug* n'ont pas le droit de boire beaucoup de

⁴³ Le terme *andyana* utilisé avec l'adjectif *itil* qui signifie " petit ", désigne un regroupement territorial plus petit que le quartier formé par un groupe de hameaux voisins, qui s'entraident indépendamment des travaux collectifs qui voient la participation de tous les hameaux qui habitent un quartier.

bière, et si la bière n'est pas suffisante, les vieux les chassent en les insultant, et en les accusant de ne pas avoir travaillé assez pour accumuler le mil nécessaire.

Les journées de travail collectif, comme celles exécutées par les *odug*, sont désignées avec le terme *apenan*. Selon la période de l'année le travail change, et il peut consister en : cultiver, récolter, désherber les champs, couper des arbres, cueillir de la paille pour refaire le toit des cases... Lorsque les *apenan* ont lieu en saison des pluies, ils prévoient la sortie des *koré* et des masques *odéner* et *gwanguran*, qui encouragent en dansant et en chantant les travailleurs ; au contraire s'ils ont lieu pendant la saison sèche les masques ne se manifestent pas, ni les *koré*. Quand je parlerai de l'échelon d'âge féminin des *od-opalug*, je décrirai comment se déroule l'*apenan anyanar*, la première corvée de l'année, qui consacre le début des cultures au début de la saison des pluies (en juin).

L'échelon d'âge des *odug* est aussi le premier échelon masculin qui est soumis aux amendes, caractéristiques du système d'âge bassari. Les amendes, *owuda* (pluriel) *émeda* (singulier) sont des sanctions infligées aux membres d'un échelon d'âge par ceux de l'échelon d'âge supérieur, pour des infractions commises par certains individus. Tous les membres de l'échelon d'âge « paient » pour l'erreur ou l'infraction d'une personne. Ces infractions peuvent être différentes, comme manquer de respect à un membre qui appartient à un échelon d'âge supérieur, refuser d'obtempérer à un service demandé, négliger une prestation... Les amendes caractérisent différents échelons d'âge masculins et féminins, quand je parlerai de l'échelon d'âge féminin des *od-opalug* je décrirai scrupuleusement le fonctionnement du système des amendes qui caractérisent les rapports entre certaines classes d'âge.

Le terme *émeda* (singulier), *owuda* (pluriel), signifie " nœud " et il est utilisé aussi pour se référer à la corde à nœuds que certaines classes d'âge reçoivent lorsque se vérifie le changement d'échelon d'âge. Il sera question de cet argument quand je décrirai l'échelon d'âge masculin des *opalug*.

• ***Endo-lug*** (singulier), ***od-odug*** (pluriel) : deuxième regroupement d'âge féminin, ce sont les petites filles qui occupent l'échelon d'âge des *od-odug* et qui ont environ de 8/9 ans à 14/15 ans⁴⁴. Comme pour les petites filles *od-odemeta*, le terme *endo-lug* (singulier), *od-odug* (pluriel), est un génitif du vocable *lug* (singulier), *odug* (pluriel), l'échelon d'âge masculin correspondant. Les *od-odug* sont les filles « des *odug*, celles qui appartiennent aux *odug* », avec lesquels elles forment le même regroupement d'âge, mais elles sont 6/8 ans plus jeunes.

⁴⁴ Les *od-odug* appartiennent à la catégorie d'âge informelle des *betohar* (" petites filles ").

Comme je l'ai signalé précédemment, quand j'ai décrit les caractéristiques de l'échelon d'âge masculin des *odemeta*, les filles commencent à fréquenter l'*ambofor* (" la case commune ") quand elles sont *od-odug* et elles continueront à le faire jusqu'au moment où elles tombent enceinte de leur premier enfant ou jusqu'au moment où elles se marient (à peu près à l'âge de 17/18 ans). Comme pour les petits garçons *odemeta*, l'entrée à l'*ambofor* des petites *od-odug* dépend de leur maturité physique et psychologique, et elle a lieu individuellement. Lorsqu'elles sont considérées assez mûres par leurs parents pour passer la nuit à l'*ambofor*, les jeunes garçons *odug*, leurs camarades de classe d'âge, viennent les chercher chez leurs parents et les conduisent pour la première fois à l'*ambofor*.

Le soir du jour fixé, les *odug* vont dans chacune des familles des petites filles qu'ils souhaitent accompagner à l'*ambofor* et ils demandent aux parents de la fille la permission de l'amener à la case commune. Entre le *lug* qui vient demander la permission et les parents s'instaure un dialogue durant lequel le *lug* cherche à convaincre les parents de laisser leur fille fréquenter l'*ambofor* :

- Le *lug* : « *Bi yandikebo mo mela endnawen gr ambofor, ka raveko...* » (" On veut amener votre fille à l'*ambofor*, désormais elle est grande... ") ;
- Les parents : « *Aho davéna péré, itoh baik, yowein aho nanguéna...* » (" Elle n'est pas encore assez grande, c'est encore un enfant, elle ne connaît rien... ") ;
- Le *lug* : « *Ayé nangkmi aho davéna, gr ndébi ko rave* » (" On sait bien qu'elle n'est pas assez grande, mais elle grandira chez nous... ").

Durant ce dialogue, le *lug* parle au pluriel, en tant que porte parole de toute sa classe d'âge, qui souhaite amener à l'*ambofor* la petite *end-olug*. Durant ce dialogue avec les parents de la fille, le *lug* insiste sur le fait que la fille est prête et qu'elle finira de grandir à l'*ambofor*, façon de rappeler que la case commune « participe » à la formation et à l'éducation de la personne.

Après ce petit dialogue entre les parents de la fille et le *lug*, si les parents de la petite *end-olug* constatent qu'elle est encore trop petite, ils refusent d'accorder la permission et repoussent son entrée à l'*ambofor* ; sinon, ils la laissent partir pour la première fois.

Toutes les filles *od-odug* qui commencent à fréquenter l'*ambofor* y sont conduites pour la première fois par un *lug*. Un *lug* peut accompagner à l'*ambofor* une fille à la fois (pas plus d'une fille par jour) et durant la période où il reste dans cet échelon d'âge, il peut en accompagner plusieurs, à condition qu'il n'ait pas de relations de parenté avec ces filles.

Normalement un *lug* conduit à la case commune les filles qui habitent le même quartier, ou celles qui habitent près de la route empruntée pour rejoindre l'*ambofor*.

Au début, pour les petites filles *od-odug* et les petits garçons *odemeta* qui commencent à fréquenter l'*ambofor*, parcourir plusieurs kilomètres le soir pour rejoindre la case commune où ils passeront la nuit, est fatigant. Mais ils s'habituent vite et souvent attendent avec impatience la tombée de la nuit pour rejoindre leurs amis et leurs camarades de classe d'âge à l'*ambofor*. Leurs parents le savent, et parfois quand leurs enfants n'obéissent pas ou négligent un service demandé, ils leur interdisent d'y aller pour quelques jours.

Les petites filles *od-odug* et les jeunes hommes *odug* partagent la même case à l'*ambofor*. À partir de l'échelon suivant, les filles et les garçons dorment séparément.

Les filles *od-odug* commencent à participer aux *Atyuwin* (" les travaux collectifs obligatoires ") mais en étant encore très jeunes, leurs devoirs ne sont pas encore aussi stricts et pesants que ceux de leurs compagnons de classe d'âge, plus âgés.

Les petites filles *od-odug* et les jeunes hommes *od-odug*, qui dorment dans la même case, donnent son nom à la danse *olug* qui a lieu une fois par an durant la saison sèche (en février ou en mars). Trois échelons d'âge participent à cette danse : l'échelon d'âge des petites filles *od-odug* ensuite l'échelon d'âge féminin des jeunes filles *od-opalug* (qui ont de 14/15 ans à 20/21 ans), et enfin l'échelon d'âge masculin des jeunes hommes *odug* (qui ont de 14/15 ans à 20/21 ans). Normalement les danses des jeunes hommes et des jeunes filles, qui ne prévoient pas la sortie des masques, sont exécutées par trois échelons d'âge : un échelon d'âge masculin, et deux échelons d'âge féminins, dont un est celui des femmes qui appartiennent à l'échelon d'âge correspondant à celui des hommes, et l'autre, celui des femmes qui ont le même âge biologique que les hommes mais qui appartiennent à l'échelon d'âge supérieur. Ces dernières sont désignées avec le terme *bambanyira* (*ambanyira* au singulier), qui signifie " épouse potentielle " de l'échelon d'âge masculin qui participe à la danse. Les jeunes femmes *od-opalug* qui appartiennent à l'échelon d'âge supérieur à celui des jeunes hommes *odug*, sont les *bambanyira* des jeunes hommes *od-odug*.

Les petites filles *od-odug* dansent au milieu de la scène alignées l'une à côté de l'autre, elles ont les cheveux ornés de flocons de laine rouge, dans la main droite, elles tiennent un long bâton décoré simplement avec des cercles noirs faits avec le charbon ; sur les fesses elles ont des perles et une ceinture faite avec des anneaux en cuivre. Ces filles dansent sur place en faisant bouger rythmiquement le long bâton qu'elles ont dans la main droite et les décorations qui les ornent.

Les jeunes femmes *od-opalug* se mettent en demi-cercle derrière les petites filles *odug*, elles ont sur la tête un bâton planté dans les tresses, qui soutient un fil de perle avec, au bout, une queue d'écureuil pliée en cercle (" *athedita od-opalug* "), en dansant et en se déplaçant d'avant en arrière, elles doivent faire un mouvement particulier avec le cou pour faire bouger la queue d'écureuil qui doit former un demi-cercle à la hauteur des fesses, si la queue d'écureuil ne fait pas ce mouvement c'est parce qu'elles ne dansent pas assez bien. Dans la main droite elles ont aussi un long bâton décoré simplement avec des cercles noirs faits avec le charbon, et dans la main gauche elles ont un autre bâton plus court (" *étyeba* ") décoré avec des perles, des petits anneaux en aluminium et des poils de chèvre qu'elles bougent avec un petit mouvement vers la gauche et vers la droite ; elles ont le corps orné de perles, et une jupe en tissu noir qui leur arrive aux genoux.

Les jeunes hommes *odug* dansent autour des petites filles *od-odug* et des jeunes filles *od-opalug*, en tournant dans le sens antihoraire, en avançant vers les filles et en reculant en arrière. Ils ont dans la main droite un fruit de rônier vide et sec (" *ékul* "), qu'ils tapent avec un anneau qu'ils enfilent dans le pouce de la main droite ; ils portent une jupe en tissu noir plus courte que celle des jeunes filles *od-opalug*, et des sonnettes aux chevilles qui rythment leurs pas de danse.

Pendant la danse *olug*, un homme joue de la flûte et accompagne les chants des danseurs. À un certain moment les jeunes hommes *odug* doivent se soumettre à une épreuve nommée *nyuul ga bat*, c'est-à-dire " chante tout seul ". Les *odug*, chacun à son tour, doivent chanter en dansant devant une fille *od-opalug*. Tout le monde se tait et le jeune homme doit chanter à haute voix la chanson que le groupe est en train de chanter. Il peut chanter devant n'importe quelle fille *od-opalug*, l'important est qu'il démontre son courage et qu'il n'ait pas honte de chanter tout seul devant une fille. Quand il finit de chanter, la fille crie « *lilililililili* » en signe d'appréciation. Les *odug* peuvent chanter devant les filles des vers de chanson comme celui-ci, qui fait allusion au temps qui passe : « *adavrav andéban odug, guète mé dyé gan be-engawo, odéliuké o maion* » (" on est en train de grandir nous les *odug*, quand on va à la chasse d'*engawo* -espèce de buffle- on rentre tard ").

Généralement les petites filles *od-odug*, participent à cette danse pour s'amuser ou pour contenter leurs mères, qui veulent les voir danser toutes ornées. Par contre les deux autres échelons d'âge, celui des jeunes hommes *odug*, et celui des jeunes filles *od-opalug*, y participent plus sérieusement. Surtout pour les hommes cette danse est une preuve de courage et de désinvolture.

- **Falug** (singulier), **opalug** (pluriel) : quatrième regroupement d'âge masculin, ce sont les jeunes hommes qui occupent l'échelon des *opalug* et ont environ de 20/21 ans à 26/27 ans⁴⁵. L'échelon des *opalug* est celui sur lequel reposent le plus de contraintes et celui qui reçoit le moins de bière que tout autre échelon d'âge masculin. Au moment où a lieu le changement d'échelon d'âge, au début du cycle de six ans, les jeunes hommes qui viennent de devenir *opalug* reçoivent une corde à nœud (" *owuda* ") de l'échelon d'âge de leurs pères, les *odyar*. La corde à nœuds *owuda*⁴⁶ est une corde de raphia (fibre de palmier) avec des nœuds que les membres des échelons d'âge masculins et féminins reçoivent des membres de l'échelon supérieur lors de certains changements d'échelon d'âge. Les nœuds correspondent aux journées de travail collectif (" *batembanyaw* ") que les membres de la classe d'âge doivent accomplir sous forme de corvées collectives dans les champs des différentes familles du village qui en ont besoin. Chaque nœud correspond à une journée de travail, payé par un panier de mil (" *ekeda* ") ou par un bidon de miel, qui serviront pour faire de la bière ou de l'hydromel⁴⁷ à offrir aux aînés pendant le déroulement de certaines cérémonies (comme la cérémonie *Eyuk*, ou la cérémonie *Bandu*, ou encore la cérémonie de conclusion du rituel *Dyanilémo*, (je parlerai de ces cérémonie dans les pages qui suivent). La corde à nœuds que les *opalug* reçoivent de leurs pères, les *odyar*, peut avoir jusqu'à 130/140 nœuds (Gessain 1971 :163), auxquels s'ajoutent fréquemment des amendes, qu'on désigne avec le même terme *owuda* mais qui renvoient à des sanctions infligées à tous les membres d'un échelon d'âge pour des infractions commises par certains individus, comme on l'a précédemment mentionné en parlant de l'échelon masculin des *odug*. Les *opalug* sont ceux qui reçoivent le plus de nœuds.

Les *opalug* fréquentent régulièrement l'*ambofor* (" la case commune "), mais contrairement aux échelons d'âge précédents, ils ne dorment plus en groupe dans la même case commune avec les filles, ils se construisent une case personnelle autour des grandes cases communes. Dans cette case, ils passent la nuit et ils invitent leurs fiancées à venir leur rendre visite. Si l'initiation masculine a eu lieu récemment, les *opalug* peuvent utiliser comme cases personnelles celles qui ont été construites pour accueillir les parents des initiés, je

⁴⁵ Les *opalug* appartiennent à la catégorie d'âge informelle des *otyambendyar* (" jeunes hommes "), comme l'échelon d'âge masculin antécédent, celui des *odug*

⁴⁶ Le terme *owuda*, signifie " nœuds ", il peut être utilisé pour désigner la corde à nœuds, qu'on peut aussi désigner avec l'expression « *owuda or Atyuwin* » qui signifie " corde à nœuds " des obligations, ou pour indiquer la corde à nœuds de la dot, « *owuda or napul* », que le père conserve pour comptabiliser ce que lui paye son futur gendre (Ferry 1991 : 370)

⁴⁷ 1 nœud = 1 journée de travail collectif = 1 panier de mil (*ekeda*) = 1 canari de bière.

2 nœuds = 2 journée s de travaux collectifs = 1 bidon de miel = quantité nécessaire pour faire 1 canari d'hydromel.

préciserai la fonction de ces cases dans le chapitre sur le rôle des femmes durant l'initiation masculine (chapitre 4).

J'ouvre ici une petite parenthèse pour expliquer comment les membres des différents échelons d'âge se distribuent dans les cases de l'*ambofor* ; autrement dit, qui dort avec qui et dans quelle case.

- Les petits garçons *odemeta* (qui ont environ de 8/9 ans à 14/15 ans) passent la nuit tous ensemble dans la même case commune, l'*ambofor* des *odemeta*, où ils dorment sur deux grands lits superposés en bambou.

- Les jeunes garçons *odug* (qui ont environ de 14/15 ans à 20/21 ans) et les petites filles *od-odug* (qui ont environ de 8/9 ans à 14/15 ans) passent la nuit dans la même case commune, l'*ambofor* des *odug* et des *od-odug*, où ils dorment sur quatre grands lits superposés en bambou (deux pour les filles et deux pour les garçons).

- Les jeunes femmes *od-opalug* (qui ont environ de 14/15 ans à 20/21 ans) quand elles ne dorment pas avec leurs fiancés, passent la nuit ensemble dans leur case commune, l'*ambofor* des *od-opalug*.

- Les jeunes femmes *od-odyar* (qui ont environ de 20/21 ans à 26/27 ans) qui ne sont pas mariées et qui n'ont pas encore d'enfants passent la nuit ensemble dans leur case commune, l'*ambofor* des *od-odyar*.

- Au tour de ces grandes cases communes, comme je viens de le dire, il y a des cases plus petites où les jeunes hommes *opalug* (qui ont environ de 20/21 ans à 26/27 ans) passent la nuit et invitent leurs fiancés.

L'échelon d'âge des jeunes hommes *opalug*, celui féminin correspondant des jeunes femmes *od-opalug*, ainsi que l'échelon supérieur des jeunes femmes *od-odyar* qui ont le même âge biologique que les jeunes hommes *opalug*, sont protagonistes d'une cérémonie très importante qui détermine le changement d'échelon d'âge de toutes les classes, et leur progression vers le sommet de la pyramides des échelons d'âge. Cette cérémonie est désignée avec le terme ***Eyuk***, et elle a lieu tous les six ans durant la saison sèche (la dernière fois elle a eu lieu en décembre 2014). Le village de Ethiolo fait la cérémonie d'*Eyuk* avec trois autres villages : le village de Enyissara, celui de Ebaraque, et celui de Oubagi. Il y a environ dix ans, le village de M'Bon aussi y participait, et la cérémonie commençait dans ce village ; actuellement le village de M'bon fait cette cérémonie tout seul. *Eyuk* est une cérémonie

itinérante qui commence dans le village de Ethiolo, où les membres des trois échelons d'âge (l'échelon d'âge masculin des *opalug* et les deux échelons d'âge féminin *od-opalug* et *od-odyar*) se retrouvent le soir et dansent toute la nuit et le jour suivant, la semaine d'après, la cérémonie continue dans le village d'Enyissara et là aussi, les danses durent une nuit et un jour, ensuite elles se poursuivent dans le village d'Ebaraque pour une nuit et un jour, et enfin la cérémonie se termine dans le village de Oubagi où les danses durent une nuit et un jour. Comme la danse *okéréhé* qui a lieu pendant l'initiation masculine (dont il sera question dans le chapitre sur le rôle des femmes durant l'initiation masculine (chapitre 4), la danse d'*Eyuk* est itinérante ; les danseurs se déplacent d'un village à l'autre pour y participer. Les jeunes femmes *od-opalug* ont les mêmes décorations que les petites filles *od-odug* dans la danse *olug* : elles ont les cheveux ornés avec des flocons de laine rouge, dans la main droite, elles ont un long bâton décoré simplement avec des cercles noir fait avec le charbon, elles ont des perles et une ceinture faite avec des anneaux en cuivre sur les fesses. Contrairement aux petites filles *od-odug* dans la danse *olug*, les jeunes femmes *od-opalug* dansent en tournant dans le sens antihoraire. Par contre les jeunes femmes *od-odyar* tournent le dos aux jeunes filles *od-opalug* et dansent en face des jeunes hommes *opalug*. Elles ont dans la main gauche (comme les jeunes femmes *od-opalug* dans la danse *olug*) un bâton plus court (" *étyeba* ") décoré avec des perles, des petits anneaux en aluminium, et des poils de chèvre qu'elles bougent avec un petit mouvement vers la gauche et vers la droite. Dans la main droite, au lieu d'avoir le long bâton des jeunes femmes *od-opalug* dans la danse *olug*, elles ont une queue de cheval (" *ceb ir vanac* ") qu'elles déplacent en avant et en arrière, en cherchant à toucher le visage des jeunes hommes *opalug* ; elles ont le corps orné de perles, et une jupe en tissu noir qui leur arrive aux genoux. Les jeunes hommes *opalug*, comme les jeunes hommes *odug* dans la danse *olug*, ont une jupe en tissu noir, plus courte que celle des jeunes filles *od-odyar*, et des sonnettes aux chevilles qui rythment leurs pas de danse. Dans la main gauche ils ont, eux aussi, comme les jeunes femmes *od-odyar*, une queue de cheval (" *ceb ir vanac* ") qu'ils déplacent en avant et en arrière, en cherchant à parer le coup de queue de cheval que les jeunes femmes *od-oyar* leur donnent dans le visage.

Lorsqu'a lieu la cérémonie *Eyuk* dans les quatre différents villages que j'ai cité (Ethiolo, Enyissara, Ebaraque, et Oubagi), les trois échelons d'âge impliqués (les jeunes *opalug*, et les jeunes femmes *od-opalug* et *od-odyar*) offrent aux vieux (" les *behark* ") la bière de mil faite avec le sorgho gagné durant les travaux collectifs (" *batembanyaw* ") accomplis pendant la dernière saison des pluies. Comme je l'ai précédemment dit, *Eyuk* est une cérémonie très importante qui marque le changement d'échelon d'âge de toutes les classes et leur progression vers le sommet de la pyramide.

• **Endo-falug** (singulier), **od-opalug** (pluriel) : ce sont les jeunes femmes qui forment le troisième regroupement d'âge féminin et ont environ de 14/15 ans à 20/21 ans⁴⁸. Comme pour les jeunes hommes *odug* du troisième échelon d'âge masculin, les jeunes femmes *od-opalug* ont les caractéristiques d'une vraie classe d'âge, et dorénavant elles seront désignées avec le terme *andyeh* (classe d'âge). Ainsi que pour les deux premiers regroupements d'âge féminins (les *od-odemeta* et les *od-odug*), le terme *end-ofalug* (*od-opalug* au pluriel), est un génitif du vocable *falug* (*opalug* au pluriel), qui désigne l'échelon d'âge masculin correspondant. Les *od-opalug* sont les femmes « des *opalug*, celles qui appartiennent aux *opalug* ».

Lorsque les filles commencent à appartenir à cet échelon d'âge, elles arrivent à l'âge auquel elles sont excisées. L'excision a lieu 6/7 ans plus tard que l'âge auquel sont circoncis les garçons, *odingta*. Cet évènement n'est pas ritualisé, comme la circoncision masculine. Généralement ce sont les filles qui expriment la volonté d'être excisées, parce que leurs amies l'ont déjà été et qu'elles veulent franchir ensemble les épreuves importantes du système d'âge, ou parce qu'elles se sentent prêtes pour cet évènement qu'elles doivent faire tôt ou tard. Quand les parents d'une fille comprennent qu'elle est prête, ils lui demandent si elle est vraiment sûre de vouloir passer cette épreuve douloureuse, en lui disant : « *Ayéndé nankec mené ban giambek ?* » (" Tu sais bien que ça fait mal ? "), la fille répond : « *Ayé nankmé, ayé vankémé, âgé kemé gé !* » (" Je sais bien, j'ai bien décidé, je veux y aller ! "). Les parents ont peur que la fille se mette à pleurer et les déshonore. Généralement l'excision a lieu par petit groupe de trois filles, ou maximum quatre, à la fois.

Comme pour la circoncision des petits *odingta*, les jeunes filles qui ont déjà été excisées (qui appartiennent au même échelon d'âge des *od-opalug* ou à celui supérieur des *od-odyar*), accompagnent les filles chez une vieille femme qui effectue l'acte chirurgical. Cette femme n'a pas de rôle spécifique dans la société, et comme le circonciseur des garçons, c'est simplement une personne capable de couper qu'on désigne avec le même terme, *akhacian* (" celle qui coupe "). Chaque *od-opalug* a deux accompagnatrices qui assistent à son excision. Ce sont les parents de la fille et la fille même qui choisissent préventivement les deux accompagnatrices. Dans la majorité des cas le choix tombe sur les deux *nema* de la fille. Le terme *nema* signifie " mère " et désigne deux filles plus âgées que la fille en question, ayant une relation d'amitié forte avec elle. À partir de l'échelon d'âge des *od-opalug* toutes les filles

⁴⁸ Les *od-opalug* appartiennent à la catégorie d'âge informelle des *odenaw* (" jeunes femmes ").

ont deux *nema*, généralement une qui appartient au même échelon d'âge mais qui est biologiquement plus âgée, et l'autre qui appartient à l'échelon d'âge supérieur⁴⁹.

Comme la circoncision des garçons, l'excision a lieu vers la fin de l'hivernage (en octobre), juste avant que l'épi du mil *dli* (pluriel *odlok*, c'est une qualité de mil) s'ouvre pour faire sortir ses grains. Le jour fixé pour l'excision, les *od-opalug* qui doivent être excisées et leurs accompagnatrices partent de l'*ambofor* où elles ont passé la nuit et vont chez la vieille *akhacian*. D'ici tout le groupe se dirige dans un lieu secret dans la brousse où aura lieu l'excision. Dans le temps, l'excision consistait en l'ablation du bout du clitoris, mais depuis une dizaine d'année elle consiste à pincer le bout du clitoris, avec le but de le faire saigner, mais sans le couper. Cette opération est douloureuse et elle « initie » les jeunes filles à la souffrance en les préparant aux épreuves physiques auxquelles elles devront faire face quand elles seront plus âgées (par exemple pendant le rituel *dyanilémo*). Contrairement aux garçons, les filles soignent leur blessure toutes seules avec la même plante utilisée pour soigner les petits garçons ; ce sont les feuilles tendres et amères de la plante *apela* qui a des propriétés cicatrisantes.

Les filles ont généralement leurs premières règles pendant qu'elles sont *od-opalug*. Chez les Bassari il n'existe pas d'interdits particuliers liés aux menstruations, hormis celui de coucher avec un homme : les filles continuent à aller chercher l'eau, à faire la cuisine et comme d'habitude elles vont passer la nuit à l'*ambofor*. Quand les filles appartiennent à cet échelon d'âge, elles commencent à avoir leurs premiers rapports sexuels et à accepter les invitations de leurs fiancés qui les sollicitent à passer la nuit dans la case qu'ils se sont construite à l'*ambofor*.

À partir de l'échelon d'âge des *od-opalug*, les jeunes filles instaurent des liens d'amitiés particuliers entre elles et avec les garçons. Ces relations, qui durent toute la vie, ne prévoient pas de sexualité, mais elles se basent sur la sympathie et sur l'affinité entre deux personnes.

J'ouvre ici une petite parenthèse pour décrire ces relations, qui créent des liens d'amitié très forts entre individus du même sexe et entre individus du sexe opposé.

- Relation *nyapra* : le terme *nyapra* peut être traduit par l'expression " petit époux " ou " petite épouse ". On utilise le même terme qu'il s'agisse d'un garçon ou d'une fille. Une fille peut dire à un garçon : « *ougi nyapra endam ége* » (" tu es mon petit époux ") et vice-versa. Cette relation ne prévoit pas de sexualité, mais une amitié très forte entre deux individus du sexe opposé. Il est fréquent d'entendre des vieux et des vieilles qui utilisent l'expression

⁴⁹ Par conséquence, toutes les filles ont aussi une *abiwun*. Le terme *abiwun* signifie " fille ", et désigne une fille plus jeune que la fille en question, ayant une relation d'amitié forte avec elle.

nyapra-iram (" mon *nyapra* ") pour s'adresser à celui ou celle avec qui elle entretient une telle relation depuis un passé lointain.

Le rapport entre *nyapra* s'alimente dans le temps à travers des dons et des contre-dons et à travers des petits services que se font les deux *nyapra*. Lors des cérémonies collectives et des danses des échelons d'âge, cette relation est perceptible : les filles offrent souvent à leurs *nyapra* un bon plat qu'elles ont préparé et en revanche les garçons peuvent offrir à leurs *nyapra* une partie du gibier qu'ils ont chassé. Dans certains cas, mais très rarement, cette relation peut se transformer en une vraie relation conjugale et anticiper le mariage entre deux personnes.

Quand deux personnes, qui ont une grande différence d'âge, s'appellent réciproquement *nyapra*, il s'agit d'une relation à plaisanterie entre échelons d'âge alternes.

- Relation *ingaw* : le terme *ingaw* signifie " lit " et la relation *ingaw* est une relation d'amitié entre une fille et un garçon unis par une grande affinité. Cette relation, comme la relation *nyapra*, ne prévoit pas de sexualité mais une forte affection entre deux personnes du sexe opposé, qui sont en si parfait accord qu'ils pourraient dormir ensemble. Une fille peut dire à un garçon et vice-versa : « *ougi ingaw endam ége* » (" tu es mon *ingaw* ").

- Relation *endyam* : le terme *endyam* signifie " fiancé " et la relation *endyam* est une relation d'amitié entre une fille et un garçon unis par une grande sympathie. Cette relation, comme les relations précédentes, ne prévoit pas de sexualité mais une grande complicité entre deux personnes de sexe opposé qui, à certaines occasions se comprennent même sans parler. Une fille peut dire à un garçon et vice-versa : « *ougi endyam endam ége* » (" tu es mon *endyam* ").

- Relation *ényir* : le terme *ényir* signifie " époux/épouse ", et la relation *ényir* est une relation d'amitié entre une fille et un garçon unis par un grand respect l'un pour l'autre. Cette relation, comme les relations précédentes, ne prévoit pas de sexualité mais une grande considération entre deux personnes du sexe opposé.

- Relation *syandi* : cette relation est une relation d'amitié entre deux femmes qui habitent le même village ou qui habitent deux villages différents. Cette relation est alimentée dans le temps par des dons et des contre-dons que les *syandi* se font, par exemple une femme peut offrir à sa *syandi* une partie de sa récolte : pois de terre, riz pilé, mil, arachides... Deux femmes mariées avec le même homme, si elles s'entendent bien, peuvent aussi s'appeler réciproquement *syandi*, et dire qu'elles sont : « *syandihe* », c'est-à-dire " en relation *syandi* ".

- Relation *lao* : relation d'amitié entre deux hommes qui habitent le même village, ou qui habitent deux villages différents. Comme pour les femmes en relation *syandi*, cette relation est alimentée par des dons et des contre-dons que les *lao* se font, par exemple un homme peut inviter son *lao* chez lui et lui offrir à boire de la bière de mil, et à manger un bon plat de fonio ou d'*énap* (la bouillie mixte de céréales et de légumineuses avec la sauce de gombo assaisonnée avec le néré fermenté), que sa ou ses femme-s ont préparé pour cette occasion.

Toutes ces relations, désignées avec un terme précis ne prévoient pas de sexualité entre les deux individus impliqués, contrairement à celles qui la prévoient et ne sont désignées par aucun terme. Autrement dit les Bassari ne nomment pas d'un terme spécifique les relations fondées sur un lien sexuel ou un vrai lien sentimental. On entend rarement un homme dire « c'est ma femme » ou « ma petite amie », Les Bassari croient que quand il s'agit d'une vraie relation sentimentale ou supposant sexualité, ce n'est pas la peine de le spécifier parce que les faits parlent d'eux-mêmes.

Les jeunes filles *od-opalug*, comme les jeunes garçons *odug* qui ont le même âge biologique (environ de 14/15 ans à 20/21 ans) participent aux *apenan* ("travaux collectifs"). Leur participation a lieu dès qu'elles commencent à appartenir à cet échelon à l'occasion de l'*apenan anyanar*, la première corvée de l'année, qui ouvre le début des cultures en début de la saison des pluies (juin). Ce sont les jeunes femmes de l'échelon d'âge supérieur (*od-odyar*) ou celles des échelons d'âge plus âgés encore, qui vont les chercher chez leurs parents et les amènent pour la première fois à l'*apenan*. Quelques jours avant l'*apenan*, ces jeunes femmes plus âgées vont chez les parents des nouvelles *od-opalug* pour leur demander de laisser leurs filles y participer. Elles disent aux parents : « *gioukemi mun meka, mo mela endenawen gr apenan* » ("on est venu vous demander, d'amener votre fille à l'*apenan*"). Une fois qu'elles obtiennent la permission des parents, le soir avant l'*apenan*, elles réunissent toutes les *od-opalug* à la case commune, et elle leurs disent : « *ethian kemo melaw gr apenan, yéin krémi ouldna er kr régiarah, yatir kmi ul garédarakene ayédéna* » ("demain on vous amènera à l'*apenan*, personne ne doit dire ce qui se passe là-bas, le jour qu'on entendra que vous avez parlé ça ne sera pas bien"). Elles leur disent de ne pas dévoiler les secrets de l'*apenan*, surtout les secrets liés aux masques et aux *koré* (les individus à l'esprit « modifié »), si elles le faisaient, elles seraient punies. Le lendemain matin tôt, les jeunes femmes *od-opalug* et leurs accompagnatrices, après avoir passé la nuit à la case commune, vont dans le champ où aura lieu l'*apenan anyanar* et travaillent avec les *koré* toute la journée. Dans l'après midi les

travaux sont animés par la sortie des deux masques *gwanguran*⁵⁰, qui se manifestent uniquement durant cette occasion. Ces masques *gwanguran* sont définis par les Bassari comme des masques agressifs, parce qu'ils frappent sur le dos tous les travailleurs présents avec des écorces végétales (" *bangump* ") qui blessent. Chacun reçoit deux coups sur le dos (un coup par masque), et personne ne doit se plaindre pour la douleur. Quand les deux *gwanguran* agressifs finissent de taper tous les travailleurs, ils se mettent à courir et à sauter avec leurs assistants qui les suivent partout et contrôlent qu'ils ne perdent pas leurs parures et leurs décorations. En courant ils rejoignent toutes les familles qui habitent dans le quartier où a eu lieu l'*apenan anyanar*, et dans la cour au milieu des cases, ils dansent avec leurs assistants et avec les personnes présentes. Les *gwanguran* agressifs ne chantent pas, ils sautent partout, ils sont très agiles et athlétiques. Dans chaque hameau ils dansent pendant une vingtaine de minutes et ils s'en vont. Après avoir fait tout le tour du quartier, en stationnant dans les hameaux des différentes familles, ils rentrent dans la brousse. Ils ne se représenteront que l'année suivante quand aura lieu de nouveau l'*apenan anyanar*. Le soir du même jour, quand la journée de travail est en train de se terminer, on assiste à la sortie des deux masques *lener* et de leur femme *Pena*, qui animent la soirée et la nuit des travailleurs en chantant et en dansant.

L'échelon d'âge des jeunes femmes *od-opalug* est le premier échelon féminin qui est soumis aux amendes (" *owuda* "), comme les jeunes garçons *odug* qui ont le même âge biologique, et qui sont le premier échelon d'âge masculin soumis au système des amendes. Comme je l'ai précédemment indiqué, les amendes *owuda* sont des sanctions infligées aux membres d'un échelon d'âge par l'échelons supérieur pour des infractions telles que manquer de respect à un membre qui appartient à un échelon supérieur, refuser d'obtempérer à un service demandé, négliger une prestation... Pour les échelons d'âge féminins, ces sanctions sont collectives et elles consistent en des journées de travail dans les champs des chefs de famille qui en ont besoin. Le terme *atembanyaw* (singulier) *batembanyaw* (pluriel) désigne ces journées de travail collectif des jeunes gens, qui obtiennent en contrepartie de quoi faire la boisson fermentée (bière de mil ou hydromel) qui sera offerte aux aînés.

⁵⁰ Les Bassari nommes ces *gwanguran* : « *gwanguran ir apenan* ».



Image 10 - Les jeunes femmes *od-opalug* s'apprêtent à danser avec les masques *lener*

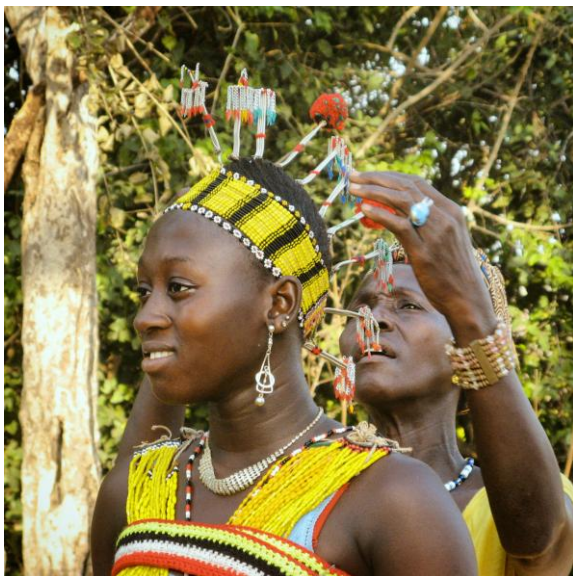


Image 9 - Les ornements de danse des jeunes femmes *od-opalug*

Voici un exemple qui décrit le fonctionnement du système des amendes et qui tente d'en faciliter la compréhension. Si une jeune femme *od-opalug* manque de respect à une fille de l'échelon d'âge supérieur, celui de ses mères, les *od-odyar*, celles-ci informent les vieilles

femmes (" *behark* "), qui appartiennent au dernier échelon d'âge féminin, lesquelles se réunissent et analysent le problème. Si les vieilles femmes *behark* condamnent le comportement de la fille *od-opalug*, elles donnent aux responsables de l'échelon de la fille une corde à nœuds (" *owuda* "). Cette corde à nœuds est le symbole de la punition infligée à tout l'échelon pour le comportement délictueux de l'un de ses membres. Dans ce cas spécifique, c'est non seulement tout l'échelon d'âge de la fille qui est puni, mais aussi tous les garçons de l'échelon masculin correspondant, celui des *opalug*. Je préciserai cette question plus loin.

Comme pour la corde à nœuds *owuda*, que certains échelons d'âge reçoivent de l'échelon supérieur, lorsque s'opère le changement d'échelon d'âge, les nœuds correspondent aux journées de travail collectif (" *batembanyaw* ") que les membres de l'échelon d'âge de la fille sanctionnée doivent accomplir dans les champs des familles qui en ont besoin. Là aussi chaque nœud correspond à une journée de travail collectif dont la rétribution servira à préparer la bière de mil ou de l'hydromel à offrir aux aînés.

L'imposition des sanctions et la manière dont elles sont exécutées diffèrent cependant selon les échelons concernés.

- Tant que les jeunes garçons et les jeunes filles ne gravissent pas respectivement l'échelon d'âge des *odyar* et celui des *od-odyar*, « ils payent » tous ensemble. Par exemple si un garçon qui n'est pas encore *odyar*, ou une fille qui n'est pas encore *od-odyar*, commettent une erreur, ce sont tous les membres de l'échelon d'âge qui travaillent ensemble pour « payer l'amende ».

- À partir de l'échelon d'âge masculin des *odyar* et celui, féminin, des *od-odyar*, les filles et les garçons règlent leurs problèmes séparément et pour ce qui concerne la façon d'exécuter les sanctions, il existe une différence entre hommes et femmes. Les sanctions masculines peuvent être soit individuelles soit collectives, tout dépend du jugement des vieux hommes (" *behark* "). Les punitions individuelles sont plus fréquentes chez les hommes, et généralement ce sont des punitions corporelles infligées par les camarades de classe d'âge. Par contre les sanctions féminines sont toujours collectives et continuent à se baser sur le système des nœuds, engageant toutes les femmes du même échelon d'âge. Cette différence dans la façon d'exécuter les sanctions entre le système d'âge masculin et féminin fait que la grande partie des travaux collectifs des adultes sont accomplis par les femmes pour payer les amendes que les échelons supérieurs leur infligent. Le travail des hommes est plus individuel étant donné que les *batembanyaw* (" travaux collectifs ") des hommes adultes sont plus rares.

Une autre conséquence est que les femmes adultes travaillent souvent hors de la maison, beaucoup plus que les hommes adultes.

- Le système des amendes est utilisé pour tous les échelons d'âge, mais au fur et à mesure que les classes d'âge gravissent les échelons, les sanctions auxquelles peuvent être soumis les individus sont moins nombreuses et moins sévères. Avec le temps, la possibilité de manquer de respect à quelqu'un de plus âgé diminue, par contre la possibilité d'avoir de l'aide des échelons d'âge plus jeunes augmente. Si une corde à nœuds est infligée à un échelon d'âge de vieux ou de vieilles, les membres des échelons plus jeunes doivent les aider à « payer » l'amende en travaillant à leur place.

- **Endyar** (singulier), **odyar** (pluriel) : c'est le cinquième regroupement d'âge masculin, ce sont les hommes adultes qui occupent l'échelon d'âge des *odyar*, et qui ont environ de 26/27 ans à 32/33 ans⁵¹. Cet échelon d'âge est celui des hommes forts physiquement ou spirituellement, comme le dit Gessain (19751 : 165) : « *ceux qui à la fois peuvent et savent ; ils sont les plus jeunes (dans la force de l'âge) des " vieux " (connaissant tous les secrets) »*.

Les *odyar* sont généralement tous mariés et ils ne passent plus la nuit à la case commune, ils y viennent de temps en temps pour passer la soirée et ensuite retourner dormir à la maison avec leurs femmes. Comme l'explique bien Gessain (1971 : 165) : contrairement à l'échelon d'âge des *opalug*, sur lequel repose le plus de contrainte et dont on ne peut attendre qu'un comportement méprisable, on exige des *odyar* qu'ils soient sérieux, qu'ils aient le sens de la responsabilité, de la mesure et la maîtrise de soi. Parmi les membres de cet échelon d'âge, on choisit l'*énema* (pluriel : *onema*) " le responsable de la coutume ", un homme avec l'esprit fort, qui veille sur la bonne observance des coutumes et qui est chargé de faire respecter les règles à ses camarades d'échelon d'âge.

Chaque échelon d'âge masculin et féminin, à partir de l'échelon d'âge des *odyar* pour les hommes et celui des *od-ébatya* pour les femmes, a un *énema* et deux *besefer* " ceux qui suivent ", ou comme disent les bassari qui parlent français « les gardes du corps ». Les *besefer* de l'*énema* ont le rôle de protéger physiquement l'*énema* et de communiquer aux gens ses décisions et ses jugements sur ce qui concerne le respect des règles et des secrets de la coutume. Chaque fois qu'un échelon d'âge passe au suivant, tous les six ans, l'*énema* et ses deux *besefer* changent, ce sont les vieux qui les choisissent pour les échelons d'âge masculins, et les vieilles pour ceux féminins. Pour ce qui concerne l'*énema*, le choix des vieux et des

⁵¹ Les *odyar* appartiennent à la catégorie d'âge informelle des *besosyan* (" hommes adultes ").

vieilles tombe toujours sur des individus qui manifestent à l'extrême certaines caractéristiques : la tranquillité, la lenteur, et l'imperturbabilité ; un bon *énema* doit avoir ces particularités et appartenir au *ruwis* « matrilignage » *Bonang*. Le matrilignage *Bonang* est celui des « gens qui savent », du verbe *anang* qui signifie " savoir " ; c'est entre les membres de ce matrilignage qu'on recrute la majorité des responsables des autels sacrificiels et les responsables de la coutume comme les *onema*. Quand un individu devient *énema*, et pour toute la durée de son mandat (six ans), il est soumis à de nombreux interdits comme par exemple : ne pas manger dans une calebasse cassée, ne pas tremper deux fois une même poignée de nourriture dans la sauce, être toujours réservé et timide et ne jamais lever la voix, avoir une démarche lente, ne pas trop gesticuler avec les bras, savoir toujours contrôler ses émotions, rester imperturbable et impassible face à tout état de cause.

J'ouvre ici une petite parenthèse pour parler d'une autre charge de responsabilité qui se manifeste à travers le choix des vieux et des vieilles (" les *behark* ") et qui caractérise tous les échelons d'âge masculins à partir des *odug*, et féminins à partir des *od-odug*. Cette charge de responsabilité est celle des « responsables de la classe d'âge », les *behark*. Le terme *behark* signifie " vieux ", mais dans cette circonstance il est utilisé pour désigner « les responsables de la classe d'âge », deux individus qui devront représenter leur classe d'âge pour toute la vie. Contrairement à l'*énema* (" le responsable de la coutume "), qui change chaque fois que la classe d'âge passe à l'échelon supérieur, les deux *behark* « responsables de classe d'âge » sont choisis une seule fois et ils gardent cette charge pour toute la vie. Le choix des vieux tombe toujours sur deux personnes avec une forte personnalité, désinvoltes, et capables de bien parler qui devront représenter leur classe d'âge toutes les fois qu'il y en aura besoin, par exemple pour communiquer à toute la communauté des décisions prises par les membres de la classe d'âge, ou vice-versa pour informer les membres de la classe d'âge des décisions prises par les différents échelons d'âge, ou par les personnalités importantes du village.

Généralement les gens ne souhaitent pas être désignés ni comme *énema*, ni comme *behark*, parce que ces deux responsabilités, même si elles sont complètement différentes l'une de l'autre, donnent beaucoup de visibilité à l'individu et peuvent attirer les mauvais esprits.

Lors des fêtes et des rassemblements collectifs, les *odyar* sont chargés de distribuer la bière et de partager la viande de manière équitable⁵². Leur sens de la mesure est constamment

⁵² Ce n'est pas facile de partager la bière et la viande : il faut avoir un bon sens de la mesure, s'assurer que il y en a suffisamment pour tout le monde, et garantir que chacun en reçoit conformément à la quantité prévu par son

remis en question, ils doivent continuellement démontrer leur esprit de justice, respecter toutes les règles de la coutume, et être un exemple pour les échelons d'âge plus jeunes.

Les *odyar* surveillent les malades et enterrent les morts. Quand quelqu'un est gravement malade, les *odyar* viennent régulièrement lui rendre visite et ils mettent leur force physique à disposition de la famille du malade. Si par exemple un malade doit être transporté quelque part, ce sont eux qui s'occupent de son déplacement. Quand il s'agit d'un enterrement, ce sont toujours eux qui s'occupent du traitement du cadavre. Chez les Bassari il n'y a pas de cérémonie particulière pour l'enterrement des morts, ni d'institutionnalisation du travail de deuil, les cadavres sont mis en terre horizontalement dans un trou que les *odyar* creusent, avec la tête vers le sud et le corps coupant l'axe du soleil (Ferry 1991 : 579).

Les *odyar* n'ont plus de travaux collectifs à accomplir dans les champs des autres, ils cultivent leurs propres champs et c'est de leur récolte personnelle qu'ils prennent le mil pour payer les échelons d'âge inférieur qui viennent cultiver pour eux. Comme je l'ai précédemment dit, en parlant de l'échelon d'âge féminin des *od-opalug* et du système des amendes (*owuda*), à partir de l'échelon d'âge masculin des *odyar* les punitions individuelles sont plus fréquentes chez les hommes, et les corvées collectives de travail masculin sont de plus en plus rares.

• **End-odyar** (singulier), **od-odyar** (pluriel) : c'est le quatrième regroupement d'âge féminin, formé des jeunes femmes qui occupent l'échelon d'âge des *od-odyar* et qui ont environ de 20/21 ans à 26/27 ans⁵³. Comme pour les trois échelons d'âge féminins précédents, le terme *end-odyar* au pluriel *od-odyar*, est un génitif du vocable *endyar* (singulier), *odyar* (pluriel). Les *od-odyar* sont les femmes des *odyar*, « celles qui appartiennent aux *odyar* », avec lesquels elles forment la même classe d'âge (" *andyeh* "), mais elles sont de 6 à 8 ans plus jeunes.

Généralement les jeunes femmes se marient et ont leur premier enfant quand elles appartiennent à cet échelon d'âge, ces deux conditions ne leur permettent plus de fréquenter la case commune (" l'*ambofor* ").

Les jeunes femmes *od-odyar* durant la période d'appartenance à cet échelon d'âge doivent faire de nombreux travaux collectifs, pour récolter le mil nécessaire à la préparation de la bière consommée et offerte en sacrifice à l'occasion de certains rituels.

échelon d'âge d'appartenance. Chaque individu a droit à une quantité de bière qui varie selon l'échelon d'âge d'appartenance, et selon la circonstance.

⁵³ Les *od-odyar* appartiennent à la catégorie d'âge informelle des *odenaw* (" jeunes femmes "), comme l'échelon d'âge féminin antécédent, celui des *od-opalug*.

Mais ce qui caractérise principalement cet échelon féminin, comme ceux qui suivent, est leur participation obligée à des rituels indispensables au bon déroulement du cycle agraire : germination des semences, fertilité des terres et bonne venue des récoltes. Je les introduis ici en évoquant la description que fait Gessain (2006 : 67-79) de ces rituels :

- *Bandu* : le terme *bandu* signifie " puits ", qu'il s'agisse d'un puits artificiel construit par les hommes ou d'une source d'eau naturelle. Le rituel qui porte ce nom se déroule la nuit, une fois tous les trois ans, au début de l'hivernage (en juin). *Bandu* a lieu pour demander de bonnes récoltes de fruits sauvages et de plantes cultivées et prévenir que certains insectes alliés (les insectes " *owure* ") ne viennent pas les manger. Toutes les femmes, à partir de l'échelon d'âge des *od-odyar* doivent y participer.

La nuit fixée toutes les femmes se retrouvent sous un karité (" *épengué* ") situé près de la case commune. Ici les deux masques *lukweta* du chef de village⁵⁴, les rejoignent, pour faire un sacrifice avec une vieille femme *behark* du matrilignage *Bonang*, celui des « gens qui savent ». Ces trois personnages offrent en sacrifice de la bière de mil et de l'*énap* (la bouillie mixte de céréales et de légumineuses avec la sauce de gombo assaisonnée avec le néré fermenté) qu'ils versent directement au sol (il n'y a pas d'autel sacrificiel). Durant le sacrifice, la vieille femme et les deux masques s'adressent à *Kahanu*, le dieu créateur, pour lui demander des pluies abondantes, de bonnes récoltes de fruits sauvage et de plantes cultivés et empêcher l'invasion des insectes *owure*.

Quand le sacrifice finit, une trentaine de masque *lukweta* « mal masqués », avec le visage et le corps à peine caché par des feuilles, se manifestent. Ils crient, ils insultent les femmes en les menaçant de ne pas gaspiller l'eau, bien primaire pour la survivance de tout le monde. Ils lancent contre les femmes de l'*énap* (la bouillie mixte de céréales et de légumineuses avec la sauce de gombo assaisonnée avec le néré fermenté) et après une demi-heure d'insultes et de menaces aux femmes, ces *lukweta* « mal masqués » disparaissent. Par contre les femmes et les deux *lukweta* du chef se dirigent vers l'endroit où se trouve le puits où les femmes du chef de village puisent l'eau. Les femmes vident complètement le puits, en mettant soigneusement les poissons⁵⁵ qui y vivent dans unealebasse. Elles nettoient bien le puits avec des écorces végétales en grattant les parois du puits et elles remettent les poissons

⁵⁴ Les deux masques *lukweta* du chef de village se manifestent seulement durant certains rituels et durant certaines cérémonies qui ont lieu chez le chef de village.

⁵⁵ Selon les Bassari pour que l'eau des puits soit bonne, les puits doivent contenir des poissons qui donnent du goût à l'eau et aident à maintenir propre le puits en mangeant les parasites. Généralement dans les puits on trouve des poissons chats (*clarias gariepinus*).

dans le puits qui se remplit petit à petit d'une nouvelle eau. Quand elles terminent cette opération, chacun rentre chez soi.

- Wobeta : le terme *wobeta* signifie " faire le tour ", il est utilisé pour désigner trois rituels qui s'adressent aux esprits *biyil*, les maîtres de la brousse et les propriétaires de la terre cultivée, dans le but d'obtenir de bonnes récoltes. Ces trois rituels de fécondité, qui regroupent les participants du village de Ethiolo et de Enyissara, ne prévoient pas d'offrandes sacrificielles, mais une procession sur les crêtes des collines de ces deux villages, durant laquelle les esprits *biyil* et les participants au rituel entreront en quelque sorte en « collusion/collision » physique ou spirituelle.

- Wobeta or iputin : le terme *iput* désigne une petitealebasse qui a la forme d'une gourde, et l'expression *wobeta or iputin* signifie " le tour de la petitealebasse ". Ce rituel se déroule tous les six ans, au début de l'hivernage (en juin) et il a lieu pour demander une récolte abondante de plantes cultivées. Comme pour le rituel *bandu*, toutes les femmes, à partir de l'échelon d'âge des *od-odyar* doivent y participer. Outre les femmes, y participent aussi : un masque *lukweta*, les *koré* (les individus à l'esprit « modifié ») et un jeune homme appartenant à l'échelon d'âge des *opalug* qui est *awédiah*. Un *awédiah* (pluriel : *bowédiah*), est un individu ayant des pouvoirs extraordinaires, hors de la normalité, avec une âme capable de voyager la nuit indépendamment du corps et d'accomplir à distance des actes surnaturels.

Quelques jours avant le rituel, les jeunes femmes *od-odyar* se réunissent à l'*ambofor* (" la case commune ") et chargent un jeune homme *opalug awédiah* de prendre un peu du liquide amniotique (" *égende* ") d'une femme enceinte. Cette femme peut appartenir à n'importe quel échelon d'âge, l'important est qu'elle soit en bonne santé et au début de sa grossesse. L'*opalug awédiah* doit agir secrètement en utilisant ses pouvoirs extraordinaires et sa capacité de voyager avec l'âme la nuit, sans que la femme enceinte ne s'aperçoive de rien. Cette action qui a lieu à un niveau surnaturel, n'est pas dangereuse et n'occasionne aucun problème à la mère ou au fœtus. Le liquide amniotique (" *égende* ") est conservé dans l'*iput*, la petitealebasse qui a la forme d'une gourde, et que l'*opalug awédiah*, apporte à une des deux *behark* (responsable) de l'échelon d'âge des jeunes femmes *od-odyar*.

Une semaine avant le jour du rituel toutes les jeunes femmes *od-odyar* doivent passer la nuit ensemble dans leur *ambofor* (leur case commune). Elles dorment tous ensembles en silence et la dernière nuit quand elles entendent un masque *lukweta* crier, elles sortent de la case, toujours en silence. Dehors il y a les *koré* et les femmes plus âgées qui les attendent, chacune porte sur le dos, comme si c'était un enfant, un *iput* (" une petitealebasse qui a la forme d'une gourde ") qu'elles couvrent soigneusement. Entre ces femmes il y en a une qui

porte sur le dos l'*iput* avec l'*égende* (" le liquide amniotique "). Quand la procession commence, le *lukweta*, les *koré*, et toutes les femmes marchent très lentement en faisant le tour du village, et en arrivant jusqu'au sommet des collines, de manière que le vent emporte l'odeur d'*égende* partout dans le village.

Durant ce défilé, tout le monde doit faire attention à l'*iput* (" la petite calebasse ") avec l'*égende* (" le liquide amniotique ") et doit essayer de protéger la personne qui le transporte et se trouve au milieu du groupe. Il faut protéger le porteur de l'*iput* avec l'*égende* parce que les *biyil* (" les esprits ") essaient de le dérober. En certains lieux, les esprits *biyil* sont plus nombreux : il faut faire très attention. On s'aperçoit que la procession arrive en ces endroits quand on entend les *bowédiah* crier. Les *bowédiah* voient les esprits qui essaient de dérober le liquide amniotique. Quand ils se mettent à crier, le masque *lukweta* qui guide la procession s'arrête, tous se serrent autour de la femme qui porte l'*iput*, ils la protègent physiquement, en criant et en tapant les mains pour faire peur aux esprits.

Pour tromper les *biyil* (" les esprits "), les femmes alternent pour porter l'*iput*. Quand la procession a fait tout le tour des crêtes des collines du village de Ethiolo et d'Enyissara, elle arrive au sommet de l'une des plus hautes collines, qui se trouve dans le village de Ethiolo. À cet endroit la femme qui a sur le dos la petite calebasse l'extraie du pagne et le masque *lukweta* le casse violemment par un coup de pied. Les *koré* brisent les parties cassées de l'*iput* en tous petits morceaux. Tous les présents se partagent les petits morceaux de l'*iput* (" la petite calebasse "), chacun en emporte chez lui un petit bout qu'il mettra dans la calebasse qui contient les semences. Les petits bouts de l'*iput* imprégnés de l'*égende* favoriseront les prochaines récoltes. Ce rituel dure toute la nuit et le matin suivant tous les participants vont chez le chef de village, pour consommer la bière faite avec le mil que les jeunes femmes *od-odiyar* ont gagné par les travaux collectifs.

• Wobeta or wolwol : le terme *wolwol* signifie " courir ", et l'expression *wobeta or wol wol* signifie " faire le tour en courant ". Ce rituel se déroule une année sur deux au début de l'hivernage (en juin). Y participent : les femmes du village de Ethiolo et celles du village de Enyissara, à partir de l'échelon d'âge des *od-odiyar*, les hommes qui le souhaitent, les *koré*, un *lukweta* agressif, et un *gwanguran* agressif. Ce rituel a lieu un matin, et comme l'explique bien Gessain (2006 : 74) : « *La procession part d'un puits qui se trouve à l'ouest de la colline sacrée Patè⁵⁶ et se dirige en courant vers le nord-ouest de Ethiolo jusqu'à un tas de pierre considéré comme le grenier des esprits biyil.* » Ici tout le monde s'arrête et se concentre pour

⁵⁶ *Patè* est le nom de la colline plus haute du village de Ethiolo, où se trouvent de nombreux autels sacrificiels, pour ce motif elle est considérée sacrée.

lutter spirituellement avec les esprits propriétaires des récoltes ; il paraît que dans cet endroit on perçoit une force surnaturelle, ce sont les esprits *biyil*. Les *bowédiah* (" les individus ayant des pouvoirs extraordinaires ") parviennent à casser des poteries qui se trouvent là avec un tas de pierre formant le grenier des *biyil* (" les esprits "). Le but de ce geste est de voler aux *biyil* (" les esprits ") leurs provisions. Ceux qui arrivent à dérober spirituellement les *biyil* (" les esprits ") sont des *bowédiah* qui tombent en transe, et en état de contraction tonique ils sont emportés par les autres participants au rituel loin de cet endroit. On leur verse de l'eau sur le corps pour les réveiller de la transe, ils se lèvent épuisés, avec les récoltes qu'ils ont volées aux *biyil* dans leurs mains qu'ils serrent très fort. Quelqu'un allume un feu où les *bowédiah* laissent tomber les récoltes volées. On entend les récoltes tomber et craquer dans le feu en brulant, ce sont des petits bouts de poterie du grenier des *biyil*. Quand toutes les récoltes des *biyil* ont bien brûlé, on éteint le feu, et tout le monde emporte à la maison un bout de poterie brûlée. On dit que ces petits bouts de poterie brûlée sont les *endyu* des récoltes, « les âmes des récoltes », qui servent pour se frotter le corps et pour les mettre dans laalebasse à semences destinées aux cultures de champs sur pente (mil, fonio, arachide et poids de terre).

- *Wobeta or bandyen* : le terme *bandyen* signifie " chenilles " et l'expression *wobeta or bandyen* signifie " faire le tour pour combattre les chenilles ". Ce rituel qui a lieu une année sur deux, au début de l'hivernage a pour but de débarrasser les champs des chenilles en les faisant manger par les oiseaux. Selon les Bassari, les chenilles sont des animaux doublement néfastes : ils mangent les récoltes, et en regardant le ciel ils empêchent la pluie de tomber. Participent à ce rituel : les jeunes femmes à partir de l'échelon d'âge des *od-odyar*, les hommes qui le souhaitent, les jeunes initiés, les *koré*, un *lukweta* agressif portant une chicotte, et un *gwanguran* agressif portant un sabre et une chicotte. La procession a lieu un lundi matin, et comme pour le rituel « *wobeta or wol wol* », elle part du puits *ékodyet* situé à l'ouest de la colline *Pate*. Les participants rejoignent en courant les crêtes des collines du village d'Enyissara puis reviennent à Ethiolo. Durant cette procession le *lukweta* demandent aux *biyil* et aux *bowédiah* de convaincre les oiseaux de manger les chenilles (" *bandyen* ").

Les deux premiers rituels que j'ai décrit, *wobeta or iputin* et *wobeta or wolwol*, comportent un affrontement brutal avec les *biyil*, fondé sur le vol : dans le premier rituel, « *wobeta or iputin* », les participants au rituel doivent se protéger des esprits qui les assaillent pour leur voler l'*égende* (" le liquide amniotique "), tandis que dans le deuxième rituel, « *wobeta or wolwol* », ce sont les participants aux rituels qui volent brutalement aux esprits leurs récoltes. La participation des masques, incarnant la présence des esprits et alliés aux femmes, elles-mêmes complices de ces esprits, à une lutte contre ces derniers, est à plus d'un

titre paradoxale. Y a-t-il plusieurs catégories de *biyil*, leur présence se diffracte-t-elle en plusieurs états ? Je ne saurais pour l'instant y répondre. Le dernier rituel par contre, « *wobeta or bandyen* », ne prévoit pas d'affrontement avec les *biyil*, le but ici est de s'allier à eux pour convaincre les oiseaux de manger les chenilles. Dans l'univers bassari l'ambiguïté qui caractérise le rapport entre êtres humains et esprits est constant, j'y reviendrai dans le chapitre sur le rapport entre les femmes et les masques.

- ***Ekutek*** (singulier), ***okutek*** (pluriel) : ce terme désigne les individus qui forment le sixième regroupement d'âge masculin, ce sont les hommes qui ont environ de 32/33 ans à 38/39 ans⁵⁷. Cet échelon d'âge est celui des hommes adultes complets, dans le sens d'"achevés" ; les Bassari qui parlent français disent que les *okutek* sont « les hommes qui ont fini, ceux qui sont arrivés ». Effectivement les *okutek* n'ont plus des *Atyuwin* ("les obligations des échelons d'âge") à accomplir, ni des responsabilités coutumières de groupe. Autrement dit à partir de cet échelon d'âge les hommes ne sont plus soumis aux obligations qui caractérisent le passage d'un échelon d'âge à l'autre, et en temps que membres d'un regroupement d'âge ils ne doivent plus exécuter des danses ou des rituels de groupe, leur participation aux rites et aux cérémonies est individuelle.

Quand les hommes deviennent *okutek*, ils acquièrent le droit de devenir des *koré* à fibre rouge. Ces entités sont des individus à l'esprit « modifié », comme les *koré* plus jeunes, mais ils ont un rôle différent. Ces *koré* se manifestent pendant l'initiation masculine, et ils s'occupent des enfants malades, en aidant spirituellement l'enfant à combattre la maladie et en supportant moralement sa famille. Dans le chapitre sur le rapport entre femmes et masques, et dans celui sur le rôle des femmes durant l'initiation masculine (chapitre 3 et 4), j'approfondirai cette question.

• ***End-ébatya*** (singulier), ***od-ébatya*** (pluriel) : ce sont les femmes qui occupent le cinquième échelon d'âge féminin et qui ont environ de 26/27 ans à 32/33 ans⁵⁸. À la différence des échelons d'âge féminins précédents, à partir de ce regroupement d'âge, les termes qui désignent les échelons féminins ne sont plus des génitifs, qui se forment à partir du vocable désignant l'échelon d'âge masculin correspondant, mais des termes complètement différents qui se réfèrent à une particularité des membres de chaque groupe d'âge. Les femmes ne sont plus « celles des... », mais « celles qui... ».

⁵⁷ Les *okutek* appartiennent à la catégorie d'âge informelle des *besosyan* ("hommes adultes").

⁵⁸ Les *od-ébatya* appartiennent à la catégorie d'âge informelle des *besohar* ("femmes adultes").

À partir de cet échelon d'âge, j'ai constaté un vrai changement de statut, pour les hommes comme pour les femmes. Effectivement les femmes ont de moins en moins de liens avec l'échelon d'âge masculin correspondant, leurs compagnons de classe d'âge (" *andyeh* ") : elles ne font plus de corvée ni ne dansent, ni ne se réunissent avec eux, pour parler des problèmes communautaires. Le concept de classe d'âge (" *andyeh* ") change, à partir de cet échelon il a la tendance à se différencier et à s'autonomiser : les femmes et les hommes font toujours partie du même *andyeh* mais leur champ d'action s'autonomise, et les relations qu'ils entretiennent sont de plus en plus rares. Les liens entre individus du même sexe se renforcent, au détriment de ceux entre individus du sexe opposé. C'est comme si les échelons d'âge précédents (avant *okutek* pour les hommes, et avant *od-ébatya* pour les femmes) avaient besoin l'un de l'autre pour se compléter et avoir les caractéristiques d'une classe d'âge.

Le terme *end-ébatya* signifie " pour l'*ébatya* ", les femmes *od-ébatya* sont « celles qui chantent *awatya* ». Le vocable *awatya* dérive du verbe *awaty* qui signifie " appeler ". Les femmes *od-ébatya* sont les « propriétaires » du chant *awatya*, qu'elles effectuent en dansant et en appelant, en criant, les noms des parents de leurs époux. Cette cérémonie a lieu durant la première année d'appartenance à cet échelon d'âge.

Le jour fixé, pendant la saison sèche, les *od-ébatya* se retrouvent dans un espace près de l'*ambofor* (" la case commune ") et elles entonnent le chant *awatya* en dansant. Ce chant est composé par toutes les filles qui participent à la cérémonie : chacune improvise un texte sur les parents de son mari, en critiquant, ou en glorifiant, ou en se moquant de leurs comportements ou de leurs caractéristiques. Les vieilles femmes (" *behark* ") participent à la cérémonie, elles mettent un bâton par terre et les *od-ébatya* doivent passer par-dessus, une par une, en chantant et en dansant. Avant de traverser le bâton elles doivent chanter les vers qu'elles ont composés pour cette occasion. Par exemple une fille peut faire allusion à la générosité de ses beaux parents et dire : « *ayérikné betyen-ben ga yanenkéné* » (" je remercie les parents de mon mari pour la décoration que vous voyez "). Tant qu'elles ne chantent pas, elles ne passent pas par dessus le bâton. Si une fille n'est pas mariée, elle peut critiquer, ou glorifier, ou encore se moquer de n'importe quoi, et traverser le bâton, l'important est qu'elle chante quelque chose qu'elle a composé toute seule. Les hommes qui appartiennent à l'échelon d'âge masculin des *od-odyar* et qui ont le même âge biologique que les femmes *od-ébatya*, participent à cette cérémonie en dansant en cercle au tour des filles *od-ébatya* qui sont au milieu de la scène en rang, l'une derrière l'autre.

Durant l'appartenance à cet échelon d'âge, les femmes sont soumises aux *Atyuwin* (" les obligations des échelons d'âge ") les plus durs. Elles doivent accomplir des tâches très astreignantes liées au rituel *dyanilémo*, dont il est question ci-après.

Le terme *dyanilémo* signifie " je vais le pisser ", du verbe *dyani* " uriner ". Ce rituel est le plus important *Atyuwin* que toutes les femmes doivent accomplir ; même les migrantes qui ne vivent plus au village, y retournent exprès pour y participer. Les hommes ne savent pas grand-chose de ce qui se passe durant ce rituel, ils disent que *dyanilémo* est l'initiation des femmes.

Dyanilémo a lieu la troisième année d'appartenance des femmes à l'échelon d'âge des *od-ébatya*, pendant l'hivernage, généralement à la fin du mois d'août. En voici le déroulement.

Les femmes qui viennent de devenir *od-ébatya*, après avoir été pendant six ans *od-odyar* reçoivent de l'échelon d'âge supérieur, celui des femmes *od-fiskevengat*, l'*owuda or athyuwin*, une " corde à nœuds des obligations " avec 36 nœuds, qui correspondent aux journées de travail collectif (" *batembanyaw* ") qu'elles doivent accomplir dans les champs de différentes familles du village. Selon la saison les activités agricoles varient (semer, récolter, débrousser, bruler un nouveau champ, préparer une rizière...). Ces journées de travail doivent être exécutées par les femmes *od-ébatya* durant les deux premières années d'appartenance à cet échelon. Comme je l'ai précédemment dit, chaque nœud correspond à une journée de travail collectif.

Un interdit particulier est lié aux corvées de *dyanilémo* : les jeunes femmes *od-odyar*, qui appartiennent à l'échelon d'âge précédent, ne doivent pas apercevoir les *od-ébatya* aller aux cultures de *dyanilémo*. Par exemple, si une jeune femme *od-odyar*, en train de faire son chemin entend parler les femmes *od-ébatya* qui partent cultiver pour *dyanilémo*, elle doit se cacher rapidement et espérer qu'on ne l'a pas perçue ; sinon les *od-ébatya* infligent à tout l'échelon d'âge des jeunes femmes *od-odyar* des amendes (" *owuda* "), qui consistent en de nouvelles journées de travail en vue de la préparation d'une bière qui sera offerte aux *od-ébatya*. Souvent les *od-ébatya* inventent un prétexte pour accuser les jeunes femmes *od-odyar* et profiter des amendes qu'elles leur infligent. Les femmes bassari qui parlent français justifient ce comportement en disant : « c'est la coutume, toutes les femmes ont été *od-odyar* et toutes seront *od-ébatya*, les mères doivent faire payer leurs filles... ». Effectivement dans le système d'âge bassari les jeunes femmes *od-odyar* sont considérées comme les filles des femmes *od-ébatya* ; comme je l'ai indiqué plus haut, les rapports entre échelons d'âge

consécutifs sont tendus et caractérisés par l'exercice d'une forte autorité des échelons d'âge plus âgés sur les plus jeunes.

Les femmes *od-ébatya* du village de Ethiolo exécutent le rituel *dyanilémo* avec les femmes *od-ébatya* d'autres villages bassari qui appartiennent au groupement *Anè*⁵⁹. Pour le dire plus précisément, les journées de travaux collectifs sont effectuées par les femmes *od-ébatya* dans leurs propres villages, chaque groupement de femmes travaille 36 jours dans son village d'appartenance, mais le rituel de conclusion *dyanilémo* a lieu pour toutes les femmes dans le village de Ethiolo.

Le jour préétabli fixé pour le rituel *dyanilémo*⁶⁰, est toujours un samedi (" *sibiti* ") à la fin du mois d'août au moment où il pleut le plus. Ce jour là, vers la fin de l'après midi, quand le soleil est encore visible, les femmes des différents villages qui appartiennent au groupement *Anè*, se retrouvent à l'*ambofor* de Ethiolo. Quand toutes les femmes, à partir de l'échelon d'âge des *od-ébatya* jusqu'aux vieilles sont présentes, elles montent ensemble sur le flanc de la colline sacré *Patè*.

Quand elles arrivent à coté de l'*ékebe* des femmes, " l'autel sacrificiel des femmes ", elles s'assoient groupées par échelon d'âge : les femmes à partir de l'échelon d'âge des *od-épéka* jusqu'aux vieilles près de l'autel et les femmes des échelons d'âge plus jeunes des *od-épéka* (les *od-fiskevengat*, les *od-okered*, et les *od-okeing*), plus loin et un peu plus en hauteur. Les femmes *od-ébatya* se mettent entre ces deux regroupements de femmes, et elles s'assoient, uniquement vêtues d'un couvre-sexe en tissu, sur des pierres que l'échelon d'âge supérieur, celui de leurs « mères », les *od-fiskevengat*, ont rassemblées pour l'occasion. Quand les *od-ébatya* s'asseyent, les *od-fiskevengat* commencent à leur parler, en les insultant et en les terrorisant avec des menaces, elles leurs disent : « *Wun bon ban kno wujin... Wun bon bi wujinend norih ben doro kno wat...* » (" Vous nous embêtez tellement... Si vous avez embêté vos mères, vous allez voir aujourd'hui avec nous... "). Dorénavant les *od-ébatya* n'ont plus le droit de parler, elles craignent leurs « mères » les *od-fiskvengat*, elles ne savent pas ce qui va se passer. On perçoit qu'elles ont très peur. Le comportement des femmes *od-fiskvengat* envers leurs « filles » de classe d'âge, les *od-ébatya*, est un exemple de l'animosité qui existe entre classes d'âge de deux échelon d'âge consécutifs.

Les femmes *od-ébatya* doivent passer la nuit nues assises sur les pierres, pendant environ huit heures, de 19 heure/20 heure jusqu'au lendemain matin vers 4 heure/5 heure. Elles n'ont pas le droit de se lever pour aucun motif, même pas pour uriner, elles le font sur

⁵⁹ Le groupement *Anè* rassemble actuellement quatre villages : Ethiolo, Enyissara, Egatch, Ebarak. Il y a une quinzaine d'années aussi le village de M'Bon faisait partie de ce groupement.

⁶⁰ Le jour pour le rituel est choisi par la responsable des vieilles femmes (" *behark* ").

place. Vers minuit les vieilles femmes qui sont fatiguées se couchent par terre et se reposent, tandis-que les *od-fiskevengat*, continuent à insulter et à menacer « leurs filles » les *od-ébatya*.

Au cours de la nuit, les vieilles choisissent l'*énema* (singulier), *onema* (pluriel), " la responsable de la coutume ", une femme avec un esprit fort, chargé de surveiller les secrets de la coutume, et de faire respecter les règles à ses camarades d'échelon d'âge. Comme on l'a précédemment dit, en parlant de l'échelon d'âge masculin des *odyar*, chaque échelon d'âge masculin et féminin, à partir de l'échelon d'âge des *odyar* pour les hommes et des *od-ébatya* pour les femmes, a un *énema* qui doit appartenir au matrilignage (*ruwis*) *Bonang*, celui des « gents qui savent ». Chaque fois qu'un échelon d'âge passe au supérieur, l'*énema* change, ce sont les vieux qui les choisissent pour les hommes, et les vieilles pour les femmes. Comme pour les échelons d'âge masculins, l'*énema* des femmes a deux *besefer* « ceux qui suivent », qui ont le rôle de le protéger physiquement, et de communiquer aux gens ses décisions et ses jugements sur ce qui concerne le respect des règles et des secrets de la coutume.

Quand les vieilles ont choisi qui seront les *onema*, elles le disent aux femmes *od-fiskevengat*, qui arrêtent d'effrayer et d'insulter les *od-ébatya*, en appelant d'abord la femme qui a été désignée comme *énema*, puis les deux femmes qui ont été désignées comme *besefer*. Cette nomination a lieu quatre fois, étant donné que les femmes qui participent à ce rituel appartiennent à quatre villages différents.

Les femmes *od-ébatya* désignées comme *énema* et comme *besefer*, répondent à haute voix « *woy* » (" oui "), et continuent à rester assises sur les pierres comme leurs camarades d'échelon d'âge. Cette réponse des *od-ébatya* nommées responsables est l'unique exception admise à l'interdit de parler.

Lorsque la nomination des responsables se termine, il est désormais 4/5 heure du matin, en ce moment les *od-fiskevengat* ordonnent aux *od-ébatya* de se lever et de suivre le groupe des femmes plus âgées qui, entre temps, se sont déplacées vers l'autel (" *ékebe* ") sacrificiel des femmes où aura lieu un sacrifice. Les « mères » *od-fiskevengat* marchent devant leurs « filles » *od-ébatya*, et posent sur le chemin des *osfiter*, des petits insectes de la famille des hyménoptères qui mordent si on les piétine. Ensuite elles disent aux *od-ébatya* : « *bi béla mi, anguemené andehna endmane, doro kno wat, anguemené aguéna bélan... Un k-nang !* » (" nous, nous sommes quelque chose, si vous ne faite pas attention, aujourd'hui vous allez voir ce que nous allons vous faire, si entre vous il y a des gens... C'est vous qui savez ! "). Dans cette circonstance le terme *bélan* qui signifie " gens ", se réfère aux *bowédiah*, aux individus dotés de pouvoirs extraordinaires. En prononçant ces paroles, les *od-*

fiskevengat veulent avertir les *od-ébatya bowédiah* d'utiliser leur pouvoir pour le bien du groupe, et non pour en profiter négativement et faire du mal à quelqu'un (en sorcellerie).

Les femmes *od-ébatya*, épuisées de fatigue et stressées par les insultes et les menaces reçues toute la nuit par leurs « mère » *od-fiskevengat*, rejoignent finalement l'autel sacrificiel (" *ékebe* "), en faisant très attention de ne pas tomber, parce qu'il paraît que celles qui tombent risquent de mourir rapidement, sans vieillir. Quand elles arrivent près de l'autel sacrificiel (*ékebe*), l'interdit de parler est levé, elles peuvent finalement recommencer à utiliser la parole et à communiquer verbalement.

La responsable de l'autel sacrificiel (" *ékebe* ") est une femme qui appartient à l'échelon d'âge des *behark* (le dernier échelon d'âge féminin), et au matrilineage *Bonang*, celui des « gents qui savent ». Une fois que toutes les femmes qui ont passé la nuit avec les *od-ébatya* sont présentes, la responsable offre en sacrifice la bière de mil qu'elle a préparé elle-même, en demandant que l'*ékebe* protège toutes les femmes, que les femmes obtiennent des enfants et des récoltes abondantes de fruits sauvages et de plantes cultivées, que les femmes cultivent bien, que les femmes aient toujours de quoi manger, que la pluie soit abondante...

Lorsque le sacrifice est terminé, tout le groupe des femmes se dirige chez le chef du village, pour consommer une partie de la bière faite avec le mil que les *od-ébatya* ont récolté durant les 36 journées de travail collectif (" *batembanyaw* ") qu'elles ont dû accomplir après avoir reçu l'*owuda or athyuwin*, une " corde à nœuds des obligations ", de l'échelon d'âge supérieur, celui des femmes *od-fiskevengat*. Dans la majorité des cas, l'autre partie de la bière « gagnée » par les *od-ébatya* durant les *batembanyaw* a déjà été consommée par les vieilles et les vieux qui ont droit de la réclamer quand ils en ont envie et de la boire pendant les cérémonies collectives chez le chef de village.

La consommation de la bière chez le chef de village, marque la fin de *dyanilémo* qui est le rituel plus important que toutes les femmes bassari doivent exécuter. Après *dyanilémo*, l'échelon des femmes *od-ébatya* n'appartient plus à la jeunesse, ce sont des femmes adultes à tous les égards, et elles ont maintenant acquis de nouveau le droit de tourner en dansant. L'échelon d'âge précédent, celui des jeunes femmes *od-odyar*, n'a pas le droit de tourner en dansant, ce qui est permis aux échelons d'âge plus jeunes ou plus vieux.

Au temps de *dyanilémo*, comme pour d'autres rituels importants (comme par exemple l'initiation masculine), un interdit spécifique doit être respecté par toute la communauté : il ne doit pas y avoir de discussions de quelque type que ce soit, entre mari et femme, entre membres des différents échelon d'âge, entre voisins, entre coépouses... Les gens qui ne

respectent pas cet interdit se voient imposés des amendes (*owuda*) par les hommes *od-gbr*⁶¹. Les *od-gbr* sont une des deux catégories auxquels les hommes appartiennent après l'initiation. Dans le chapitre sur le rôle des femmes dans l'initiation masculine (chapitre 4), je préciserai la signification et les caractéristiques de ces deux catégories d'hommes (*od-gbr* et *od-goiat*).

Pendant la saison sèche qui suit l'hivernage durant laquelle a eu lieu le rituel *dyanilémo*, se déroule une cérémonie nommée *aput*, qui signifie " grande gourde " et qui désigne dans ce cas le grand canari où est contenue la bière de mil qu'on consomme pendant cette circonstance. Cette cérémonie, qu'on définit comme le remerciement du rituel *dyanilémo*, marque officiellement la fin des *Atyuwin* (les devoirs et les travaux collectifs obligatoires) des femmes *od-ébatya*. Pour cette cérémonie les femmes *od-ébatya* ont dû récolter par les journées de travail collectif (dans ce cas 25), le mil pour faire de la bière à offrir aux aînés. Cette grande quantité de bière est consommée le jour de *aput* chez le chef de village par les hommes et les femmes adultes. Les femmes qui appartiennent aux échelons d'âge plus jeunes des *od-ébatya* n'ont pas le droit de boire cette bière, si elles le font elles risquent de tomber gravement malades et de mourir rapidement. Après avoir consommé la bière, les gens rentrent chez eux et à partir de ce moment les *Atyuwin* (" les obligations ") des femmes *od-ébatya* sont officiellement terminées.

- ***Epidor*** (singulier), ***opidor*** (pluriel) : ce sont les hommes qui occupent l'échelon d'âge des *opidor*, et qui ont environ de 38/39 ans à 44/45 ans.⁶² Cet échelon d'âge est celui des hommes qui commencent à être fatigués par l'âge qui avance ; les Bassari qui parlent français expliquent qu'à partir de cet échelon d'âge, les hommes commencent à goûter aux privilèges de l'ancienneté. Effectivement pendant les fêtes et les cérémonies, les hommes *opidor* sont « ceux qui attendent d'être servis » par les échelons d'âge plus jeunes, qui leur apportent à boire et à manger.

• ***End-fiskevengat*** (singulier) et ***od-fiskevengat*** (pluriel), ou ***end-zèbekébatya*** (singulier) et ***od-zèbekébatya*** (pluriel) : sixième regroupement d'âge féminin, ce sont les femmes qui ont environ de 32/33 ans à 38/39 ans⁶³. Le terme *od-fiskevengat* signifie " celles

⁶¹ Les amendes pour ce type de transgression sont généralement calculées en chèvres, qui sont consommées par les hommes *od-gbr*.

⁶² Les *opidor* appartiennent à la catégorie d'âge informelle *besosyan* (" hommes adultes ").

⁶³ Les *od-fiskevengat* ou *od-zèbekébatya* appartiennent à la catégorie d'âge informelle des *besohar* (" femmes adultes ").

qui ont enfilé le bâton " ; plus précisément le verbe *fiske* signifie " enfilé ", et le terme *vengat* désigne le bâton que les femmes de l'échelon d'âge précédent (les *od-ébatya*) tiennent dans la main gauche quand elles dansent. Ce bâton est court, et il est décoré avec des perles et la queue d'un écureuil que les femmes *od-ébatya* agitent en face des hommes quand elles dansent *oyar*⁶⁴. Dans l'autre main, la main droite, les *od-ébatya* ont un long bâton, décoré avec des perles et de l'aluminium, ce bâton est utilisé par plusieurs échelons d'âge féminins pour danser.



Image 11 - Le bâton *vengat* et les femmes *od-fiskevengat* qui dansent

Les *od-fiskevengat* sont donc les femmes qui ont fini de danser avec le bâton *vengat* et qui viennent de l'enfiler dans la paille du toit de leur case. J'insiste sur le fait qu'elles viennent de finir de danser avec le bâton *vengat* il n'y a pas longtemps et qu'elles l'ont enfilé dans la paille du toit de leur case d'une manière visible, autrement dit, elles ne l'ont pas enfilé jusqu'au fond comme les femmes de l'échelon d'âge supérieur dont il sera question ci-après.

Cet échelon d'âge peut être désigné aussi avec le terme *od-zèbekébatya* qui signifie " celles qui ont arrêté *awatya* ". *Awatya* est le nom du chant qui caractérise l'échelon d'âge féminin précédent, celui des *od-ébatya*. Les *od-zèbekébatya* n'ont plus le droit de chanter ce chant qui consiste, comme je l'ai précédemment dit, à appeler en criant les noms des parents de leurs époux.

⁶⁴ *Oyar* est le nom d'une danse qui a comme protagonistes deux échelons d'âge : celui féminin des *od-ébatya*, et celui masculin des *odyar*.

- ***Anyepaleng*** (singulier), ***onyepaleng*** (pluriel) : c'est le huitième regroupement d'âge masculin, celui des hommes qui ont environ de 44/45 ans à 50/51 ans⁶⁵. Le terme *anyepaleng* dérive du verbe *nyepa* qui signifie " s'asseoir ", il renvoie à la pose assise jambes écartées, qui peut laisser entrevoir l'étui-pénien. Les hommes qui appartiennent à cet échelon d'âge sont désormais considérés comme vieux et pour ce motif on leur concède des libertés d'attitude que les échelons d'âge plus jeunes n'ont pas, comme s'asseoir commodément sans faire attention à la posture. Au fur et à mesure que le temps passe et qu'un homme gravit la pyramide des échelons d'âge, ses responsabilités rituelles diminuent et sa liberté comportementale augmente.

• ***End-fiskekwered*** (singulier), ***od-fiskekwered*** (pluriel) : c'est le septième regroupement d'âge féminin, ce sont donc les femmes qui ont environ de 38/39 ans à 44/45 ans⁶⁶. Le terme *od-fiskekwered* signifie " celles qui ont enfilé au fond (les décorations de danse) ". Comme pour l'échelon d'âge féminin précédent, celui des *od-fiskevengat*, le verbe *fiske* signifie " enfiler " et l'adjectif *kwered* signifie " en profondeur ", sous-entendu les décorations de danse.

Les *od-fiske-kwered* sont donc les femmes qui ont fini depuis longtemps de danser avec les ornements de danse typiques des femmes des échelons d'âge plus jeunes qu'elles n'utilisent plus depuis longtemps et qu'elles ont enfilés dans la paille de leur toit où elles les conservent pour leurs filles, cette fois-ci de manière invisible. Le toit des cases bassari, fait en paille, est souvent utilisé par les femmes pour cacher des objets précieux. Les femmes de cet échelon d'âge m'ont expliqué qu'elles peuvent cacher leurs ornements de danse en profondeur dans la paille, non seulement parce que désormais elles ne les utiliseront plus, mais aussi parce qu'elles "connaissent tous les secrets du toit de leurs cases", faisant allusion au temps qui passe et au fait que, mariées depuis longtemps, elles connaissent à fond les manières d'être de braves épouses et mères de famille.

⁶⁵ Les *onyepaleng* appartiennent à la catégorie d'âge informelle des *besosyan* (" hommes adultes ").

⁶⁶ Les *od-fiskekwered* appartiennent à la catégorie d'âge informelle des *besohar* (" femmes adultes ").

- **Apes-benyam** (singulier), **opes-benyam** (pluriel) : c'est le neuvième regroupement d'âge masculin, composé des hommes qui ont environ de 50/51 ans à 56/57 ans⁶⁷. Le terme *enyam* (singulier), *benyan* (pluriel) signifie "écureuils" ; on dit que les membres de cet échelon d'âge, pendant que ceux des autres échelons d'âge travaillent, ont le droit de se reposer et de nettoyer les écureuils. C'est une manière de dire que les hommes, *opes-benyam* sont désormais âgés, ils ne doivent plus faire de gros efforts physiques, mais des petites activités qui ne les fatiguent pas trop, et surtout ils ont le droit de se reposer quand les autres travaillent.

• **End-keng** (singulier), **od-keng** (pluriel) : huitième regroupement d'âge féminin, cet échelon d'âge est composé de femmes de 44/45 ans à 50/51 ans⁶⁸. Le terme *keng* désigne l'attente, et les femmes *od-keng* sont celles qui attendent d'appartenir à l'échelon d'âge supérieur, celui des *od-épéka*, pour reconquérir des droits qu'elles ont perdus quand elles ont commencé à faire partie de cet échelon d'âge. Par exemple quand les femmes deviennent *od-keng*, elles n'ont pas le droit de consommer librement la bière de mil et la boisson qui appartient à l'échelon d'âge supérieur, celui des femmes *od-épéka* ; si les *od-épéka* décident de leur offrir à boire elles peuvent en boire, sinon elles attendent. On dit qu'elles attendent de boire comme un chien affamé qui attend d'être servi.

Les six ans de transit des femmes dans l'échelon d'âge des *od-keng* ne comportent aucune responsabilité particulière, mais au contraire la perte de certains droits, comme si les femmes de cet échelon conservaient leur énergie en prévision d'une surcharge de responsabilités et de tâches coutumières qui caractérisent l'échelon d'âge supérieur, celui des *od-épéka*.

- **Atangala** (singulier), **betangala** (pluriel) : c'est le dixième regroupement d'âge masculin, ce sont les hommes qui ont environ de 56/57 ans à 62/63 ans⁶⁹. Le terme *tangala* désigne « quelque chose qui tombe en faisant du bruit », les hommes *betangala* sont désormais considérés comme « vieux », et pour ce motif ils ont des privilèges que les autres échelons d'âge n'ont pas, ils peuvent par exemple pendant les fêtes ou les cérémonies collectives boire jusqu'à tomber, il y aura toujours quelqu'un à les aider et à les secourir en

⁶⁷ Les *opes-benyam* forment le dernier regroupement d'âge masculin qui appartient à la catégorie d'âge informelle *besosyan* ("hommes adultes").

⁶⁸ Les *od-keng* appartiennent à la catégorie d'âge informelle des *besohar* ("femmes adultes").

⁶⁹ Les *Betangala* appartiennent désormais à la catégorie d'âge informelle des *behark* ("vieux").

cas de besoin. Arrivés à cet échelon d'âge les hommes ont le droit de se laisser aller et de profiter au maximum des plaisirs de la vie. Lors des grands rassemblements collectifs on les voit souvent goûter la bière de mil ou le vin de palme dans les différents canaris, pour choisir la boisson meilleure à consommer. Les hommes *betangala* appartiennent au dernier échelon d'âge masculin qui se distingue des échelons féminins, après les hommes et les femmes font partie du même regroupement d'âge, celui des *behark* (" vieux et vieilles ") et ils y resteront jusqu'à leur mort.

- **End-épéka** (singulier), **od-épéka** (pluriel) : ce terme désigne le neuvième regroupement d'âge féminin, ce sont les femmes qui ont environ de 50/51 ans à 56/57 ans⁷⁰. Le terme *épéka* désigne la danse particulière à cet échelon d'âge : les femmes l'exécutent en piétinant le sol avec des petits pas de danse, et en scandant rythmiquement les pieds auxquels sont attachées des petits grelots (" *ohamana* "). Durant l'exécution de cette danse les *od-épéka* doivent avoir une expression sérieuse, elles ne doivent pas rire sous aucun motif, ni perdre les petits grelots (" *ohamana* ") qu'elles portent aux cheville ; si non les vieilles femmes (*behark*) peuvent leur infliger des amendes (" *owuda* ") à payer, et elles seront obligées de travailler pour obtenir de la bière à leur offrir.

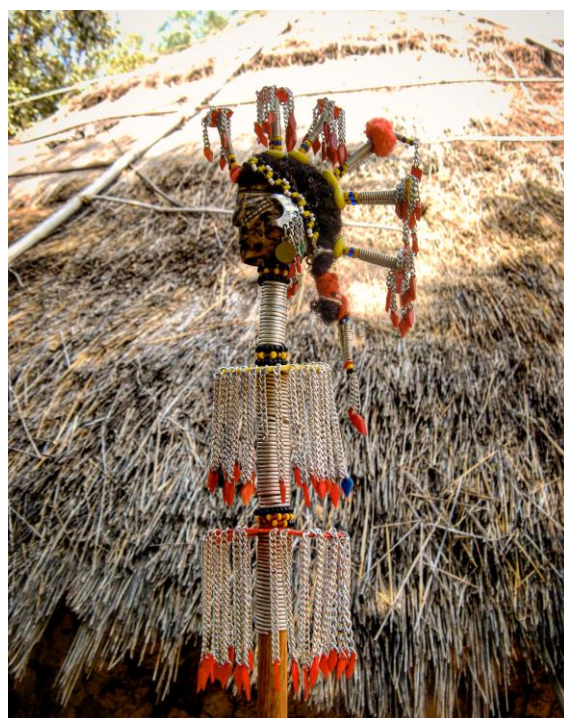


Image 12 - Les grelots *ohamana* et le bâton de danse des femmes *od-épéka*

⁷⁰ Les *od-épéka* forment le dernier regroupement d'âge féminin qui appartient à la catégorie d'âge informelle des *besohar* (" femmes adultes ").

Les femmes *od-épéka* sont à nouveau les partenaires des masques, qu'elles avaient quittés il y a 25/30 ans (depuis qu'elles appartenaient à l'échelon d'âge des *od-odyar*). Les échelons d'âge féminins sont partenaires des masques au cours des danses durant la période de fréquentation de la case commune ("l'*ambofor*"), plus précisément à partir de l'échelon d'âge des petites filles *od-odug* jusqu'à l'échelon d'âge des jeunes femmes *od-dyar* ; après pour une période de 25/30 ans leurs danses se font en l'absence des masques, mais en présence de certains échelons d'âge masculins.

L'échelon d'âge des femmes *od-épéka* est défini par les Bassari, comme l'échelon d'âge des « femmes complètes » à tous égards, celles qui ont atteint toutes les étapes de croissance sociale d'une femme bassari. Le parallélisme entre cet échelon d'âge féminin et celui masculin des hommes *odyar*, qui ont presque 30 ans de moins, est constant, on exige des femmes *od-épéka* comme des hommes *odyar* une attitude sérieuse, le sens de la responsabilité et de la mesure, et la maîtrise de soi. Lors des cérémonies et des rituels collectifs, les femmes *od-épéka* aident les hommes *odyar* à distribuer la bière de manière équitable. Comme on l'a précédemment dit, les hommes *odyar* sont l'emblème du sens de la mesure et pour ce motif, ils sont chargés de distribuer la boisson chaque fois qu'il y en a besoin.

Les femmes *od-épéka* sont surchargées de responsabilités et de tâches coutumières qui font de cet échelon d'âge un des plus actifs et dynamiques du système d'âge bassari. En temps que « femmes complètes », les *od-épéka* sont le symbole de la fécondité acquise, elles sont les interfaces entre deux sortes de vie : une vie reproductive humaine et une vie qu'on pourrait dire de reproduction " spirituel " (au sens où elles interviennent dans le monde des esprits *byil*) et thérapeutique. J'approfondirai cet argument dans le chapitre sur le rapport entre les femmes et les masques (chapitre 3).

Durant la période de six ans d'appartenance à cet échelon d'âge, les femmes *od-épéka* sont protagonistes de différentes danses et cérémonies qui les voient partenaires des masques *lukweta* qui se manifestent pendant la saison sèche. Ces danses et ces cérémonies ont lieu chaque année à quatre occasions différentes, que j'énumère ci-après.

- *Andyar od-épéka* : c'est une danse que les *od-épéka* peuvent organiser à n'importe quel moment de la saison sèche et inviter les masques *lukweta* à danser avec elles, à condition qu'il y ait de la bière de mil à offrir aux masques et aux invités.

- *Ofélar od-lukweta* : c'est une cérémonie qui a lieu à la fin de la saison sèche, à l'occasion de la dernière sortie de l'année des masques *lukweta*. Pendant cet événement les

femmes *od-épéka* doivent danser pour que les masques *lukweta* rentrent chez eux, dans la brousse, et reviennent l'année suivante.

- *Ananga* : ce terme signifie " pour savoir ", c'est la cérémonie qui a lieu quand les deux masques *lukweta* et les deux femmes *od-épéka* vont rendre visite à l'enfant malade qu'on leur a confié. Pendant cet événement les deux masques *lukweta* et l'échelon d'âge des femmes *od-épéka* dansent pour l'enfant malade. J'y reviendrai dans le chapitre sur le rapport entre les femmes et les masques (chapitre 3).

- Les invitations des femmes *od-épéka* : quand une femme *od-épéka* apprécie la manière de danser et de chanter des masques *lukweta*, elle peut les inviter à animer une fête chez elle. On en parlera ci-après.



Image 13 - Les *od-épéka* dansent avec les *lukweta* pendant une invitation

Pendant ces danses et ces cérémonies, les *od-épéka* sont obligées de s'orner complètement le corps et les cheveux avec des perles et des ornements en aluminium. Elles sont très belles et les femmes des échelons d'âge plus jeunes les considèrent comme l'emblème de la beauté féminine, l'échelon d'âge féminin le plus valorisé et admiré.

Aux abords de la ménopause, les *od-épéka*, sont généralement toutes des grand- mères qui n'ont plus à se préoccuper et à s'inquiéter des difficultés liées à l'éducation des enfants. Elles sont désormais le dernier échelon d'âge qui est soumis au système des amendes (" *owuda* ") lesquelles sont pour elles de plus en plus rares. Elles ont beaucoup de temps libre, qu'elles consacrent à la préparation des danses, qui les voient protagonistes pendant la saison sèche. Elles passent beaucoup de temps à soigner leurs corps et leurs coiffures et à chercher des ornements pour la danse, pour valoriser au maximum leur beauté.

Durant la saison sèche on assiste à des migrations temporaires des femmes *od-épéka* qui se déplacent d'un hameau à l'autre et d'un village à l'autre pour participer à la danse *épéka* avec les masques *lukweta*. Ces femmes ont le droit de dormir là où se déroule la danse, sans donner aucune justification à leurs maris. Si un des maris se fâche ou se montre trop jaloux des libertés de sa femme, toutes les *od-épéka* se moquent de lui, jusqu'à arriver à le menacer pour qu'il la laisse tranquille.

J'ai constaté que la jalousie des hommes augmente lorsque leurs femmes commencent à faire partie de cet échelon d'âge. Les maris des *od-épéka* sont jaloux des compliments qu'elles reçoivent des autres hommes mais aussi du fait que ces femmes instaurent avec les masques *lukweta* une relation « spirituelle » et d'amitié forte. Les cérémonies et les danses des *od-épéka* prévoient des moments où les masques et les femmes parlent longuement ensemble. Généralement, pendant les fêtes, quand arrive le moment de consommer la bière de mil, les femmes *od-épéka* s'assoient autour des deux masques *lukweta* et parlent avec eux en s'échangeant des conseils et des dons qui marquent le début d'une relation entre les masques et les femmes. Les *od-épéka* offrent aux masques de la boisson ou de la nourriture qu'elles ont préparée spécifiquement pour cette occasion.

Une femme *od-épéka* peut offrir à un masque *lukweta* un bracelet fait avec l'écorce de raphia, qui témoigne de la relation d'amitié entre la femme et le masque et de l'admiration de la femme pour la performance du masque. Le masque qui reçoit des cadeaux d'une femme, doit aller danser et chanter chez elle. Quand les masques vont danser et chanter chez une femme, ils sont reçus par tout l'échelon d'âge des *od-épéka*, avec lequel ils dansent et animent la fête. La saison sèche est pleine d'engagements pour les *od-épéka*, qui passent d'une danse à l'autre et d'une cérémonie à l'autre.

Les femmes *od-épéka* occupent le dernier échelon d'âge qui appartient à la catégorie d'âge informelle des *besohar*, "femmes adultes"; après elles appartiendront à celles des *behark*, "les vieilles". Leur permanence dans l'échelon d'âge des *od-épéka*, comme « femmes complètes » à tous égards, qui participent très activement à la vie rituelle du village et qui profitent au maximum des divertissements de la vie, marque l'apothéose des étapes de la croissance sociale des femmes bassari qui s'apprêtent à faire face à la vieillesse.



Image 14 - Le sens de la responsabilité et la beauté des *od-épéka*



Image 15 - La danse *andyar od-épéka*

• **End-zébépéka** (singulier), **od-zébépéka** (pluriel) : ce terme désigne le dixième regroupement d'âge féminin, femmes qui ont environ de 56/57 ans à 62/63 ans⁷¹. Le terme *od-zébépéka* signifie "celles qui ont arrêté *épéka*". *Épéka* est le nom de la danse qui a comme protagonistes les femmes de l'échelon précédent, celui des *od-épéka*. Aux abords de la vieillesse cet échelon d'âge regroupe les femmes qui sont désormais considérés comme « vieilles », qui ne participent plus activement à la vie sociale du village et qui ont fini avec le système des amendes ("owuda").

Comme pour les hommes *betangala*, les femmes *od-zébépéka* appartiennent au dernier échelon d'âge féminin qui se distingue des échelons masculins. Ensuite, les hommes et les femmes font partie du même regroupement d'âge, celui des *behark* ("vieux et vieilles"), et ils y resteront jusqu'à leur mort.



Image 16 - Les fils de perles des *od-zébépéka*

- • **Ahark** (singulier), **behark** (pluriel) : ce regroupement d'âge englobe donc les individus qui ont parcouru toutes les étapes du système d'âge, de l'enfance à la vieillesse. Arrivés au sommet de l'échelle de gradation des âges, les hommes et les femmes partagent une condition d'indifférenciation terminologique. On les désigne avec le même terme : *behark* ("vieux")⁷². On est *behark* à partir de 62/63 ans jusqu'à la mort. Le terme *ahark* désigne quelque chose de vieux, dans le sens de fini et de terminé. Par exemple on l'utilise pour dire que « une grossesse est à terme » ("*ahark egyndel*").

⁷¹ Les *od-zébépéka* appartiennent désormais à la catégorie informelle des *behark* ("vieilles").

⁷² Pour spécifier «vieux hommes» on dit "*ahark asojan*", et pour spécifier «vieilles femmes» on dit "*ahark asohar*".

Le terme *ahark* est aussi lié au terme *ahérek* qui désigne le filtre à bière et souvent on compare les *behark* au filtre à bière, comme si les échelons d'âge plus jeunes représentaient les gouttes qui tombent du filtre.

Les vieilles femmes *behark* sont protagonistes, avec un masque *lukweta*, d'un rituel nommé *andyamban*. Le terme *andyamban* désigne la plante de néré, et ce rituel, qui a lieu une fois chaque deux ans pendant la saison sèche (en décembre ou en janvier), marque le début de l'interdit de cueillir les fleurs et les fruits du néré avant qu'ils ne soient mûrs. Le village de Ethiolo fait *andyamban* avec le village d'Enyissara. Le jour fixé, les vieilles femmes *behark* se retrouvent avec un masque *lukweta* aux pieds d'un grand arbre de néré près de l'*ambofor* ("la case commune") de Ethiolo. Dans cet endroit se déroule le rituel *andyamban*, qui est célébré par une femme *behark* et par le masque *lukweta*. Ces deux entités, la femme et le masque, doivent avoir une caractéristique commune : l'un comme l'autre doivent avoir eu beaucoup d'enfants vivants et en bonne santé. Quand ils commencent le sacrifice, ils offrent à l'*ékebe* ("l'autel") de pierre, qui se trouve aux pieds du néré, de la bière de mil et de l'*énap* (la bouillie mixte de céréales et de légumineuses à la sauce de gombo assaisonnée avec le néré fermenté), préparé par les vieilles *behark* avec le mil offert par les familles des différents hameaux du village de Ethiolo et de Enyissara. En versant les offrandes sur l'*ékebe* ("l'autel") sacrificiel, la vieille femme s'adresse à haute voix à *Kahanu* (le dieu créateur bassari) en lui demandant des bonnes récoltes pour certains végétaux⁷³, parmi lesquels les fruits du néré ("*andyamban*"). Après le sacrifice, le masque *lukweta* « réveille » les *koré* (les individus à l'esprit « modifié ») en criant « *alep* », autrement dit, il transforme en *koré* les jeunes hommes appartenant à l'échelon d'âge des *odug* et à celui des *opalug*. Comme l'explique bien Gessain : « Ceux-ci, qui n'ont à cette cérémonie qu'un rôle secondaire, attacheront au néré un brin de *Piliostigma thoningii* pour marquer l'interdiction de cueillir ses fruits » (Gessain 2006 : 71). Cet interdit sert à inviter les gens à avoir de la patience, à ne pas être trop pressés, et à savoir attendre que les fruits mûrissent avant de les cueillir. Quand le rituel *andyamban* se termine, tous les participants rentrent dans les hameaux du village de Ethiolo et de celui d'Enyissara où les femmes ont préparé de la bière.

Le masque *lukweta* qui assiste la vieille *behark* se manifeste seul, sans son compagnon, le deuxième masque *lukweta*. Normalement les masques *lukweta* se manifestent en couple, rarement seuls. Dans cette circonstance la vieille *behark* s'associe au *lukweta*, comme si elle prenait la place du masque manquant. Effectivement durant tout le déroulement du rite ils

⁷³ Voici les végétaux énoncés pendant le sacrifice : néré ("*andyamban*"), gombo ("*ojenega*"), poids de terre ("*oyal*"), haricots ("*oshod*"), arachide ("*otica*"), karité ("*épengué*"), taro ("*oléuré*"), mil ("*odgav*"), riz ("*malu*"), fonio ("*anyanar*").

sont l'un près de l'autre, comme si l'action conjuguée du masque et de la femme apparaissait comme l'addition de deux pouvoirs pour le bénéfice de tous (Gessain 2006 : 220). Comme dit plus haut, ces deux entités ont en commun une particularité : le masque comme la vieille femme *behark* doivent avoir eu beaucoup d'enfants et en bonne santé. En attribuant cette caractéristique au masque, c'est comme si on lui reconnaissait son entité humaine et sa capacité de procréer comme les êtres humains. J'approfondirai cette question dans le chapitre sur le rapport entre les femmes et les masques (chapitre 3).

Chapitre 3

Les femmes, les masques et les esprits.

L'administration de la société bassari entre visible et invisible.

Chez les Bassari du Sénégal oriental, la préservation d'un état d'équilibre structural et de l'ordre social repose sur la croyance en l'existence d'une réalité cachée, omniprésente dans la vie individuelle, sociale, politique, thérapeutique et religieuse. La gestion de cette société est caractérisée par une double administration : celle masculine, qui se base sur la détention des secrets des masques et celle féminine qui, plus discrète, se base sur leur affinité particulière avec le monde des esprits. Cette manière de régler la société fait appel à des « réalités » distinctes : celle, visible, des hommes et celle, invisible, associée aux esprits. L'analyse de la croyance aux esprits, dont il est question dans ce chapitre, montre comment l'équilibre social bassari est le résultat d'un compromis entre la réalité visible des humains et invisible, et comment les femmes sont indispensables pour l'accomplissement de ce compromis.

La complicité et les associations entre les femmes et les esprits sont considérées fondamentales pour le bénéfice de la collectivité et pour la survie de la communauté. J'ai cependant déjà évoqué les paradoxes de cette alliance femmes/esprits à propos du rôle joué par les femmes dès l'échelon d'âge *od-odyar* dans les rituels liés au cycle agraire (chapitre 2). Dans ce chapitre je tenterai d'analyser de quelle manière a lieu cette association, à travers l'observation des « manifestations visibles des esprits » (les masques) et à travers l'étude de leurs relations avec les femmes. Ces dernières peuvent se servir des esprits pour un bénéfice individuel ou pour un bénéfice communautaire.

Les dernières sections de ce chapitre sont dédiées à l'analyse de la particulière affinité que les femmes ont avec les esprits et à l'analyse d'une façon inhabituelle que certaines d'entre elles ont de pratiquer la sorcellerie qui s'oppose à une manière typiquement masculine.

Je cherche donc à montrer de quelle manière la société bassari se construit sur un équilibre dynamique, basé sur la coexistence de l'ordre et du désordre et sur l'interconnexion constante entre le monde des esprits et le monde des humains.

3.1- « Sans femmes pas de masques »

Le terme *ayil* (singulier), *biyil* (pluriel), est le terme utilisé par les Bassari pour indiquer les esprits en général. Ce terme se distingue du terme *endyu*, qui désigne l'âme des êtres vivants, le principe vital qui permet au corps de vivre (je préciserai cet argument par la suite, quand je parlerai de l'association thérapeutique des femmes et des masques).

Les *biyil* sont considérés comme étant les maîtres de la brousse et propriétaires de la terre cultivée. Ils sont réputés vivre la nuit comme s'il s'agissait du jour et se trouver : en brousse, dans les cavernes et dans les cours d'eau. Ils échappent à la perception visuelle des êtres humains. Cependant ils interviennent constamment dans la vie des êtres humains par le truchement des masques qui les matérialisent ou en utilisant leur pouvoir de métamorphose pour emprunter temporairement les traits des êtres humains et participer de cette manière aux danses nocturnes ou aux rites organisés par ces derniers. Généralement ils empruntent les traits des étrangers qui assistent à ces événements avec un enthousiasme débordant et avec beaucoup d'envie de fêter. Les *biyil* aiment beaucoup les fêtes des êtres humains. Cette croyance locale renvoie à ce que mentionne Stéphan Dugast (2015 : 183-184) à propos des Bwaba du Burkina Faso : « *Chez les Bwaba, on met davantage en avant le goût prononcé des génies pour les divertissements de toute sorte, et particulièrement pour les danses nocturnes qu'organisent les humains. Les génies y prennent volontiers part, soit en demeurant dissimulés par leur invisibilité, soit en usant de leurs pouvoirs de métamorphose pour emprunter temporairement les traits d'une personne humaine. En générale, ce sont ceux d'une très belle jeune fille, ou d'une chanteuse à la voix merveilleuse, venue se mêler aux festoyeurs mais qui s'en écarte pour s'évanouir dans la nuit dès que quelques jeunes hommes trop entreprenants tentent de l'approcher.* » Les génies Bwaba qui empruntent les traits d'une belle jeune fille ou d'une chanteuse à la voix merveilleuse, s'évanouissent dans la nuit, comme le font les esprits *biyil* qui empruntent les traits des étrangers (enthousiastes des fêtes), ou ceux des masques (qui ont la réputation d'être des bons chanteurs), lesquels disparaissent dans la brousse dès que les fêtes et les rites terminent.

Les relations qui existent entre les femmes et les *biyil* sont caractérisées par une sorte d'ambiguïté paradoxale qui s'explicite si l'on prend en considération le rapport entre les masques et les femmes. Les masques en activité (durant les sorties de masques) sont définis par les femmes comme étant des « esprits visibles », des « instances qu'on peut voir avec les

yeux », et ils sont désignés avec le terme *awat* qui signifie " visible ". En opposition les esprits qui ne se matérialisent pas à travers les masques sont définis comme étant des « esprits invisibles », des « instances qu'on ne peut pas voir avec les yeux » et ils sont désignés avec le terme *awaténa* qui signifie " invisible ".

En analysant le terme *ayil* (*biyil* au pluriel) je me suis rendue compte que le même terme, prononcé exactement de la même manière, signifie " donner " au sens de prêter. Effectivement pour les femmes d'Ethiolo, les porteurs de masques « prêtent leurs corps » aux esprits et les rendent ainsi visibles, autrement dit, les porteurs de masques mettent à disposition leurs corps aux *biyil*, en leur permettant de se matérialiser et d'être présents dans le monde des humains. Comme l'explique bien Smith (1984 : 22) dans son article sur le mystère et les masques chez les Bedik⁷⁴ : « *Sous cet aspect, les hommes n'apparaissent plus seulement comme ceux qui, dans leurs relations aux femmes, se servent des esprits mais encore comme ceux qui servent ces esprits en leur prêtant un corps.* »

L'accès à la société des masques est une prérogative réservée aux hommes lesquels d'ailleurs pour pouvoir devenir adultes, doivent connaître les secrets des masques. Le passage à l'âge adulte a lieu à travers le *nitch*, l'initiation des jeunes garçons (dont il sera question dans le chapitre 4), où se joue la transmission d'un certain nombre de connaissances, de valeurs et de normes de la société. Les femmes, qui sont par excellence les individus exclus du *nitch*, n'ont pas accès au monde des masques. Mais leur présence pendant les apparitions des masques est indispensable pour l'existence de ce monde. Partenaires des masques au cours de leurs danses et de leurs chants, elles sont le symbole de la fécondité et elles facilitent la mise en œuvre du pouvoir des esprits dans la communauté. À ce propos, Monique Gessain (2006 : 220-221) évoque une « *action conjuguée des masques et des femmes qui apparaît comme l'addition plus que cumulative de deux pouvoirs pour le bénéfice de tous* ». Dans cette association féconde du masque et de la femme, Gessain voit « *l'association des symboles épurés, sublimés de la masculinité et de la féminité débarrassés de leur individualisme et des défauts liés à leur sexualité pour l'exercice d'un pouvoir surnaturel accru [...]. Il semble que les femmes et les masques aient réussi à dépasser cette opposition, cette rivalité entre sexes, en s'associant pour manipuler les forces surnaturelles en faveur du bien-être et de la survie du groupe.* »

⁷⁴ Les Bedik comme les Bassari appartiennent au bloc ethnolinguistique Tenda, qui regroupe les langues sénégal-guinéennes (ou ouest-atlantiques) parlés par quatre populations de l'Afrique de l'ouest : Bassari, Bedik, Coniagui, Badyaranké.

L'ambiguïté et le paradoxe qui caractérisent le rapport entre le monde féminin bassari et le monde des esprits rendus visibles par les masques mettent en évidence la manière dont les femmes bassari sont en même temps puissantes et assujetties. Puissantes, parce qu'elles sont indispensables pour l'existence et la manifestation de l'invisible dans le visible, ou pour dire plus simplement, sans femmes il n'y aurait pas de masques. Assujetties, parce qu'elles sont exclues du monde des masques, à cause de leur exclusion du *nitch* (l'initiation des jeunes garçons). Je préciserai cet argument par la suite quand je décrirai les caractéristiques des différents types de masques et leurs rapports avec les femmes, et dans le chapitre 4 où je montrerai de quelle manière la présence féminine est paradoxalement constante et indispensable durant le déroulement de l'initiation masculine considérée comme une prérogative réservé uniquement aux hommes.

Avoir accès à la société des masques signifie détenir les secrets des esprits qui, dans le village de Ethiolo, représentent l'autorité et jouent un rôle important de contrôle social et politique. La présence des masques pendant toute l'année à travers leurs apparitions durant les fêtes, les danses et les rites, renforce les liens d'amitié et de solidarité entre les membres de la communauté et contribue à la préservation de l'ordre social, en permettant aux humains de communiquer avec les forces surnaturelles. Les masques participent au maintien de l'ordre en contribuant au respect des lois et permettent à l'altérité transcendante d'intervenir directement dans les affaires de la terre.

Il existe une sorte de secret paradoxal qui marque une frontière entre les initiés, qui ont accès au monde des masques et les non initiés, qui n'y ont pas accès. Cette frontière se base sur des « secrets de Polichinelle » liés aux masques, que tout le monde connaît. Les femmes, qui les connaissent aussi, doivent faire comme s'il n'en était rien. Les hommes, eux, revendiquent au contraire la connaissance de ces secrets⁷⁵. Accentuer la distinction entre monde des hommes et monde des femmes leur permet, de fait, d'avoir un accès direct au pouvoir politique. Être homme signifie être détenteur des secrets des masques et ceci correspond à une reconnaissance de l'autorité politique des hommes, étant donné le rôle que jouent les masques dans le contrôle social en affirmant l'ordre et le respect des lois.

Les « secrets » qui caractérisent le monde des masques sont liés à la conception du savoir et du pouvoir des hommes bassari vis-à-vis des femmes : celles-ci sont au courant des simulations des hommes mais elles ne doivent pas les révéler. Ce jeu de pouvoir est accepté par les femmes sans objections. Certes, les femmes renoncent à cette partie de la connaissance liée aux secrets des masques, mais par contre elles se consacrent à une méthode discrète et

⁷⁵ Voir l'analyse des traits distinctifs des sociétés secrètes faite par Georg Simmel (1908).

souvent invisible de gérer la société qui se base, elle, sur des secrets réels qu'elles détiennent et dont les hommes sont absolument exclus. Contrairement aux hommes, les femmes ne se vantent pas de leurs secrets mais elles les gardent jalousement en faisant très attention de ne jamais en parler ni d'y faire allusion en présence des hommes. Cette manière mystérieuse de garder leurs secrets, leur permet de participer indirectement au pouvoir politique, en se « servant » souvent des masques.

L'analyse interactive du secret amorcé par Andras Zempléni (1996) est bien applicable à cette situation, où les hommes et les femmes constituent les deux groupes en relation selon un rapport négatif caractérisé par une « *séparation chargée de tension* » : les détenteurs du « *contenu mis à l'écart* » (les hommes), se séparent des destinataires « *visés ou concernés par le contenu refusé* » (les femmes) à travers la tension du refus qui constitue le secret. À ce stade, le secret peut être *révélé* (ce qui détermine un *relâchement brusque de la tension* et l'abolition de la séparation instaurée par le secret), ou *communiqué* (ce qui détermine une diminution momentanée de la tension à travers un déplacement des limites du secret qui se fait avec la communication du secret à des *dépositaires*). Dans un tel rapport, les masques bassari constituent ce que Zempléni définit comme les dépositaires du secret, lesquels permettent la reconnaissance et l'identification du secret à travers un processus de *sécrétion*. « *Le masque est le prototype des instruments de sécrétion rituelle. [...] Sa fonction est de " sortir au village " devant les non-initiés et de rappeler à qui de droit la pérennité des choses cachées de ses propriétaires : de manifester l'existence de ces choses cachées et de servir de support à leur exhibition souvent dramatique et subtile devant leurs destinataires* » (1996 : 25).

Souvent les femmes et les hommes du village d'Ethiolo se retrouvent, indépendamment, et à toute période de l'année, en des lieux connus d'eux seuls pour y parler de l'organisation des rites et des cérémonies traditionnelles et pour prendre des décisions qui concernent toute la communauté. Les réunions des femmes sont strictement secrètes et pour ce motif invisibles : aucun homme n'a le droit d'y participer, ni même de savoir quand et où elles se déroulent, quand bien même il appartiendrait à la famille de la femme qui y participe. En revanche, le lieu des réunions masculines est connu des femmes et certaines réunions masculines qui prévoient la sortie des masques ont lieu uniquement avec la présence de certaines femmes.

Les femmes, qui sont bien conscientes du fait que sans elles les masques n'existeraient pas, « *il n'y a pas de sortie de masques bassari sans présence de femmes* » (Gessain 2006 : 218), acceptent de faire partie du mystère des masques en protégeant plus que les hommes

leurs secrets. Ceci rappelle ce que souligne Smith (1984 : 32) à propos des Bedik, population voisine des Bassari : « *Les femmes savent donc à quoi s'en tenir et les hommes ne l'ignorent pas. Elles assument leur rôle dans le jeu du Mystère avec au moins autant d'ardeur et de conviction que les hommes, faisant tout pour qu'on croie qu'elles croient que leurs fils vont vraiment mourir et renaître autres lors des initiations et que les masques sont des génies. Elles protègent ainsi leur propre mystère qui est celui d'être femmes. Tout le système repose, en fin de compte, sur la simulation de part et d'autre, d'une mystification qu'on suppose efficace pour la rendre plus évocatrice* ». Notons aussi ce propos de Geneviève Calame-Griaule (1993 : 17) sur le pouvoir de la femme en pays dogon, qui souligne l'ambiguïté de la figure féminine dans la réalité sociale comme dans l'imaginaire : « *La femme, malgré le pouvoir important que lui donnent ses fonctions de génitrice et sa place centrale au sein de la famille, finit paradoxalement par renforcer l'ordre social dont elle se constitue en quelque sorte le garant. Cependant, elle sait conquérir, dans la magie par exemple, ou dans l'initiation des jeunes, un territoire qui lui est propre [...]* ». Je reviendrai sur l'ambivalence et la souplesse de l'usage du pouvoir exercé par les femmes dans la société bassari, dont fait état Smith et sur la façon qui leur est propre de renforcer l'ordre social, qu'évoque Calame-Griaule.

Étant donné que sans femmes les masques n'existeraient pas, on peut avancer l'hypothèse que, dans le village d'Ethiolo, les masques et les femmes représentent l'anneau de conjonction entre le visible et l'invisible, un moyen efficace de communication entre le terrestre et le transcendantal indispensable à l'existence de l'univers bassari. Dans ce rôle de médiatrice, les femmes jouissent d'un certain privilège ; en effet, en gardant leur identité, elles arrivent à rentrer directement en contact avec le monde des esprits, à la différence des hommes qui doivent changer d'identité pour réussir à profiter d'un pouvoir surnaturel. Gessain (2006 : 220-221) met cela très bien en évidence : « *Contrairement à la femme, qui peut à tout moment manipuler les pouvoirs surnaturels, l'homme a besoin pour manipuler les siens d'être transformé en ayil (esprit) par le masque [...]. Les femmes pour qui les masques sont seulement des esprits aux pouvoirs supra-humains, concourent à manipuler en faveur de toute la société la puissance du masque* ».

Les cérémonies qui ont comme protagonistes les masques et les femmes ont une importance centrale chez les Bassari, elles représentent un facteur de forte cohésion sociale en permettant à la communauté de maintenir un juste compromis avec les esprits et à « profiter » de leur force surnaturelle. Durant les danses les femmes se mettent en cercle autour des porteurs de masques et elles répondent de cette manière à la voix des esprits ; la force des

esprits est ainsi perçue tout d'abord par le cercle de danse constitué par les femmes qui la transforment en bénéfice commun au service du groupe. Ce rapport privilégié que les femmes ont avec les masques est accepté par les hommes sans objection. Cette acceptation est similaire à l'acceptation qu'ont les femmes des secrets liés au monde des masques que les hommes revendiquent pour la gestion de l'ordre social et politique. Dans ce jeu d'acceptation les hommes reconnaissent aux femmes le fait qu'elles n'ont pas besoin de changer d'identité pour arriver à capturer la force des esprits et à la transformer en énergie indispensable au bonheur de tous. Les femmes bassari sont ainsi perçues par les hommes comme des médiatrices du transcendant, capables de se « servir » des esprits pour le bénéfice du groupe ou pour satisfaire des besoins individuels.

Les rapports constants entre les femmes et les esprits, leur complicité et leur dépendance réciproque préservent l'harmonie et l'équilibre structurel et garantissent la reproduction de la collectivité. Les femmes, complices des esprits, aident la pénétration des forces surnaturelles dans la communauté provoquant ainsi une augmentation de la fécondité humaine et de la fertilité de la terre. C'est ainsi que tout est lié et que chacun en tire profit : la fécondité des femmes, la fertilité de la terre, et la perpétuation de la société bassari. L'aide des esprits est particulièrement évidente en cas de stérilité féminine. Selon les croyances locales, les femmes qui ont des difficultés à avoir des enfants cherchent l'alliance des esprits. Elles communiquent avec les esprits la nuit, au moment où les âmes-esprit passent en volant et en sifflant, cherchant des femmes disposées à les accueillir pour faire advenir la naissance d'un enfant. L'expression utilisée par Odile Journet-Diallo (2007 : 77) à propos des âmes des défunts Jamaat en Guinée Bissau rend bien l'idée de ce qui se passe avec les âmes-esprit bassari qui veulent renaître : « *les âmes des défunts à renaître viennent guetter les femmes en quête d'un ventre hospitalier* ».

« *On s'aperçoit de la présence des esprits quand on entend l'air qui siffle* », affirment les femmes qui cherchent la complicité des esprits. Pour cette demande d'alliance, elles se retrouvent en groupe le soir après dîner, à l'insu des hommes, à l'occasion d'une corvée de pilage de céréales, et en pilant ensemble (dans le même mortier ou dans des mortiers différents, cela dépend de la quantité de céréales à piler) elles demandent aux esprits d'entrer dans leurs corps, et de les aider à tomber enceintes. Ensemble ou l'une après l'autre, sans ordre prédéfini, et en s'adressant à l'air qui siffle, elles prononcent ces paroles : « *je veux le premier esprit qui a sifflé, moi le deuxième, moi le troisième, moi le dernier...* ». L'esprit qui accepte de « rentrer dans la femme » pour s'y incarner, dit-on, n'est jamais celui demandé. Ce fait met en évidence comment le rapport entre les femmes et les esprits pénalise la volonté, s'inscrit contre les lois de la volition, dans un registre libre d'accueillir une altérité non

programmée. L'individu se trouve ainsi devant plusieurs possibilités qui peuvent ne pas obligatoirement coïncider avec ses désirs personnels.

Les corvées de pilage de céréales sont fréquentes chez les Bassari, elles ont lieu chaque fois qu'il y a une grande quantité de céréales à piler, notamment pour la fabrication de la bière de mil qui est consommée durant les fêtes et les cérémonies communautaires. Généralement ce sont les femmes qui appartiennent au même échelon d'âge qui se retrouvent en groupe pour piler les céréales, mais il se peut que les femmes qui habitent le même quartier organisent des petites corvées de pilage de céréales pour s'entraider. Quand ces circonstances ont lieu à l'insu des hommes, elles servent aux femmes à s'accorder sur des décisions communautaires à prendre ou à chercher l'alliance des esprits pour résoudre divers problèmes (stérilité, maladies). Si le temps passe, et qu'elles se rendent compte que rien ne s'est produit, cela toujours au cours des corvées de pillage de céréales, elles grondent les esprits en les questionnant sur leur refus de les aider.

Tout ce qui se passe durant ces circonstances est strictement secret, aucune femme ne doit jamais en parler, surtout en présence des hommes. Si par hasard l'une d'elle le fait, elle annule l'aide et la force que les esprits lui donnent et elle est punie par les autres femmes à travers le système des « nœuds » (cf. le chapitre 2 à propos de certains échelons d'âge masculins et féminins).

Les masques et les femmes

« Mystérieux par nature puisque leur rôle immédiat, quels que soient les pouvoirs qu'on leur attribue et les buts dans lesquels on les emploie, est de montrer en action des êtres ambigus, à la fois images et réalités (...) » écrivait Michel Leiris dans les pages qu'il consacrait aux masques dans son ouvrage *Afrique Noire. La création plastique* (1967)⁷⁶. Les masques, considérés par les femmes bassari comme étant des « esprits visibles », permettent la matérialisation des esprits sous des formes différentes. Chanteurs ou muets, agressifs ou bienveillants, les masques changent de caractéristiques selon les circonstances et selon la saison durant laquelle ils se manifestent. Comme l'explique bien Gessain (2006 : 28) : *« les masques portent des prénoms ordinaires indiquant qu'ils constituent une fratrie comprenant*

⁷⁶ rééd. dans Leiris. *Miroir de l'Afrique*, Paris Gallimard, 1995, p.1248. On notera d'ailleurs que ces pages sont intégrées à la section « Arts du corps ».

trois frères de même mère (Thiara, Tama et Kaly : prénoms respectifs des premiers, deuxième et troisième fils d'une femme), dont le deuxième est marié au seul masque représentant une femme, Péna (troisième fille de sa mère). ». Chaque masque porte aussi un nom générique qui caractérise le type de masque (*lukweta*, *lener*, *bisyara*, *gwanguran*) et un nom individuel, qui le caractérise comme entité unique et distincte des autres masques qui ont le même prénom. Je tiens à préciser que la manifestation des masques change d'un village bassari à l'autre : le nombre de masques qui se manifestent pour un événement commun à plusieurs villages peut varier, leurs ornements peuvent être différents, et le rapport qu'ils détiennent avec les femmes aussi. Par exemple certains types de masques, qui se manifestent à deux à Ethiolo, dans le village d'Oubagi sortent seul. La description qui suit concerne les masques du village d'Ethiolo.

- **Le masque *lukweta*** : son prénom ordinal est *Thiara*⁷⁷, le premier fils d'une femme, il apparaît fréquemment en saison sèche, et rarement en saison des pluies. Il arrive de la brousse, et il apparaît dans les différents hameaux du village. Ce masque qui se manifeste dans des circonstances différentes, assume des caractéristiques différentes, et il peut être : *lukweta* musicien, *lukweta* agressif, ou *lukweta* mal masqué. Ce sont des avatars du même masque *lukweta*, qui change aspect selon les contingences.

• ***Lukweta* musicien** : ce masque porte une cagoule en fibres blanches d'*antiaris africana*, terminé au sommet de la tête par un court bâtonnet orné à son extrémité de feuille de rônier. Des cache-oreilles en feuilles de karité lui couvrent les oreilles, des brassards et des jambières en fibre rousse de *piliostigma thoningii* ou blanche d'*antiaris africana* lui couvrent les bras et les jambes, et ils sont maintenus par des lanières de feuille de rônier. Sous les genoux par-dessus des jambière de rônier, il porte une autre jambière faite de poiles de chèvre. Un corselet en feuilles de karité lui couvre la poitrine et la partie haute du dos. Il a un cache sexe (*énot*) fait d'une bande de tissu généralement foncé et non cousu, passée entre les jambes et fixée à la taille devant et derrière. Aux chevilles il porte des grelots (*ohamana*). À la main droite il a une canne avec des sonnailles, et au poignet gauche, il a un chasse mouche (*seb*), fait d'une queue de cheval (Gessain 2006 : 30).

⁷⁷ Je parlerai plus tard des noms individuels des masques *lukweta*.



Image 17 - Le *lukweta* musicien

À Ethiolo, les *lukweta* musiciens se manifestent dans la majorité des cas à deux. Ils ne se manifestent seuls que durant certains rituels que j'ai décrits dans le chapitre 2 à propos des regroupements d'âge féminins des *od-odyar* et celui des *behark*. Leurs apparitions sont constamment liées à la présence des femmes adultes⁷⁸, en particulier des femmes appartenant à l'échelon d'âge des *od-épéka*. Comme je l'ai dit dans le chapitre 2 en parlant de cet échelon d'âge, les femmes *od-épéka* sont les plus actives et dynamiques du système d'âge bassari. Elles sont le symbole de la fécondité acquise. Régulièrement partenaires des masques *lukweta* musiciens, elles aident la canalisation de la force surnaturelle dans le quotidien à travers leurs danses, fait de mouvements lents et répétitifs. Par contre les femmes des échelons d'âge plus âgés, qui tournent en dansant autour des masques et des femmes *od-épéka*, répondent en chantant à la voie des esprits et facilitent, elles aussi, la transformation du transcendant en bénéfice commun.

Les danses et les chants des femmes adultes sont indispensables à la communauté, pour profiter de la force des esprits qui se matérialise sous forme de masques *lukweta* musiciens. Les *lukweta* musiciens chantent avec une « voix d'eau » (Gessain 2006 : 30), une voix qu'on pourrait définir de gorge, propre aux masques bassari. Les femmes leur répondent avec une voix douce, très féminine, sans taper les mains. Je reviendrai plus loin sur le contenu de ces chansons.

⁷⁸ Les *lukweta* musiciens ne se manifestent jamais sans femmes adultes.

Durant les performances des masques *lukweta* personne n'applaudit : on m'explique que les femmes adultes qui dansent avec ces masques ne tapent pas les mains parce que ce geste est réservé aux jeunes filles qui le font rythmiquement en chantant et en dansant avec les *lener*, un autre type de masque dont il sera question ci-après. La manière dont les jeunes filles applaudissent est très énergique, pour cette raison les femmes adultes ne sont pas tenues à le faire. On me dit qu'il faut avoir la force d'une jeune femme pour pouvoir en même temps danser, chanter et taper les mains.

Le rapport de complicité qui s'instaure entre les femmes adultes et les masques *lukweta* musiciens qui dansent et chantent ensemble, prévoit des échanges de conseils et de dons. Comme je l'ai dit dans le chapitre 2, cette relation peut être la cause d'une forte jalousie des époux des femmes *od-épéka*, lesquels tout de même n'ont aucun droit de se plaindre.

Durant la manifestation des masques *lukweta* musiciens en occasion des fêtes, ou des grandes cérémonies, ou encore des corvées de travail agricole qui prévoient la participation de toute la communauté villageoise, on assiste à un comportement particulier des femmes adultes (à partir de l'échelon d'âge des *od-épéka*) envers ces entités. Les Bassari disent : *amekenya vo, ohéra kni ri* (« elles s'amusent simplement, en faisant *ohéra* ») ; on m'explique que les femmes s'amusent librement avec les masques pour le bien du village. Le terme *ohéra* désigne une conduite libre basée sur une plaisanterie qui déclenche des moments d'hilarité irrésistible des femmes vis-à-vis des masques. Les femmes crient, elles miment l'acte sexuel avec les *lukweta*. On assiste à une « union sexuelle symbolique » entre les esprits (incarnés par les masques), et les femmes adultes, qui sont désormais ménopausées. Étant donné qu'elles n'ont plus de pouvoir reproductif, elles peuvent se permettre d'avoir ce type de comportement qui est, par contre, strictement interdit aux femmes plus jeunes. Selon les Bassari cette conduite agit positivement sur la fécondité des jeunes femmes et sur la fertilité de la terre, en portant bonheur à toute la communauté. Durant leur prestation, les femmes offrent à boire aux masques de la bière de mil : cette boisson a une grande importance symbolique chez les Bassari, elle représente le nectar de la terre obtenu du travail humain, en particulier de celui des femmes qui transforment le mil en boisson.



Image 18 - Les femmes miment l'acte sexuel avec les masques *lukweta*

Selon les croyances locales, les masques *lukweta* musiciens incarnent des esprits âgés qui dansent lentement et prennent du temps avant d'apparaître parmi les hommes. Généralement ils se manifestent l'après midi quand le soleil ne tape plus trop fort et ils se font toujours attendre par les gens présents à la cérémonie qu'ils doivent animer.

La cagoule en fibres blanches d'*antiaris africana*, que les *lukweta* musiciens portent, fait penser à la trompe des éléphants. Ces masques, comme les masques *lener* et les masques *gwanguran*, sont considérés par les Bassari comme les maîtres des animaux, et les animaux à leur tour appartiennent aux *biyil*. En particulier les éléphants sont considérés comme des animaux sages lesquels, durant certains rituels, comme par exemple l'initiation des jeunes garçons, permettent aux ancêtres d'être présents. Selon les croyances locales, certains ancêtres peuvent se réincarner sous forme d'éléphants et assister aux événements importants des humains. « *Les ancêtres sont parmi nous pour encourager la formation des nouveaux hommes* » disent alors les Bassari durant la période de l'initiation masculine.

À Ethiolo les occasions qui prévoient la manifestation des masques *lukweta* musiciens sont nombreuses, elles ont lieu toujours en présence des femmes adultes et elles peuvent être regroupées en différents moments que je cite ci-après.

- Les *apenan* : les grandes corvées agricoles principalement de récolte qui ont lieu durant la saison sèche et qui prévoient la manifestation des masques *lukweta* musiciens encourageant les cultivateurs aux champs. Ils dansent avec eux le soir et la nuit quand les

travaux sont terminés. Les apparitions de ces masques ont lieu uniquement sur les champs sur pente qu'on dit appartenir aux *biyil* (les esprits maîtres de la brousse et propriétaires de la terre cultivée). Les Bassari habitent un territoire vallonné et les champs sur pente sont nombreux. La manifestation des masques dans les champs de bas-fond est interdite. Ces derniers sont considérés comme appartenant aux humains.

- Le rituel *bandu* : comme je l'ai décrit dans le chapitre 2 en parlant de l'échelon d'âge féminin *od-odyar*, durant cette circonstance se manifestent deux *lukweta* musiciens du chef de village qui s'associent à une vieille femme *behark* pour faire un sacrifice qui a pour but de demander à *Kahanu*, le dieu créateur, des pluies abondantes, de bonnes récoltes de fruits sauvages et de plantes cultivées et que les insectes *owure* ne viennent pas les manger.

- Le rituel *wobeta or iputin* : comme je l'ai décrit dans le chapitre 2 en parlant de l'échelon d'âge féminin *od-odyar*, durant ce rituel un masque *lukweta* musicien participe à une procession autour du village avec les femmes et les *koré* (les individus à l'esprit « modifié »). Cette procession a lieu pour demander une récolte abondante de plantes cultivées, et le *lukweta* qui y participe s'associe aux femmes pour manipuler les forces surnaturelles en faveur du bien-être de la communauté. On assiste à une association entre esprit, incarné par le masque *lukweta* musicien, et les femmes, le tout pour un bénéfice communautaire.

- Le rituel *andyamban* : comme je l'ai décrit dans le chapitre 2, ce rituel marque le début de l'interdit de cueillir les fleurs et les fruits du néré avant qu'ils ne soient mûrs. La manifestation du masque *lukweta* a lieu pour assister une vieille femme *ahark* qui offre en sacrifice de la bière de mil et de l'*énap* (la bouillie mixte de céréales et de légumineuses à la sauce de gombo assaisonnée avec le néré fermenté) à un autel qui se trouve aux pieds de l'arbre de néré. Durant tout le déroulement du rite, ils sont l'un près de l'autre, comme si l'action conjuguée du masque et de la femme apparaît comme l'addition de deux pouvoirs pour le bénéfice de tous (Gessain 2006 : 220).

- La cérémonie *andyar od-épéka* : cette cérémonie prévoit la sortie de deux masques *lukweta* musiciens qui dansent avec les femmes adultes et en particulier avec l'échelon d'âge féminin des *od-épéka*. Cette cérémonie peut avoir lieu à n'importe quel moment de la saison sèche.

- La cérémonie *ofélar od-lukweta* : cette cérémonie a lieu à la fin de la saison sèche, à l'occasion de la dernière sortie de l'année des masques *lukweta*. Au cours de cet événement

les femmes adultes dansent avec les masques *lukweta* qui ne se manifesteront plus jusqu'à l'année prochaine.

- Les invitations des femmes *od-épéka* : quand une femme *od-épéka* apprécie la manière de danser et de chanter des masques *lukweta*, elle peut les inviter pour animer une fête chez elle. Durant cette occasion, se manifestent deux *lukweta* musiciens, qui dansent et chantent pour les femmes adultes.

- La cérémonie *Ananga* : cette cérémonie a lieu quand les masques *lukweta* musiciens et les femmes vont rendre visite à un enfant malade qu'on leur a confié. Je décris cette cérémonie dans la section à suivre.

• **Lukweta agressif** : ce masque a la peau couverte d'ocre, il porte une cagoule en fibre de *piliostigma thoningii* rousse, et dans le cas du *lukweta* agressif de l'initiation il porte une auréole de feuille de rônier autour du visage avec une sorte de filet qui lui cache le visage. Des fibres de *piliostigma thoningii* et un corselet en feuilles de karité lui couvre la poitrine. Il a un cache-sexe serré (*énot*) fait d'une bande de tissu passant entre les jambes et fixée à la taille devant et derrière. Des jambières en feuille de rônier (*bapuna*) lui couvrent les jambes, et par-dessus il porte des autres jambières faites de poils de chèvre. Aux chevilles ou sous les genoux il porte des grelots (*ohamana*). Au poignet droit il a un chasse-mouche (*seb*) en queue de cheval, et avec la main gauche il tient une baguette en bois. Le jour de la bataille avec les



initiés il a en plus un bâton bouclier offensif (Gessain 2006 : 32).

La peau couverte d'ocre et la cagoule rousse confèrent à ce masque un aspect rouge. Il se manifeste surtout en saison sèche et son apparition principale a lieu pendant le *nitch*, l'initiation des jeunes garçons. Au cours de cette circonstance les *lukweta* agressifs sont très nombreux. Durant mon séjour de recherche sur le terrain en mai 2012 à l'occasion de l'initiation masculine, j'en ai compté une trentaine.

Image 19 - Les masques *lukweta* agressifs

L'apparition de ce masque est généralement liée aux événements suivants :

- Le *nitch* : ce rituel désigne l'événement plus spectaculaire qui caractérise l'initiation des jeunes garçons. En cette circonstance les *lukweta* agressifs sont protagonistes d'une lutte physique contre les futurs hommes (cf. chapitre 4).

- Les rituels *wobeta or wolwol* et le rituel *wobeta or bandyen* : ces rituels que j'ai décrits dans le chapitre 2 à propos de l'échelon d'âge féminin des *od-odyar*, je les analyserais de nouveau ci-après à propos du masque *gwanguran* agressif qui se manifeste alors, allié au masque *lukweta* agressif et aux femmes.

Les *lukweta* agressifs peuvent infliger des amendes à n'importe quel échelon d'âge féminin, ou frapper les filles qui ne portent pas leurs ornements de danse pendant les cérémonies des échelons d'âge, ou celles qui se moquent d'eux, par exemple quand ils sont terrassés par un initié durant la lutte corps à corps (cf. chapitre 4). Un masque de *lukweta* agressif peut être exposé près d'un puits pour rappeler aux femmes qu'elles ne doivent pas gaspiller l'eau et qu'elles doivent respecter toujours les interdits qu'elles ont vis-à-vis des masques. Un *lukweta* agressif peut se matérialiser à l'improviste devant une femme et l'effrayer pour sa mauvaise conduite vis-à-vis des règles communautaires.

Les femmes ont un rapport de subordination avec les *lukweta* agressifs, lequel est complètement différent du rapport qu'elles ont avec les *lukweta* musiciens. Elles les craignent, et même quand elles doivent les approcher, par exemple pour leur offrir à boire, on perçoit une certaine tension.

- **Lukweta mal masqué** : ce type de masque se manifeste une fois tous les trois ans, au début de l'hivernage (en juin), à l'occasion du rituel *bandu*, (cf. chapitre 2, à propos des *od-odyar*). Ce rituel a lieu pour demander de bonnes récoltes. Vers la fin du rituel, en pleine nuit, une trentaine de *lukweta* « mal masqués », avec le visage et le corps à peine cachés par des feuilles, se manifestent. Ils crient, ils insultent les femmes en les menaçant afin qu'elles ne gaspillent pas l'eau, bien primaire pour la survivance de tout le monde. Ils lancent contre les femmes de l'*énap* (la bouillie mixte de céréales et de légumineuses avec la sauce de gombo assaisonnée avec le néré fermenté), et après une demi-heure d'insultes et de menaces aux femmes ces *lukweta* « mal masqués » disparaissent.

Ces masques sont hostiles vis-à-vis des femmes, qui en parlent avec antipathie. Leurs apparitions ont lieu uniquement la nuit et elles sont liées exclusivement au rituel *bandu*.

- **Le masque *lener*** : son prénom ordinal est *Tama*, le deuxième fils d'une femme, il apparaît dans les champs avec les premières pluies et reste visible jusqu'à la fin de l'hivernage. Vêtu de feuilles et de fibres, le masque *lener* arrive de la brousse. Il porte un chapeau de feuilles de rônier cousues, terminé au sommet en avant par une feuille de rônier *Atyalambur* et à l'arrière par un bâtonnet orné à son extrémité de poils de chèvre. En dansant, il cache son visage nu avec sa main gauche, ou avec une queue de cheval, ou encore avec un morceau de tissu fixé à la coiffure. Un corselet en feuilles d'*ostyoderris stuhlmanii* lui couvre la poitrine et la partie haute du dos. Il a un cache sexe de tissu fait d'une large bande fixé à la taille devant et derrière, plus longue et large derrière et descendant jusqu'aux genoux. Une ceinture en fils d'aluminium lui entoure la taille. Des jambières en feuilles de rônier (*bapuna*), ou en peau de chèvre lui couvrent les jambes. Aux chevilles il porte des grelots (*ohamana*). À la main droite il a une canne avec des sonnailles, et au poignet gauche, il a un chasse-mouches (*seb*), fait d'une queue de cheval, dont il se sert pour dissimuler son visage quand il sort en plein jour (Gessain 2006 : 36).



Image 20 - Les masques *lener*

Les *lener* se manifestent toujours au nombre de deux, et tels que les *lukweta* musiciens qui ne se manifestent jamais sans femmes adultes, en particulier les échelons d'âge féminins des *od-opalug* (qui ont environ de 14/15 ans à 20/21 ans) et celui des *od-odyar* (qui ont environ de 20/21 ans à 26/27 ans). Ces deux échelons d'âge féminins, au début de leur vie

reproductive, sont le symbole de la fécondité promise. Selon les croyances locales ces jeunes filles aident la canalisation de la force des esprits dans le quotidien à travers leurs mouvements de danses, de la même manière que les femmes *od-épéka* avec les masques *lukweta*. Ces dernières sont le symbole de la fécondité acquise.

Comme je l'ai indiqué dans le chapitre 2, en parlant des femmes *od-épéka*, après l'appartenance à l'échelon d'âge féminin des *od-odyar* les femmes ne sont plus partenaires des masques au cours des danses pour une période de 25/30 ans. Ce laps de temps coïncide avec la période reproductive et avec celle de maternage des femmes qui s'occupent des soins et de l'éducation de leurs enfants. Selon les croyances locales le pouvoir surnaturel des femmes ne peut pas coexister avec leur pouvoir reproductif et l'énergie dont elles ont besoin pour faire grandir leurs enfants. Les danses auxquelles elles prennent part ne prévoient pas la présence des masques mais celle de certains échelons d'âges masculins, leurs époux potentiels, avec lesquels elles ont ou elles peuvent avoir des enfants.

Les masques *lener* chantent avec une « voix d'eau » (Gessain 2006 : 30), une voix de gorge mais moins marquée que celles des *lukweta*. Les jeunes femmes leur répondent timidement avec une voix douce, très féminine, et comme pour les masques *lukweta*, les chansons entonnées pendant la sortie de ces masques ont un sens particulier (j'y reviens plus loin). Pendant les performances des masques *lener*, les jeunes filles tapent énergiquement les mains en dansant et en chantant, au contraire de ce qui arrive avec les masques *lukweta*, associés aux femmes adultes.

Selon les Bassari, les masques *lener* incarnent des esprits jeunes qui dansent vite en sautant, ils ne parlent pas beaucoup et ils ne frappent jamais personne. Certains les comparent aux membres des échelons d'âge masculins jeunes, qui ne parlent pas beaucoup en présence des membres des échelons d'âge plus âgé, et qui n'ont aucun droit de taper ou d'insulter les membres des échelons plus âgés.

Contrairement aux masques *lukweta*, ces masques ne participent jamais à un sacrifice mais les occasions qui prévoient leurs manifestations sont nombreuses et elles sont liées principalement à deux circonstances :

- Les *apenan* : les grandes corvées agricoles principalement de désherbage, qui ont lieu durant la saison des pluies, et qui prévoient la manifestation des masques *lener* qui encouragent les cultivateurs aux champs, et qui dansent avec eux le soir et la nuit quand les travaux sont terminés. Les apparitions de ces masques, comme celles des *lukweta* musiciens,

ont lieu uniquement sur les champs sur pente, qu'on dit d'appartenir aux *biyil*, maîtres de la brousse et propriétaires de la terre cultivée.

- La cérémonie *ofélar od-lener* : cette cérémonie a lieu à la fin de la saison des pluies, à l'occasion de la dernière sortie de l'année des masques *lener*. Au cours de cet événement les jeunes femmes dansent avec les masques *lener* qui ne se manifesteront plus jusqu'à l'année prochaine.

- **Le masque *Péna bisyara*** : ce masque est le seul qui représente une femme ; son prénom ordinal, *Péna*, signifie la troisième fille de sa mère et le terme *bisyara* vient de « sucer en faisant du bruit », comme on le fait pour appeler un chat (Gessain 2006 : 38).

Péna a la peau nue, elle porte une cagoule en fibre d'*antiaris africana* blanches, terminée au sommet par un bouquet de feuilles de rônier ou de karité. Une espèce de chemise courte en fibres blanches d'*antiaris africana* décorée de feuilles de rônier et de fibres rouges d'*hexalobus monopetalus* lui couvre la poitrine et le dos. Elle a deux faux seins en fruits de *gardenia tricantha*, et des cache-oreilles en feuilles de karité. Une ceinture en feuille de rônier, une autre en fils d'aluminium, et encore une de perle (*engapa*) lui entourent la taille. Elle a un court pagne noir, et sous les genoux des grelots (*ohamana*), qui rythment ses pas de danse. Aux poignets elle porte des bracelets en aluminium ou en perles, et avec la main droite elle tient un chasse mouche (*seb*) en queue de cheval (Gessain 2006 : 36).

Péna bisyara ne se manifeste qu'en compagnie des masques *lener*, et sa présence est obligatoire quand ces derniers se manifestent chez le chef du village ou si le chef est invité à une corvée qui prévoit la sortie des masques *lener*. Petite de taille, et complètement muette, ce masque ne doit jamais parler, et aucun bruit doit être émis par sa bouche (on ne doit pas l'entendre tousser, ni respirer). Elle n'a rien d'agressif et comme les masques *lener* elle danse avec les travailleurs le soir et la nuit, quand les travaux aux champs sont terminés. Ses pas de danse sont rapides et très rythmés, elle se courbe souvent en démontrant une grande agilité physique, et ses mouvements imitent ceux des jeunes filles mais de manière plus énergique.



Image 21 -Le masque *Péna bisyara* et les deux masques *lener*

L'apparition de ce masque, qui incarne un esprit féminin, met en évidence une particularité : la polygynie qui existe chez les Bassari et qui permet à un homme d'avoir plusieurs épouses, se transforme en polyandrie quand il s'agit des esprits, *Péna bisyara* est toujours accompagnée par ses deux époux *lener* qui la couvre d'attentions pendant la danse et ne la laissent jamais seule. Il n'existe pas de manifestation du masque *Péna* sans ses deux compagnons *lener*. C'est comme si au niveau spirituel se passait une sorte de renversement de certaines conventions sociale bassari mettant en évidence le pouvoir majeur des femmes dans ce domaine. D'ailleurs, selon les Bassari, les esprits habitent un monde qui est le contraire de celui des humains : ils vivent la nuit comme s'il s'agissait du jour, ils demeurent dans des espaces non humanisés comme la brousse et les cours d'eau et ils ont des comportements et des habitudes qui sont souvent l'inverse de ceux humains, comme dans ce cas la polyandrie.

- **Le masque *Kaly gwanguran*** : son prénom ordinal est *Kaly*, le troisième fils d'une femme⁷⁹, il apparaît du début de l'hivernage (mai/juin) jusqu'à la première récolte de gombo (en septembre). Dans le village d'Ethiolo il se manifeste régulièrement chaque année⁸⁰, toujours en compagnie des deux masques *lener*. Comme le masque *lukweta*, le *gwanguran* assume des caractéristiques différentes en fonction des circonstances durant lesquelles il se manifeste : il peut être *gwanguran* danseur, ou *gwanguran* agressif.

• ***Gwanguran* danseur** : ce masque a la peau nue, il porte une cagoule en fibres blanches d'*anitaris africana*, terminé par un bâtonnet orné à son extrémité de poils de chèvre, cheval ou mouton. Une sorte de chemise en fibres de *piliostigma thoningii* avec au dessus un corselet en feuilles de kapokier ou de fromager lui couvrent la poitrine et la partie haute du dos. Il a des cache-oreilles en feuilles de karité, et à l'épaule gauche un sabre peul. Une ceinture en fils d'aluminium et une ceinture en perle (*engapa*), lui entourent la taille. Il a un cache sexe (*énot*) fait d'une bande de tissu noire, passée entre les jambes et fixée à la taille devant et derrière. Sous les genoux il porte des grelots (*ohamana*), et des jambières en feuilles de rônier (*bapuna*) dissimulées sous d'autres jambières en poils de chèvre. Il a des bracelets de bras ornés de longues touffes de feuilles de rônier (*oyah*). À la main droite il a une cloche *eboy*, à battant externe, et à la main gauche une cloche *etala* ou *sabeleng*. Au poignet gauche il porte un fouet (*andyalap*) de cuir blanc (Gessain 2006 : 40).

Le *gwanguran* se manifeste toujours en présence des masques *lener*⁸¹, et comme eux il encourage les travailleurs pendant les grandes corvées agricoles. Il incarne un esprit adulte, ni jeune ni vieux, et il a la réputation d'être un grand danseur. Généralement ses apparitions ont lieu à la fin de l'après midi, vers 6 heures, alors que les masques *lener* sont présents depuis le matin tôt. On ne le voit pas arriver, on entend d'abord ses cloches et ensuite il se manifeste en dansant. Il apparaît toujours du haut d'une colline, et après des nombreux allers-retours en dansant, il rejoint les cultivateurs. Il aime se faire attendre et désirer.

⁷⁹ On l'appelle fréquemment avec son prénom ordinal *Kaly*, contrairement aux autres masques qu'on appelle plus habituellement avec leur nom commun.

⁸⁰ Actuellement au Sénégal il se manifeste dans les villages bassari d'Ethiolo, Ekes, Edan, Nangar, il n'existe pas dans le village de Oubagi, et il ne se manifeste plus dans le village de Ebarak. En Guinée il est présent dans les villages de Négaré, Zérin et Gingan.

⁸¹ Comme pour le masque *Péna bisyara*, *Kaly gwanguran* se manifeste que en présence des masques *lener*, mais ces derniers peuvent se manifester seuls, sans lui.

Kaly gwanguran est un masque muet et selon les bassari il parle avec ses cloches⁸². Les mouvements rapides et élégants montrent une grande agilité et une grande prestance physique du « porteur de ce masque ». Il danse accroupi et il sautille continuellement à droite et à gauche, en avant et en arrière, en hypnotisant tout le monde avec ses acrobaties. Il distrait tout les travailleurs, qui le regardent en l'admirant, les femmes lui font beaucoup de compliments, et elles crient excitées en le regardant danser. Elles disent qu'avec *Kaly* elles n'arrivent plus à travailler, parce que ca serait dommage de ne pas le contempler. Pour cette raison sa sortie a lieu à la fin de la journée de travail quand les travaux dans les champs sont désormais terminés. L'apparition de ce masque est vraiment spectaculaire et émouvante.

À Ethiolo les circonstances qui supposent la manifestation de ce masque ne sont pas fréquentes comme celles qui prévoient la manifestation des masques *lener* et des masques *lukweta*. Le *gwanguran* sort à l'occasion des grandes corvées de travail collectif, les grands *apenan* qui ont lieu du début de l'hivernage (mai/juin) jusqu'à la première récolte de gombo (en septembre).

• **Gwanguran agressif** : ce masque a la peau rouge, couverte d'ocre. Il porte une cagoule de fibres rousses de *piliostigma thoningii*, terminée par trois feuilles de rônier. Une sorte de chemise en fibres rousse de *piliostigma thoningii* lui couvre la poitrine et la partie haute du dos, avec au-dessus un corselet en feuilles de karité ou d'*ostryoderris stuhlmanii*. Des cache-oreilles en feuilles de karité lui couvrent les oreilles et des jambières de poils de chèvre sur des feuilles de rônier lui couvrent les jambes. Il a un cache-sexe serré (*énot*) fait d'une bande de tissu passant entre les jambes et fixée à la taille devant et derrière. Il porte des grelots (*ohamana*) au-dessus des genoux ou aux chevilles, un sabre peul à l'épaule gauche, et des bracelets de bras ornés de longue touffe de feuilles de rônier (*oyah*). Il a dans la main droite un sabre qu'il balance en tournant, ou une chicotte en bois, et à la main gauche une cravache (*akumb*), en écorce de *lannea velutina*, et une épaisse lanière en écorce de *piliostigma thoningii* (Gessain 2006 : 42).

Le *gwanguran* agressif inspire la crainte, les femmes ont peur de lui, et quand leurs petits enfants désobéissent, on les menace d'être emportés par lui. Ce masque peut se manifester seul, contrairement au *gwanguran* danseur qui ne peut sortir sans masques *lener*. On ne le voit jamais marcher, il ne sait que courir et son rôle est d'effrayer les gens quand il se manifeste.

⁸² Gessain (2006 : 42) suppose l'origine malinké de ce masque, et son apparition chez les bassari après l'arrivée des Portugais en Afrique de l'Ouest, ce qui expliquerait l'origine européenne de ses cloches *etala* et *sabeleng* (cloche de cuivre à battant interne).

À Ethiolo les occasions qui prévoient la manifestation du *gwanguran* agressif sont différentes, elles ont lieu toujours en présence des femmes, et elles peuvent être regroupées en trois moments que je cite ci-après.

- *Apenan anyanar* : la première corvée de l'année, qui prévoit le début des cultures au début de la saison des pluies (en juin). Comme je l'ai décrit dans le chapitre 2., durant cette occasion les filles *od-opalug* participent pour la première fois à une corvée agricole avec les autres échelons d'âge masculins et féminins et deux *gwanguran* agressifs se manifestent. Ils courent autour du champ, du bas vers le haut et frappent les jeunes hommes et les jeunes femmes qui participent à la corvée avec des écorces végétales (*bangump*) qui blessent. Chacun reçoit deux coups sur le dos (un coup par masque), et personne ne doit se plaindre pour la douleur. Plus tard quand s'approche le moment de la manifestation des deux masques *lener*, liés aux jeunes femmes, les deux *gwanguran* se calment. Ils cessent de frapper les participants à la corvée et ils prennent la fuite. En courant ils rejoignent toutes les familles qui habitent dans le quartier où a eu lieu l'*apenan anyanar*, et dans la cour au milieu des cases, ils dansent avec leurs assistants et avec les personnes présentes. Les *gwanguran* agressifs ne chantent pas, ils sautent partout, ils sont très agiles et athlétiques. Dans chaque hameau ils dansent pour une vingtaine de minutes et ils s'en vont. Après avoir fait tout le tour du quartier, en stationnant dans les hameaux des différentes familles, ils rentrent dans la brousse.

- Le rituel *wobeta or wolwol* : comme je l'ai décrit dans le chapitre 2 ce rituel de fécondité a lieu pour « voler » les récoltes des *biyil*. Durant cette circonstance un *lukweta* agressif et un *gwanguran* agressif se manifestent pour encourager les participants au rituel à faire le tour du village en courant pour dérober les provisions des *biyil*. On a ici affaire à la mise en scène d'un affrontement entre les *biyil* et les femmes alliées aux masques qui incarnent ces esprits.

- Le rituel *wobeta or bandyen* : comme je l'ai décrit dans le chapitre 2 en parlant de l'échelon d'âge féminin des *od-odyar*, ce rituel de fécondité a lieu pour débarrasser les champs des chenilles en les faisant manger par les oiseaux. Durant cette circonstance un *lukweta* agressif et un *gwanguran* agressif se manifestent pour demander aux *biyil* de convaincre les oiseaux de manger les chenilles qui détruisent les récoltes. Ainsi les femmes alliées aux masques (qui incarnent les esprits), cherchent-elles l'alliance des *biyil* pour un bénéfice commun (combattre les chenilles qui détruisent les récoltes).

- **Le masque *aharkan*** : le terme *aharkan* signifie " le vieux ". Ce masque a la peau rouge, recouverte d'ocre, et contrairement aux autres masques, qui sont en fibres et en feuilles, c'est l'unique masque bassari en bois⁸³. Pour cette raison il ne se détériore pas facilement et il peut être utilisé pendant plusieurs années. Il a une chemise en fibres de *piliostigma thoningii* et un corselet en feuilles de karité qui lui couvre la poitrine et le dos. Il porte une espèce de pantalon large et long en tissu claire, et des grelots (*ohamana*) aux chevilles. Dans la main gauche il a un chasse mouche (*seb*) fait d'une queue de cheval ou de antilope cheval, qu'il fait bouger lentement avec le but de balayer symboliquement le chemin des maléfices et ouvrir la route aux masques *lukweta* agressifs, qui le suivent en file indienne. Dans la main droite il a un bâton qui l'aide à marcher.

Il se manifeste uniquement durant l'initiation masculine (le *nitch*), qui a lieu une fois par an, ou une fois chaque deux ans⁸⁴, à la fin de la saison sèche (au mois de mai). Il incarne un vieil esprit et on l'appelle couramment *lukweta ahark*, le vieux *lukweta*, qui guide les masques *lukweta* agressifs à la bataille contre les initiés. Effectivement sa façon de marcher lentement, en faisant des pauses pour se reposer et ses mouvements lents rappellent ceux d'un homme âgé. Il est muet, et les femmes se comportent avec lui comme elles le font avec les vieux : elles le font asseoir confortablement et elles lui portent à boire.

Les noms individuels des masques

Certains masques ont un nom individuel qui s'ajoute au nom commun (*lukweta*, *lener*, *gwanguran*...) et au prénom ordinal (*Thiara*, *Tama*, *Kaly*...). C'est le cas des masques *lukweta* et des masques *lener*⁸⁵. Ce nom individuel les caractérise comme entité unique et distincte des autres masques qui ont le même nom commun ou le même prénom ordinal. J'analyse ci-après la signification de certains noms individuels des masques *lukweta* musiciens et des masques *lener*.

⁸³ Un bois sombre qui peut être d'*anyarka* (*hannoa undulata*) ou d'*angud* (*cordyla pinnata*).

⁸⁴ L'initiation masculine a lieu quand les vieux établissent qu'il y a un nombre suffisant de jeunes garçons à initier.

⁸⁵ Les autres esprits visibles (*gwanguran*, *bisyara*, *aharkan*) ne sont pas caractérisés par ce type de nom, on les appelle tous avec leur nom commun ou avec leur prénom ordinal.

Les noms individuels des masques *lukweta* musicien

Comme je l'ai précédemment dit, il existe une correspondance entre masques *lukweta* musiciens, saison sèche et femmes adultes.

Les noms individuels des masques *lukweta* musiciens sont des syntagmes nominaux qui dans la majorité des cas indiquent un élément végétal ou un phénomène naturel. Ces noms évoquent l'appartenance des masques à la nature, en mettant l'accent sur certaines caractéristiques des arbres, ou sur la capacité des esprits, que ces entités incarnent, de maîtriser les phénomènes naturels. Quand il s'agit d'un nom qui met en évidence certaines caractéristiques des arbres, le syntagme nominal est au pluriel, comme s'il soulignait le fait que cette caractéristique est commune à tous les arbres de la même espèce.

Les masques *lukweta* agressifs qui luttent contre les jeunes initiés ont aussi un nom individuel mais les femmes ne sont pas tenues de le savoir et de le prononcer. « C'est une affaire d'homme ». Si un homme prononce le nom individuel d'un masque *lukweta* agressif en présence d'une femme, elle doit faire semblant de rien, et surtout elle ne doit pas le répéter.

Voici certains exemples de noms individuels des masques *lukweta* musiciens.

- *Be-ndyamban* : *a-ngiamban* au singulier signifie " l'arbre de néré ", *parkia biglobosa* (Ferry 2009 : 92), qui est considéré très précieux pour : ses fruits qu'on mange, ses grains qu'on utilise comme condiment dans la sauce des plats traditionnels bassari et ses écorces qui servent pour faire griller les tubercules. On dit que le masque qui porte ce nom individuel est précieux comme les arbres de néré.

- *Be-ngalam* : le terme *a-ngualan* au singulier signifie " tamarinier ", *tamarindus indica* (Ferry 2009 : 97). Cet arbre a des branches très robustes, qui se cassent difficilement. Le masque ainsi nommé est censé être robuste comme les tamariniers.

- *Be-nganga* : le terme *a-nganga* au singulier est le nom de l'arbre *dyospyros mespiliformis* (Ferry 2009 : 64), qui est très résistant. Le bois de cet arbre sert à faire des frotte-dents, les fruits sont utilisés pour faire des perles et avec le tronc on fait des échelles pour les greniers. Le masque éponyme est censé être résistant comme les arbres *be-nganga*.

- *Be-ngun* : le terme *a-ngun* au singulier indique le nom de l'arbre *landolphia owariensis* (Ferry 2009 : 43). Cet arbre a des lianes flexibles et élastiques comme le sont les mouvements du masque éponyme, flexibles comme les lianes des arbres *be-ngun*.

- *Be-pes* : " les *be-pes* ", le terme *apes* au singulier indique le nom de l'arbre *piliostigma reticulatum* (Ferry 2009 : 93) qui a l'écorce rouge, qu'on considère comme quelque chose d'important et en même temps de mystérieux, étant donné qu'elle sert pour faire la cagoule des masques *lukweta*. Il en est de même du masque qui porte ce nom, important et en même temps mystérieux comme les arbres *be-pes*.

- *Be-pinas* : le terme *a-pinas* au singulier indique le nom de l'arbre *rauwolfia vomitoria* (Ferry 2009 : 43), un arbre difficile à trouver qui sert de vomitif pour traiter les maux de ventre. On dit que les manifestations du masque qui porte ce nom individuel sont rares comme les arbres *be-pinas*.

- *Pésél* : ce terme indique l'eau qui déborde de la rivière pendant l'hivernage. On dit que le masque éponyme aime boire et parfois il boit tellement que la boisson coule dans sa gorge comme une rivière qui transborde pendant l'hivernage.

- *Becilène* : ce terme indique l'eau qui coule de la colline durant l'hivernage en regroupant les branches et les feuilles mortes. On dit que lorsque le masque qui porte ce nom se manifeste, il regroupe les gens, qui dansent et chantent avec lui, comme l'eau qui coule de la colline pendant la saison des pluies.

- *Bengir* : ce terme signifie " nostalgie ". Un tel masque danse très bien, quand il se manifeste tout le monde est content, quand il s'en va on a sa nostalgie et le calme règne.

Les noms individuels des masques *lener*

Comme je l'ai dit plus haut, il existe une correspondance entre masques *lener*, saison des pluies et jeunes femmes. Ces dernières sont les partenaires de ces entités, avec lesquelles elles dansent et chantent chaque fois qu'ils se manifestent.

Contrairement aux noms individuels des masques *lukweta* musiciens, les noms des masques *lener* sont des syntagmes verbaux, qui dans la majorité des cas indiquent une action. On peut supposer une correspondance entre ces noms et le fait que les masques qui les portent sont liés aux jeunes filles qui représentent, avec les jeunes garçons, la tranche de la population qui investit beaucoup de temps, d'énergie et de force dans l'action liée aux travaux collectifs, aux danses et aux chants qui ont lieu durant la manifestation des masques *lener*.

Voici certains exemples de noms individuels des masques *lener*.

- *Acendir* : " être en concurrence ", dans le sens d'être en compétition avec quelqu'un.
- *Bahné* : " porter quelque chose physiquement ". Le masque est désigné comme « celui qui porte quelque chose de lourd avec la force du corps ».
- *Bandopeb* : " se mettre à l'ombre des arbres *opeb* ". Le masque est désigné comme « celui qui aime se mettre à l'ombre des arbre *opeb* (*acacia campylacantha*) ». Il paraît que se masque aime se manifester quand il y a des corvées de travail collectif dans le quartier *opeb* où ces arbres *opeb* sont nombreux.
- *Dasné* : " conduire quelqu'un ", dans le sens de guider quelqu'un. Il paraît que ce masque a beaucoup d'expérience, et durant les manifestations des masques *lener* il se met devant et il guide le deuxième masque dans la danse et dans le chant.
- *Indadné* : " sauter en dansant ". Il paraît que se masque est très habile et doué pour la danse.
- *Ingiatné* : " apporter le soleil ". Lorsque ce masque se manifeste il apporte la joie, tout le monde admire content sa performance.
- *Kapné* : " monter en haut ". Le masque est désigné comme « celui qui aime monter la colline ». On peut supposer une correspondance entre la signification de ce nom et le fait que les manifestations des masques *lener* ont lieu uniquement sur les champs sur pente durant les corvées des jeunes garçons et des jeunes filles qui travaillent du bas vers le haut de la colline.
- *Korné* : " être capable ", au sens d'être habile à faire quelque chose.
- *Kerné* : " tracer ". Le masque est désigné comme « celui qui trace ». Il paraît que ce masque a une très belle voix et actuellement dans le village d'Ethiolo il est considéré le « champion » des masques *lener* pour sa belle voix.
- *Médila* : " je me baisse ", dans le sens de se baisser comme quand on rentre dans une case.
- *Métigi* : " je goûte ". Il paraît que ce masque aime beaucoup boire les boissons qu'on lui offre durant ses manifestations.
- *Midoungoi* : " je te devance ", dans le sens de précéder.
- *Nanguené* : " savoir ". Le masque est désigné comme « celui qui sait », dans le sens de connaître beaucoup de choses.

- *Naouné* : " s'accrocher en marchant " au sens de s'accrocher à quelque chose en marchant.
- *Nyanguené* : " se vanter ". Le masque est désigné comme « celui qui se vante » dans le sens de se glorifier en se faisant des compliments en chantant.
- *Yandené* : " être rapide ", au sens d'être véloce dans ses mouvements.
- *Watené* : " être vu ". Le masque est désigné comme « celui qui aime se faire voir ».

3.2- Le rapport des femmes avec les esprits et leur particulière affinité avec les pouvoirs mystérieux de la sorcellerie

Les sections qui suivent sont dédiées à l'analyse du rapport et de la particulière affinité que les femmes bassari d'Ethiolo ont avec les masques et avec les pouvoirs mystérieux de la sorcellerie. Pour faciliter la compréhension de cet argument, je le décline sous les trois volets suivants :

- 1) la voix des masques comme moyen d'expression féminine : j'analyse le rapport entre les femmes et les masques à travers la musique vocale entonnée par ces derniers.
- 2) « l'association thérapeutique » des femmes et des masques : j'analyserai initialement la manière dont les femmes et les masques s'associent pour soigner les maladies des enfants avant d'examiner les phases du mariage d'une fille qui a été confiée aux masques et aux femmes durant son enfance (en raison de ses problèmes de santé).
- 3) la particulière affinité des femmes avec les pouvoirs de la sorcellerie : dans les sections dédiées à cet argument, j'analyse l'implication respective des femmes et des hommes dans « les affaires de sorcellerie », en analysant la manière locale de la définir et de la considérer comme indispensable pour l'équilibre social.

Comment les femmes s'expriment à travers la voix des masques

En milieu bassari la musique est très importante. Il s'agit d'une musique surtout vocale qui est entonnée durant des circonstances précises : les travaux agricoles collectifs, les danses des échelons d'âge, ou encore certaines cérémonies qui prévoient la manifestation des masques et des *koré* (les individus à l'esprit « modifié », dont il sera question plus loin). Comme le disent bien Dehoux et Gessain (1992 : 22) : « *Pour chaque circonstance il existe un répertoire propre constitué d'un nombre plus au moins important de chants que l'on interprétera en les enchaînant les uns aux autres, leur succession comme la durée de chacun d'eux étant laissées au libre arbitre des participants. Mais la musique bassari n'est pas pour autant une musique purement vocale : à chacun des répertoires est associée une panoplie d'accessoires musicaux. Cependant, il convient de remarquer que la valeur de ces derniers est d'ordre circonstanciel et rituel et non pas réellement musical : entraînés par le mouvement des danseurs ou agité par eux, leur rôle est de " donner à voir " le statut social de ceux qui les portent plutôt que de " donner à entendre " une partie musicale réellement autonome ou personnalisée* ».

Je parlerai ici du contenu des chants qui sont entonnés durant la manifestation des masques *lukweta* musicien et des masques *lener*. Ces chansons peuvent être composées par n'importe qui selon son inspiration, et si elles sont appréciées, la valeur personnelle de l'auteur est reconnue par tous. Quand quelqu'un, indifféremment homme ou femme, invente une chanson et qu'il veut qu'elle devienne une chanson des masques, il la chante publiquement durant une fête ou une cérémonie qui prévoient la manifestation de ces entités, lesquels l'écoutent attentivement et répètent les paroles avec la même intonation et le même rythme. Ensuite les femmes, partenaires constantes des masques, entonnent le refrain et c'est fait, la chanson devient celle de tout le monde.

Les contenus des textes de ces chansons sont divers et significatifs. Ces chansons sont très souvent composées par les femmes qui d'une certaine manière « utilisent les masques » pour parler d'elles, pour dénoncer quelque chose, pour exprimer leur opinion sur n'importe quelle évènement, pour critiquer quelqu'un ou quelque chose, ou encore pour se moquer de quelqu'un. Elles parlent à travers les masques pour envoyer indirectement des messages à la communauté. Personne n'a le droit de critiquer ou de contredire leurs paroles. On écoute

chanter les masques, on chante avec eux et si on est directement interpellé, on accepte les critiques, les conseils ou les compliments.

Il se peut que les porteurs de masques composent un texte, dans ce cas ce sont eux qui apprennent aux femmes la chanson durant leur performance. Ils le font avec leurs voix de gorge typique des masques et les femmes petit à petit répètent ce qu'ils disent avec leur voix douce et très féminine. Ce mélange de voix est très caractéristique et très agréable à écouter.

Il est intéressant de remarquer comment, à travers le contenu de la chanson, c'est l'individu seul vis-à-vis de la collectivité qui s'exprime. Pour une société comme celle des Bassari, qui base tout sur la collaboration entre membres du même échelon d'âge, où le groupe d'appartenance agit constamment comme médiateur pour toutes décisions prises, il est rare que l'individu exprime son avis vis-à-vis des décisions du groupe, ou simplement dise ce qu'il pense sur quelque événement personnel ou collectif.

Selon les Bassari le chant est aussi un moyen qui permet aux être humains de s'amuser avec les esprits (incarnés par les masques) en dansant et de renforcer le rapport entre le monde des humains et celui des esprits. Les danses des femmes et des masques sont spectaculaires, si on les observe attentivement, elles nous révèlent beaucoup sur la société bassari, et spécialement sur l'univers féminin. Les chorégraphies à l'apparence simples et les mouvements répétitifs, sont strictement codifiés. Les jeunes filles n'ont pas le droit de se déplacer latéralement, elles doivent danser sur place, en avançant et en reculant face au centre du cercle de danse. Après avoir accompli le rituel *dyanilémo*, qui a lieu quand elles appartiennent à l'échelon d'âge des *od-ébatya*, elles acquièrent le droit de tourner en dansant, dans le sens contraire à celui des aiguilles d'une montre, côte à côte ou l'une derrière l'autre, comme le font les femmes plus âgées. Par contre les vieilles femmes ont le droit de danser, de chanter et de crier comme elles veulent et quand elles veulent. Elles peuvent se reposer ou s'asseoir sans être critiquées, les privilèges de l'âge leurs permettent de se comporter librement.

La disposition des danseuses est aussi réglementée : les filles qui appartiennent au même échelon d'âge dansent ensemble et elles se disposent côte à côte selon des critères basés sur la taille et sur l'habillement. Elles se disposent de la plus petite à la plus haute de taille, et si elles sont de même taille, celles qui ont le même pagne ou le même maillot se placent l'une à côté de l'autre. Les costumes des danseuses sont méticuleusement soignés dans tous les détails, leurs coiffures sont de véritables œuvres d'arts, dont la préparation demande du temps. En regardant attentivement les danseuses, on se rend compte que les membres des différents échelons d'âge sont caractérisés par des particularités, qui peuvent

être un détail de la coiffure ou un détail du costume, qui les distingue des membres des autres échelons d'âge.



Image 22 – Les membres de trois échelons d'âge dansent ensemble

« *Les fêtes et les danses sont un véritable travail pour les femmes* » m'a dit une femme durant mon séjour sur le terrain en 2012. Effectivement quand il y a une fête ou une cérémonie publique, toutes les femmes du village travaillent dur plusieurs jours pour cuisiner la nourriture et pour préparer la bière de mil. Mais elles travaillent dur aussi pour se préparer esthétiquement et pour se concentrer à respecter toutes les règles de la danse. Selon les Bassari « le corps parle en dansant », il participe à la musique vocale. Le bruit de ses mouvements, même les plus discrets, s'ajoute harmonieusement à l'émission sonore globale, c'est pourquoi il faut respecter des règles codifiées, au risque de gâcher la perception sonore globale.

Les hommes n'ont pas autant de travail pour la préparation d'une fête ou d'une cérémonie, ni autant de règles à respecter durant ces événements et dans certains cas ils assument un comportement qui s'oppose volontairement aux règles et à l'ordre social, c'est le cas des *korè* (les individus à l'esprit « modifié », dont il sera question plus loin dans ce chapitre et dans le chapitre 4).

Les chants et les danses sont un peu le miroir de l'univers social bassari et notamment de celui des femmes. Sous une apparence réservée, comme les textes des chansons et les pas

de danses des femmes, le monde féminin bassari est très complexe. On pourrait le décrire comme caractérisé par la douceur, l'élégance, la beauté mais aussi par une façon d'être tout à la fois mystérieuse et directe. Dans la vie quotidienne les femmes agissent discrètement, comme les petits pas qu'elles font en dansant. Mais elles expriment toujours ce qu'elles pensent, comme elles le font en composant les chansons des masques qui « chantent leurs paroles » ou encore lorsqu'elles chantent leur tristesse en des moments difficiles pour elles. Là aussi comme pour les textes des chansons des masques c'est l'individu qui émerge.

Voici ci-après certains exemples de textes de chansons des masques *lukweta* musiciens et des masques *lener*. En transcrivant ces textes, je me suis rendue compte que les vers chantés par les masques *lukweta* musiciens sont composés surtout par les femmes et des vers chantés par les masques *lener*, composés surtout par les hommes. Par contre les porteurs de masque composent des vers autant pour les masques *lukweta* musiciens, que pour les masques *lener*.

Les chants des masques *lukweta* musicien

- *Nukoïno Talata nè torovo,*
a koreko yamen:
« *karité kmé melawou Tambacounda !* ».

Regardez Talata il souffre,
elle avait dit :
« j'amène le karité à Tambacounda ! »

Talata est le nom d'un homme d'Ethiolo, qui appartient à l'échelon d'âge des *onyepaleng* (les hommes qui ont environ de 44/45 ans à 50/51 ans). Cette chanson a été composée, pour critiquer son comportement, par les femmes appartenant à l'échelon d'âge féminin correspondant, celui des *od-fiskkwered* (qui ont environ de 38/39 ans à 44/45 ans)⁸⁶. Ces dernières critiquent le fait que lorsqu'il a épousé Ithir, sa deuxième femme, il a négligé la première femme, toutes ses attentions étaient pour sa nouvelle femme. Il cuisinait à sa place,

⁸⁶ L'échelon d'âge masculin *onyepaleng* (celui de Talata), et celui féminin *od-fiskkwered* (celui des femmes qui le critiquent) sont caractérisés par un rapport de plaisanterie.

il pilait à sa place, il allait chercher l'eau à sa place... Mais un jour Ithir part à Tambacounda⁸⁷ vendre le karité, et là elle tombe enceinte d'un autre homme.

- *A-guéna oyand oram,*
piacin iramin ka hoth,
garéko mé panyana,
ebiyen obajol orébetol.

Ce n'est pas de mon vouloir,
ma place est finie,
il a dit que je me déplace,
pour que mes enfants prennent ma place.

Cette chanson a été composée par une vieille femme qui invite, indirectement à travers ces vers, son groupe de pairs à laisser la place aux jeunes. Dans ces vers elle interpelle *Kahanu*, le dieu créateur sans le nommer, en disant qu'il a son même avis (« il a dit que je me déplace »). Cette chanson est significative aussi pour les masques qui la chantent. Étant donné que eux aussi ils vieillissent, le moment est venu de laisser la place aux jeunes masques. À travers ces vers, cette femme critique indirectement le comportement de certains vieux qui abusent du pouvoir qu'ils ont jusqu'à leur mort, sans transmettre leurs connaissances aux jeunes. Le terme bassari « *piacin* » est une transformation du terme français « place » (les gens qui comprennent quelques paroles françaises ou wolof l'utilisent d'une manière synchrétique dans les textes des chansons qu'ils composent).

- *Cotisé wa yama,*
sorih igio ka giahtaky endyar,
kala sorih eh wa !

Cotisé est ton prénom,
ton père ne t'a pas reconnu,
que n'importe quel *endyar* soit ton père !

Cette chanson a été composée par une femme qui parle d'un surnom qu'on a donné à un homme à cause du comportement libertin de sa mère. La mère de cet homme avait deux

⁸⁷ Tambacounda est une ville qui se trouve plus ou moins à 380 km du village d'Ethiolo.

amants plus jeunes qu'elle, appartenant à l'échelon d'âge des *odyar*. Dans ces cas les Bassari disent que ces deux hommes « l'ont goûtée ensemble », ou encore « l'ont cotisée ». Ils utilisent ces expressions pour dire qu'une personne fréquente en même temps deux individus, avec lesquels elle a des rapports sexuels. Le terme « cotisé », dérive du verbe français cotiser dans le sens de participer. La femme qui est tombée enceinte ne savait pas qui était le vrai père de son fils, elle désignait d'abord l'un et puis l'autre. Les deux *odyar* qui l'avaient fréquentée ont refusé de reconnaître l'enfant. Pour cette raison les gens l'ont surnommé « Cotisé ». La femme qui a composé le texte propose à travers ces vers que tous les hommes appartenant à l'échelon d'âge des *odyar* soient le père. C'est une critique subtile du comportement libertin de sa mère.

- *Samboulé velké omayon,*
ethian baik,
ahain aédajbana,
emanen sank andyaran.

Samboulé m'a dit qu'il va rentrer,
il ne reste que demain,
je n'arrive pas à dormir,
mon corps est fatigué de danser.

Cette chanson a été composée par une femme qui attend impatiente l'arrivée de Samboulé (un homme bassari qui habite à Kédougou). Elle est agitée et elle n'arrive pas à dormir, alors elle danse mais son corps a besoin de se reposer.

- *Salémata aboungavo kmé bounga go édyan*
endédyénave a mé korna,
avo mé bounga Dakar.

Quand je vais à Salémata, les gens parlent mal de moi,
J'essaye de supporter mais je n'arrive pas,
Il faut que j'aille à Dakar pour me reposer.

Cette chanson a été composée il y a longtemps, par une femme qui se plaint des mauvaises langues de Salémata (un village qui se trouve environ à 10 km d'Ethiolo).

- *Né ilaraba mé endémanen damen*

Tambakounda yandiké mé dyé,

Ahémdanéna,

Marie-Paule melaléwoi Italie !

J'étais préoccupée pour la santé de mon corps,

je veux aller à Tambacounda,

ce n'est pas la solution,

Marie-Paule amène moi en Italie. !

L'auteur de cette chanson est une femme qui était malade (avec le corps faible) et qui pensait qu'aller à Tambacounda pour se faire soigner, ne réglerait pas le problème. À travers ses vers elle s'adresse à Marie Paule Ferry (l'ethnologue d'origine belge qui a beaucoup travaillé à Ethiolo) pour lui demander de l'amener en Italie, où vit sa fille. Du seul fait que Marie Paule Ferry soit blanche, elle pense qu'elle provient du même pays que celui où vit sa fille. Finalement on l'avait amené à Tambacounda et elle est guérie.

- *Ajevenané bahé andyaran,*

andyaran od hark mo koraravo !

J'avais honte de danser,

de danser la danse du vieillard !

Cette chanson a été composée il y a longtemps, par un vieux masque *lukweta* musicien qui annonce de cette manière qu'il est temps pour lui d'arrêter de danser.

- *Ayéribag ka envitékmé,*

omayon n'dam gué ciam mdam !

Je vous remercie de m'avoir invité,

ma rentrée sera dans la nuit !

Cette chanson a été composée par un masque *lukweta* musicien, qui remercie qu'on l'ait invité à danser et à chanter et annonce que son retour (dans la brousse), aura lieu dans la nuit.

- *Alah dyoubah na gr n'débi,*
owathiol amonanguéna, ba no ?
Nyangoné kno wathen.

Quelqu'un était venu à la maison,
je ne connais pas son non, mais qui est ?
on l'appelle *Nyangoné* !

Cette chanson a été composée par un homme qui parle d'un fou, *Nyangoné*, qui était venu lui rendre visite à la maison.

- *Tébaniné besoh,*
« a mé dindna mama,
ojouhura jangoul »,
enjouen ka do kodi ebah-na
Éno melawu Guingan énokora.

Pardonnez-lui,
« je ne le fais pas exprès,
c'est la maladie qui a agité le cerveau »,
si on avait de l'argent,
on l'amènerait à Guingan pour le soigner.

Cette chanson a été composée par un homme qui voudrait aider un ami qui a des problèmes mentaux (« le cerveau agité ») mais il n'a pas assez d'argent pour l'amener à Guingan, où il y a un brave guérisseur.

- *A mi tonyéna,*
Kro mé tonyéna,
A mekenya vo !

Je ne me moque pas de toi,
ne te moque pas de moi,
c'est juste pour s'amuser !

Cette chanson est une sorte de cantilène, qui a été composé par un masque qui aime s'amuser. Le terme *tonyéna* dérive du verbe wolof « *tonye* » qui signifie " se moquer ", et il est utilisé par l'auteur de ces vers d'une manière syncrétique et ironique.

Les chants des masques *lener*

- *Baraîné odnawou odam,*
gan Dakar kmé ilan omayon,
gouré wa!

Agissons ensemble mes filles (dans le sens de chanter et de danser ensemble),
je suis en train de penser à aller à Dakar,
au revoir alors !

Cette chanson a été composée par un homme qui communique à travers ces vers sa décision d'aller à Dakar.

- *Koumala mi pel,*
isyandaoun ilkmo émanen,
énédénarand,
inadibahé mé ngou écolta,
moun tébn angolan déwunaoa!

Koumala je te dis,
j'ai donné mon corps à ma copine,
puisque les gens me critiquent,
à la fin de la saison,
je vais vous laisser avec votre village !

Cette chanson a été composée par un homme qui parle d'une conversation avec une amie. Il lui fait savoir qu'il s'est engagé avec sa copine, mais puisque les gents le critiquent, il a l'intention de quitter le village à la fin l'hivernage (quand les travaux dans les champs sont terminé).

- *A iva ivakné mo nyer end-odyar*
onar dyambek yasaen,
oholta or abomen.

Ils m'ont trompé quant à pouvoir épouser une fille *end-odyar*,
moi qui a mangé la viande de ceux qui habitent près de l'eau,
pour toute une saison.

Cette chanson a été composée par un homme, à qui on a fait croire qu'il pouvait épouser une fille appartenant à l'échelon d'âge féminin des *od-odyar* mais cela n'a pas été le cas. C'est ainsi qu'il « a mangé la viande de ceux qui habite près de l'eau ». Avec cette expression l'auteur de ces vers veut dire qu'il a dû se contenter des femmes blanches (ceux qui habitent près de l'eau). Étant donné que la grande majorité des Bassari n'ont jamais vu la mer, ils la considèrent comme quelque chose de très loin de chez eux, et qui se trouve plus près du « pays des blanc ».

- *Né thiré wa vaba,*
kodi ka lapkmé,
né nyangamé,
né thialamé ono.

Mon père m'insulte,
j'ai perdu l'argent,
je suis entrain de le chercher.

Cette chanson est aussi une sorte de cantilène qui a été composée par un jeune garçon qui admet à travers la chanson sa faute pour avoir perdu de l'argent qui appartenait à son père.

- *Lektor awo mahana ewo kora emanen,*
uno enemel vethianké,
aké kmériwa,
éné pélaré gue uno,
éthiajalo kmé ilandwa,
Werneké edyomelaindwa Bounyaîné gr apenan !

Le docteur n'est pas capable de soigner le corps,

il est mieux que je m'en aille (je préfère mourir que de rester comme ça),
comment je vais faire,
saluons-nous,
je pense à l'hivernage,
Werneké accompagne Bounyaîné à l'*apenan* !

Cette chanson a été composée par une femme malade qui, résignée, se préoccupe pour sa fille Bounyaîné qui doit commencer à participer aux *apenan* (corvées agricoles collectives) pendant la prochaine saison des pluies. Elle fait savoir que si sa santé se dégrade, elle confie sa fille à *Werneké*, une jeune femme qui devra rester près de sa fille pendant les étapes importantes de sa vie. Le terme bassari « *lektor* » est une transformation du terme français docteur, qui est utilisé dans ce texte d'une manière syncrétique.

- *Anev andaman mé ila go édyan,*
vaba vélké mé kan omaion,
gr Ethiolo mé!

Mes oreilles pensent aux paroles,
mon père m'a dit de rentrer,
je suis d'Ethiolo!

Cette chanson a été composée par une jeune fille d'Ethiolo qui va souvent danser dans le village d'Ekes et se rappelle des recommandations de son père l'invitant à retourner passer la nuit dans son village. Les jeunes filles et les jeunes garçons du village d'Ethiolo participent souvent aux fêtes dans les villages bassari voisins.

- *Kémenain angolan déwunan*
er ulkmé go édyanol,
awun-ko-cena ohoin-iol !

Faites le maximum pour votre village,
pour les paroles que j'ai entendu,
continuez à être fâchés !

Cette chanson a été composée par un masque *lener* qui dénonce une injustice ; il encourage les villageois à continuer à se battre pour obtenir justice. Le masque *Lener* qui a composé

cette chanson se manifeste dans le village d'Ekes, mais quand une chanson est particulièrement significative, ou musicalement très agréable, elle « voyage », et elle est chantée dans plusieurs villages.

- *Tébiné mé maii,*
véthiak ka yakakmé o wathiol Vabal,
guré mo nengawaun !

Laissez-moi rentrer,
pour beaucoup de temps j'ai répondu au nom de papa,
au revoir je reviendrais vous voir plus tard !

Cette chanson a été composée par un masque *lener* qui communique à travers ses vers le fait que bientôt il ne se manifesterait plus parce que « il a assez répondu au nom de papa », dans le sens qu'il est désormais vieux.

- *Anka wéciaké,*
barahain,
tébiné mé mai,
thiaou é-mé !

Il est tard,
ayez pitié de moi,
laissez-moi rentrer,
j'habite loin !

Cette chanson a été composée par un masque *lener* qui, après avoir dansé toute la nuit, demande la permission de rentrer. Pour un masque c'est souvent difficile de rentrer quand il y a une fête parce que les femmes l'obligent à continuer à danser et à chanter, en l'entourant et en lui coupant la route, pour l'empêchant de partir.

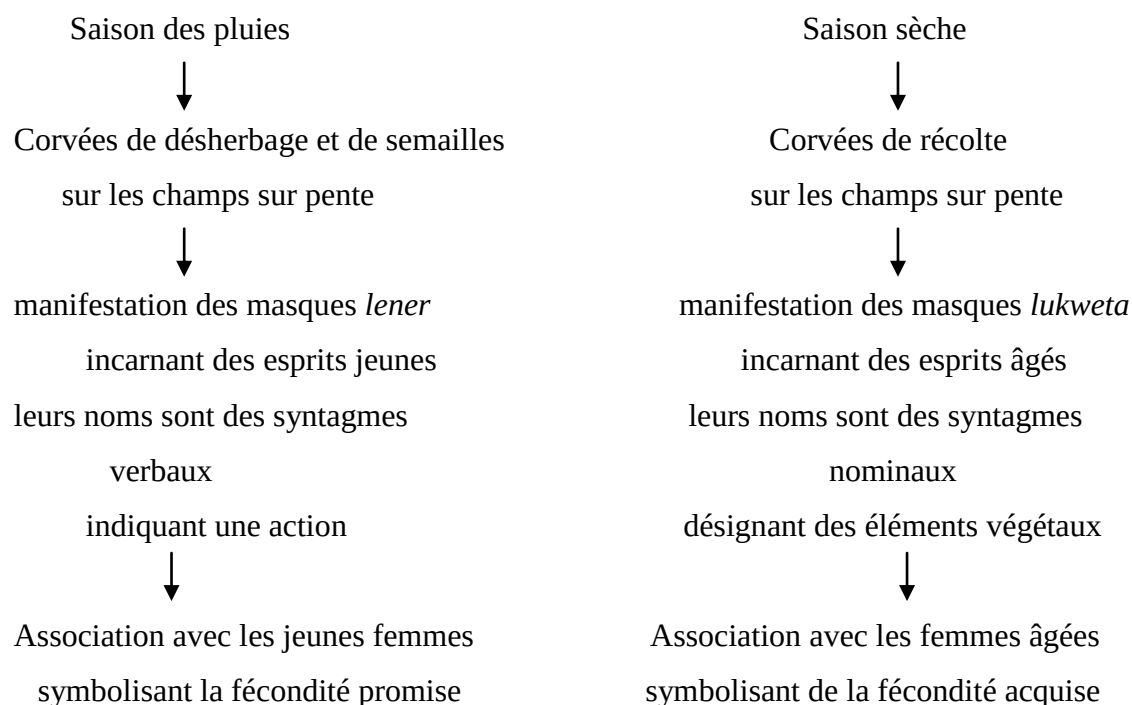
- *Kmari iaskno,*
nangélanémé,
ohainolwa ga vedke,
Alah bohna ovélar od-opalug.

Kmari on l'a chanté,
je suis entrain de réfléchir,
j'ai croisé la pauvreté,
il n'y a pas des *od-opal ug* le jour de *ovélar*.

Cette chanson a été composée par un masque *lener* qui se plaint du fait que certaines années il a croisé la pauvreté lorsque la cérémonie *ovélar* a eu lieu. L'expression « croiser la pauvreté » est utilisée pour dire qu'il n'y avait pas assez de danseuses membres de l'échelon d'âge féminin des *od-opalug* parce qu'elles étaient enceintes. *Kmari* est le nom d'une fille qui appartient cet échelon d'âge.

Voici un schéma qui résume les associations qui existent entre les masques, les caractéristiques des noms individuels qu'ils portent, la saison durant laquelle ils se manifestent, le type de travail qui se déroule durant leurs apparitions, les caractéristiques des femmes qui les accolent durant les fêtes et les cérémonies.

Figure 6 - Associations masques, noms, saison de manifestation, travail, femmes.



3.3- « L'association thérapeutique » des femmes et des masques

J'analyse dans cette section la manière dont les femmes et les masques, s'associent pour soigner les maladies des enfants. Comme je l'ai précédemment dit quand les femmes atteignent l'échelon d'âge des *od-épéka* (environ à partir de 50/51 ans), leur pouvoir reproductif se transforme en pouvoir spirituel et thérapeutique. Elles sont constamment partenaires des masques *lukweta*, avec lesquels elles s'associent pour aider les enfants malades à lutter contre les mauvais esprits qui affectent leur santé. Cette association thérapeutique des femmes et des masques se prolonge dans le temps, et représente un important support moral pour les parents des enfants malades, qui n'affronteront jamais seuls la maladie de leurs enfants mais pourront toujours compter sur l'aide des femmes et des masques qui viendront constamment rendre visite au malade en se prenant soins de son corps et de son esprit.

Selon les Bassari, les êtres humains peuvent être victimes de deux types de malaise : un « malaise visible », toutes maladies qui affectent l'intégrité physique de la personne, le corps et qui ont une cause bien précise / et un « malaise invisible » désignant par là les maladies causées par les mauvais esprits. Ces maladies sont considérées comme plus dangereuses étant donné que leurs causes sont mystérieuses et difficiles à déterminer.

Pour être plus précise, j'ouvre ici une parenthèse rapide sur la manière dont les Bassari définissent l'être humain. Selon les croyances locales l'être humain est « formé » de quatre composantes, chacune dotée d'un rôle précis et leur harmonie est indispensable pour la santé physique et psychique de la personne⁸⁸.

1) Le corps (*eman*) : la partie visible de la personne, l'enveloppe, le récipient des autres parties qui constituent la personne.

2) La respiration ou souffle vital (*ondyen*) : la partie qui donne la force, l'énergie vitale au corps de la personne.

3) Le caractère (*onden*) : l'ensemble des attitudes et des particularités psychologiques qui caractérisent la personne.

⁸⁸ Cf. *La notion de personne en Afrique noire*, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, organisé par Germaine Dieterlen, 1971.

4) L'âme ou racine vitale (*endyu*) : les Bassari définissent cette partie de la personne comme « le corps invisible » de la personne. C'est la vraie essence du corps d'une personne. Si on considère le corps comme un récipient, l'âme est le contenu principal de ce récipient, ce qui fait vivre le corps. L'*endyu* caractérise les corps vivants. On dit qu'un corps mort est vide parce qu'il a perdu son *endyu*.

Les individus affectés d'un « malaise invisible », causé par les mauvais esprits, ont l'*endyu* faible et les symptômes qui les caractérisent peuvent être tant psychiques que physiques. Il paraît que les adultes sont plus fréquemment victimes d'un « malaise invisible » d'ordre psychique qui déstabilise l'intégrité mentale de la personne et qui consiste en des troubles comportementaux et relationnels (obsessions, phobies, angoisse, confusions, perte de la mémoire, dérangements du sommeil, difficulté à interagir avec les autres...). Par contre les enfants sont plus fréquemment victimes d'un « malaise invisible » d'ordre physique qui se manifeste sous forme de maladie récurrente. Dans un cas comme dans l'autre, la dégénération du malaise peut provoquer la mort de l'individu.

Les enfants qui souffrent d'un « malaise invisible physique » sont « confiés » par leurs parents à des entités aux pouvoirs extraordinaires pour être guéris protégés au cours de leur croissance. La protection de ces entités durera jusqu'au jour de son initiation pour un garçon et jusqu'au jour de son mariage pour une fille.

Les entités extraordinaires qui s'occupent d'un enfant malade peuvent être : soit deux masques *lukweta* musiciens (*lukweta od-anguna*) et deux femmes adultes, soit quatre *koré* à fibre rouge (*koré br-anguna*). Ce sont les parents de l'enfant qui choisissent ceux en lesquels ils ont le plus de confiance.

Dans le village d'Ethiolo les enfants confiés à ces entités sont nombreux et dans la presque totalité des cas il s'agit d'enfants âgés de plus de trois ans qui ont été longuement malades. La maladie des enfants qui ont moins de trois ans n'est pas dévoilée au groupe comme celle des enfants qui ont plus de trois ans, étant donné que leur survie durant leurs premières années de vie est incertaine du fait d'une mortalité infantile élevée. Selon les croyances locales les enfants qui ne marchent pas, qui ne parlent pas d'une manière compréhensible et qui ne mangent pas tout seuls occupent une position de transition entre le monde des esprits qu'ils viennent d'abandonner et le monde des humains, dans lequel ils n'ont pas encore un rôle défini. Pour cette raison la maladie d'un tout petit enfant est « vécue » d'une manière privée par ses parents, qui font tout pour le guérir mais sans demander l'aide des entités aux pouvoirs extraordinaires. Le décès précoce d'un petit enfant

est interprété comme la volonté de ce dernier de vouloir abandonner le monde des humains, et de vouloir retourner dans le monde des esprits.

L'ensemble des rituels qui concernent un enfant confié aux entités protectrices sont les mêmes qu'il s'agisse d'une fille ou d'un garçon et ils prennent le nom de *anguna*, c'est-à-dire " appartenir à quelqu'un, être la propriété de quelqu'un ". Je décris ci-après les quatre rituels qui ont lieu quand un enfant est confié à deux femmes et à deux masques. Le deuxième rituel que j'analyse, « *e-natel ed apes* », a eu lieu en février 2011 dans le quartier *opeb* du village d'Ethiolo, durant un de mes séjours sur le terrain.

1) **O-won or o-dukweta** : est le rituel durant lequel les parents d'un enfant malade le confient aux masques *lukweta* et aux femmes. Le terme *o-won* indique l'appartenance, et l'expression *o-won or o-dukweta* signifie " l'appartenance aux *lukweta* ".

Quand les parents d'un enfant qui souffre d'un « malaise invisible » décident de demander la protection des masques et des femmes, ils vont avertir les femmes appartenant à l'échelon d'âge des *od-épéka* en leur expliquant la situation. Ces dernières, à l'occasion d'une fête ou d'une cérémonie qui prévoit la manifestation des masques, vont avertir les deux *lukweta* musiciens qui ont été choisis par les parents de l'enfant et elles se mettent d'accord entre elles pour décider qui s'associera aux masques dans la protection du petit malade. Les deux femmes qui s'occuperont de l'enfant sont choisies à partir de l'échelon d'âge des *od-épéka*, elles ne doivent pas être plus jeunes. Comme je l'ai précédemment dit, les femmes à partir de cet échelon d'âge, n'investissent plus leur énergie dans la reproduction ou dans l'éducation de leurs enfants mais elles recommencent à s'allier aux masques et elles récupèrent leur pouvoir et leur affinité avec les esprits pour le bien être de la communauté.

Une fois que les femmes ont décidé laquelle d'entre elles s'associera aux masques pour protéger l'enfant malade, a lieu le rituel « *o-won or o-dukweta* ». Ce rituel s'effectue à l'occasion de la manifestation des deux masques *lukweta* qui ont été désignés comme « protecteurs ». Leur manifestation peut avoir lieu n'importe où dans le village, pas forcément dans le hameau où habite l'enfant malade, à l'occasion d'une fête ou d'une cérémonie publique. Durant cet événement l'enfant est officiellement confié aux deux masques *lukweta* et aux deux femmes. Le rituel commence quand, à l'improviste en plein déroulement de la fête, les deux masques *lukweta* appellent les parents de l'enfant. Toutes les femmes présentes entourent le père, la mère, l'enfant et les masques. Une des deux femmes à qui va être confié l'enfant le prend dans ses bras et l'autre lui attache au cou un morceau de son pagne. Les deux masques, qui sont en face des femmes, lui attachent aussi au cou un morceau de l'écorce *apes* (*piliostigma reticulatum*), la même écorce qui forme la cagoule de leurs masques. Pui les

masques disent : « maintenant l'enfant est à nous », les femmes disent : « il nous appartient » (*e-batha*), et les masques émettent un cri d'approbation (*a-lep*). L'enfant est ainsi confié à la protection des masques et des femmes qui ensemble le défendront des attaques des mauvais esprits à l'origine de la maladie qui continue à le faire souffrir.

À partir de ce moment, ces entités « prennent en charge » la maladie de l'enfant, elles viendront constamment lui rendre visite en lui apportant des remèdes thérapeutiques à base végétale pour soigner son corps et elles le défendront des mauvais esprits qui tentent de dévorer sa racine vitale (*l'endyu*). Les parents de l'enfant sont soulagés et dorénavant ils pourront toujours compter sur l'aide de ces entités protectrices. À cet égard la maladie de l'enfant prend toute sa dimension sociale. On pourrait évoquer ici ce qu'écrivait Marc Augé (1984 : 36) : *« C'est bien le paradoxe de la maladie qu'elle est à la fois la plus individuelle et la plus sociale des choses. Chacun d'entre nous l'éprouve dans son corps et parfois en meurt ; de la sentir en lui menaçante et grandissante, un individu peut se sentir coupé de tous les autres, de tout ce qui faisait sa vie sociale ; en même temps tout en elle est social, non seulement parce qu'un certain nombre d'institutions la prennent en charge aux différentes phases de son évolution, mais parce que les schémas de pensée qui permettent de la reconnaître, de l'identifier et de la traiter sont éminemment sociaux : penser sa maladie c'est déjà faire référence aux autres »*.

2) ***E-natel ed apes*** : est le deuxième rituel qui a lieu quand un enfant est confié aux masques *lukweta* et aux femmes. L'expression « *e-natel ed apes* » signifie " faire arriver l'*apes* ". Ce rituel consiste à faire arriver la protection des masques et des femmes dans le hameau où réside l'enfant malade et il a lieu généralement un ou deux mois après le rituel *o-won or o-dukweta*, que je viens de décrire.

En février 2011 lorsque j'ai assisté à ce rituel dans le quartier *opeb* du village d'Ethiolo, il a duré environ 24 heures, du vendredi soir au samedi soir du jour suivant. Selon les Bassari, les maladies causées par les esprits commencent généralement la nuit, du fait que les esprits vivent la nuit comme si c'était le jour des humains et les effets de leurs actions sont plus violents et dangereux dans l'obscurité. Pour cette raison ce rituel, qui est le plus significatif des quatre, commence avec l'obscurité et se conclut le jour suivant avec l'obscurité.

Le soir du jour fixé pour le rituel quand il fait sombre, vers 20 heures, les femmes appartenant à l'échelon d'âge des *od-épéka* et celles plus âgées se rencontrent avec les deux

masques *lukweta* sur le chemin qui conduit à l'habitation de l'enfant malade⁸⁹. Quand tout le monde est présent, la femme plus âgée demande si en se rendant en cet endroit quelqu'un a remarqué un signe étrange qui porterait malheur, comme entendre le cri d'un chacal, apercevoir un hibou ou un oiseau avec le cou vert et le bec rouge-marron (dont je ne connais pas le nom). Ce sont tous des indices qui peuvent influencer négativement le déroulement d'un rituel. Ensuite elle demande si ceux qui ont un esprit fort entre les présents, les *bowédiah*⁹⁰, ont perçu le mauvais sort en arrivant dans cet endroit.

Si aucun signe étrange n'a été remarqué, et si aucune adversité n'a été perçue, l'enfant sera effectivement protégé et le rituel « *e-natel ed apes* » aura lieu sans problème. Au contraire si un signe étrange a été remarqué, si une adversité a été perçue par les *bowédiah*, le déroulement du rituel pourrait rencontrer des obstacles et la protection de l'enfant malade pourrait être oblitérée par l'influence néfaste d'un mauvais esprit. Lorsque ce rituel a eu lieu en février 2011, aucun signe étrange et aucune adversité n'avaient été perçus. La femme plus âgée annonça à haute voix comme si elle s'adressait non seulement à tous les présents mais aussi aux esprits, que toutes les femmes étaient prêtes pour protéger l'enfant.

Après environ deux heures de temps, le père de l'enfant malade apporta aux masques et aux femmes, qui étaient toujours à l'endroit où ils s'étaient rencontrés, de la bière de mil qu'ils consommèrent en continuant à parler de la protection de l'enfant et des mauvais présages qui pourraient être un obstacle au déroulement du rituel. Cette discussion peut durer plusieurs heures. Quand elle finit, les deux masques *lukweta* et l'ensemble des femmes se dirigèrent en file indienne vers le hameau des parents du petit malade (les deux masques progressant à la moitié du rang des femmes). Ils arrivèrent en dansant et en chantant, les femmes portant sur la tête des cadeaux à offrir à l'enfant qu'elles déposèrent sur des nattes posées par terre au milieu de la cour et elles continuèrent à chanter en formant un cercle de danse autour des masques.

L'enfant malade porté par ses parents au milieu du cercle de danse, salua les deux masques et les deux femmes auxquels il avait été confié. Il resta assis un bon moment au milieu du cercle de danse. Il était manifestement content mais en même temps inquiet, étant donné que normalement les non initiés comme lui n'ont pas le droit de s'approcher au masque. Plus tard, quand on s'aperçut qu'il était fatigué, on avertit sa mère qui l'accompagna à dormir.

⁸⁹ Ce rituel voit la participation des femmes du village d'Ethiolo et celles des villages voisins (dans ce cas Enyissara et Ekes).

⁹⁰ Les *bowédiah* (singulier : *awédiah*) sont les individus ayant des pouvoir extraordinaires, hors du normal, avec une âme capable de voyager la nuit indépendamment du corps et d'accomplir à distance des actes surnaturels

Une grande quantité de bière avait été préparé par les femmes de la famille du petit malade. Deux hommes appartenant à l'échelon d'âge masculin des *odyar* étaient chargés de distribuer la boisson, et comme je l'ai écrit dans le chapitre 2 en parlant de cet échelon d'âge, ils devaient la partager de manière équitable entre tous les membres des différents échelons d'âge, de l'échelon d'âge plus vieux à celui plus jeune. Normalement deux femmes appartenant à l'échelon d'âge des *od-épéka* doivent aider les *odyar* dans le partage de la bière, mais au cours de ce rituel toutes les femmes de cet échelon devaient obligatoirement danser et chanter avec les masques. Leur présence physique est associée à celle des masques, elles les suivent partout.

Pour l'organisation du rituel le père de l'enfant avait été aidé par son neveu utérin plus âgé (son *anyu*), qui continua à l'assister durant tout le déroulement du rituel. Tous s'asseyent pour boire et commencent le moment des salutations. Le père de l'enfant donna la bienvenue aux masques et aux femmes et leur demanda si quelqu'un était venu avec « un signe néfaste ». Les représentants de chaque échelon d'âge s'assurèrent que tout le monde avait bien entendu cette question. Si aucune adversité, aucun signe étrange, n'avait été perçu, le rituel pouvait continuer.

La présentation rituelle de la boisson commença. Un parent matrilinéaire du père de l'enfant malade, « présenta » aux invités, et en particulier aux parents matrilinéaires et patrilinéaires de l'enfant, toute la boisson qui avait été préparée et récoltée pour cette occasion : la bière de mil, le vin de palme, le *béjou* (alcool qu'on obtient de la fermentation du sucre avec de l'eau et du vin de palme). Une fois finie cette présentation rituel, le parent matrilinéaire du père formula les excuses rituelles pour la quantité de bière de mil, présentée comme insuffisante pour tout le monde. La bière de mil est par excellence la boisson rituelle bassari, j'analyserai son importance pour cette population dans le chapitre 4.

Les danses et les chants reprirent, ils continuèrent jusqu'à tard dans la nuit. Vers 3 heures du matin les femmes de la famille offrirent à manger à tout le monde. Quand tout le monde eut bien mangé, les danses et les chants reprirent encore pour une heure, puis arriva le moment d'une autre pause pour consommer la grande quantité de boisson scrupuleusement distribuée par les deux hommes *odyar*. Les danses et les chants continuèrent jusqu'à l'aube. Selon les croyances locales à travers les chants et les danses des masques et des femmes et à travers la présence de beaucoup de gens, il est plus facile de faire comprendre aux esprits responsables de la maladie que l'enfant et sa famille ne resteront pas seuls face à la maladie. Tout le monde est prêt à le protéger, il vaudrait mieux pour les mauvais esprits de se rendre et de laisser tranquille la petite victime. D'après les Bassari, plus les participants au rituel sont

nombreux et plus la protection de l'enfant est forte : en effet, plus les gens sont nombreux, plus augmente la possibilité qu'entre eux, il y ait des *bowédiah*, les individus dotés de pouvoir extraordinaires, avec une âme capable de voyager la nuit indépendamment du corps et ainsi d'empêcher les mauvais esprits de nuire à l'enfant. Ces individus ayant des pouvoirs hors du commun agissent discrètement, sans se révéler et sans révéler leurs actions. Les Bassari disent : « *ceux qui sont bowédiah le savent, et ils savent ce qu'ils doivent faire* ».

Vers 7 heures du matin les masques et les femmes partirent se reposer après avoir consommé *édaka*, une sorte de bouillie faite avec la farine de riz, la pâte d'arachide et le fond de la bière de mil. Vers 11 heures, les danses et les chants recommencèrent et vers 13 heures une nouvelle quantité de bière fut offerte à tous les présents, juste avant de consommer le repas préparé par les femmes de la famille du petit malade. Ensuite les danses et les chants reprirent pour à peu près deux heures.

Dans l'après midi vers 15 heures commença le moment de la distribution des cadeaux. Les parents de l'enfant malade prirent les cadeaux apportés pour leur fils le jour précédent et déposés sur la natte au milieu de la cour.



Image 23 - Les entités protectrices et les cadeaux pour l'enfant malade

C'étaient des dons alimentaires, des produits de la terre, (mil, riz, fonio, poids de terre, arachides...) provenant des récoltes individuelles. Chacun est libre d'offrir ce qu'il veut, dans la quantité qu'il veut. Le père de l'enfant malade remercia tout le monde pour les dons et le chef du quartier *opeb* (où a eu lieu ce rituel en février 2011) remercia les masques, les femmes et les gens d'être présents à cette cérémonie. Après ces remerciements, les danses et les chants recommencèrent, et à l'improviste on invita le petit malade à se mettre au milieu du cercle des femmes. Encore trop petit pour comprendre ce qui se passait, il était en train de jouer avec son ami qui le suivait.

Les femmes dansèrent autour des deux enfants, debout au milieu du cercle avec les deux masques et les deux femmes. Après environ une demi-heure, les entités protectrices lavèrent le petit malade puis son ami avec des médicaments à base d'écorces, de feuilles, et de *orongo*. Le terme bassari *orongo* (pluriel), *edongo* (singulier) désigne les guis *loranthacées* qui ont une importance fondamentale dans la pharmacopée locale. Ces plantes semi-parasites représentent par excellence ce que les Bassari appellent *besan* que les francophones traduisent par " médicament ". Comme l'explique bien Gessain (1979 : 3), cette traduction peut être conservée « *à condition de lui reconnaître non seulement le sens de drogue (à action pharmacodynamique ou chimique) mais aussi celui de charme (à efficacité magique ou psychologique). Mais le terme besan recouvre en réalité tout type de traitement, y compris des pratiques telles que la pose de ventouses, mais aussi la réussite dans d'autres domaines : chasse, agriculture, vie sociale, etc. »*

Ces remèdes naturels avaient été apportés le jour précédent par les femmes et les masques qui les avaient mis dans unealebasse contenant de l'eau. Un des deux masques mélangea la mixture avec un bout de paille allumé qui s'éteint quand il l'immergea dans laalebasse, ensuite il versa la mixture sur un tamis végétal que les deux femmes soutinrent sur la tête du petit malade. Ils firent la même chose avec l'ami de l'enfant. Dans cette circonstance, l'ami de l'enfant subit le même traitement du malade car on croit que s'il subit le même traitement, son esprit pourrait s'allier à celui de son ami et l'aider à guérir. Cela se produit uniquement quand le petit malade a une forte amitié avec un autre enfant du même âge environ.

Image 24 - Les entités protectrices lavent l'enfant malade



Les femmes continuaient à danser autour en cercle. Une des deux protectrices prit l'enfant malade et s'assit avec lui au milieu des vieilles femmes, son ami le suivit et s'assit à coté de lui. Un des deux masques lui attacha un collier de *apes* (*piliostigma reticulatum*) autour du cou et une des deux femmes attacha à son ami un bout de pagne.

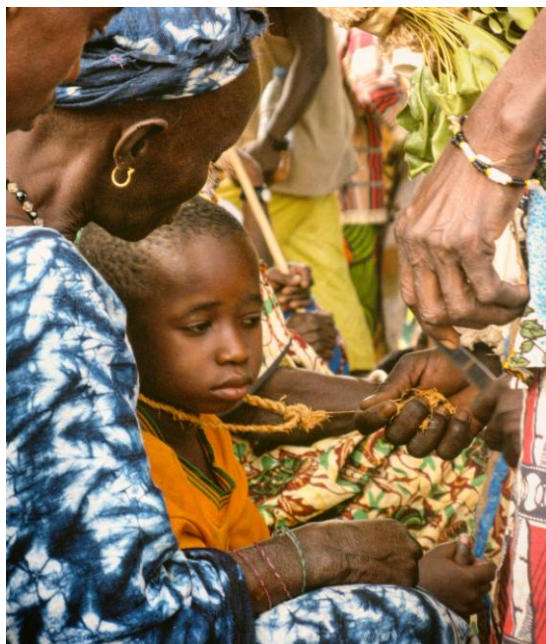


Image 25 - Le *lukweta* attache le collier de *apes* à l'enfant malade



Image 26 - Les femmes et les masques dansent autour de l'enfant malade

À 18 heures, les deux masques *lukweta* demandèrent en chantant la permission de rentrer en chantant pendant une demi-heure ce vers : *ka yandikebo o mayon*, " on a l'intention de rentrer ". Les femmes remercièrent tout le monde pour le bon déroulement du rituel, elles

aussi en chantant, elles saluèrent le petit malade et à l'improviste, comme elles étaient arrivées la veille, elles s'en allèrent avec les masques en file indienne. Sur le chemin du retour le groupe s'arrêta et consomma pour la dernière fois une portion de bière que le père de l'enfant leur apporta ; les femmes rentrèrent chez elles et les masques chez eux, dans la brousse. Le rituel était terminé.

3) **Onenga** (singulier *anenga*) : ce terme est un verbe qui signifie " savoir ", et il désigne l'ensemble des rituels qui ont lieu quand les entités protectrices (dans ce cas les deux masques *lukweta* et les deux femmes) passent rendre visite périodiquement à l'enfant malade. Ces visites ont lieu généralement une fois par an et elles se répètent jusqu'au jour de l'initiation pour un garçon et jusqu'au jour de son mariage pour une fille. Durant ces circonstances les deux masques *lukweta* et les deux femmes portent avec eux les médicaments à base d'écorces, de feuilles et de guis, pour laver l'enfant et renforcer constamment sa protection. On consomme la bière de mil préparée par les parents du malade. Les danses et les chants des femmes adultes et des masques renforcent la protection contre les « mauvais esprits ».

À ces visites rituelles *onanga* s'ajoutent les visites durant lesquelles les femmes et les masques se présentent chez l'enfant quand il tombe malade à l'improviste et les visites liées à la circoncision pour un garçon et à l'excision pour une fille. Durant ces événements les femmes et les masques renforcent leur protection spirituelle, et comme pour les rituels précédents, ils le lavent, ils chantent et ils dansent pour l'enfant.

4) **Ékana** : ce terme est un verbe qui signifie " prendre ", et il désigne le nom du rituel qui a lieu le jour du mariage d'une femme qui a été confiée aux entités protectrices lorsqu'elle était petite. Ce rituel marque la fin de la protection des masques et des femmes envers les enfants qui leur ont été confiés et devenus désormais des adultes.

Dans la majorité des cas, « les enfants confiés », quand ils deviennent adultes guérissent de leur maladie et ils n'ont plus besoin d'aide pour lutter contre les mauvais esprits. Si un enfant confié meurt, on n'accusera jamais ses entités protectrices de l'avoir mal protégé mais on cherchera l'esprit responsable de la mort. Si on établit qu'il s'agit d'une attaque de sorcellerie, les entités protectrices iront chez le coupable réclamer deux chèvres comme amendes. Le sorcier responsable ne s'oppose jamais à la volonté des masques, et dans la presque totalité des cas il accepte les accusations sans aucune objection.

On parle d'amende de chèvres aussi quand une fille qui a été confiée aux entités protectrices tombe enceinte avant de se marier. Lorsque les *lukweta* et les femmes l'apprennent, ils viennent lui demander de qui est l'enfant et ils exigent d'elle deux chèvres. Ensuite ils vont chez le garçon « coupable » réclamer deux chèvres. Si la fille a été avec

plusieurs garçons et qu'elle ne sait pas qui l'a enceintée, les *lukweta* et les femmes vont chez le père de la fille réclamer les deux chèvres et le critiquent pour ne pas avoir bien surveillé sa fille avant de son mariage.

Lorsqu'il s'agit d'une fille, le rituel *ékana* a lieu le jour de son mariage, ce jour là, elle est conduite chez son mari par les deux femmes et par les deux masques *lukweta* auxquels elle avait été confiée petite. Avant que la cérémonie de mariage ne commence, les entités protectrices lavent pour la dernière fois avec des médicaments à base de végétaux la fille, qui est désormais devenue une femme et qui n'a plus besoin de leur protection. Ce jour là les entités protectrices reçoivent deux chèvres du père de la fille, deux chèvres de sa mère et deux chèvres de son mari en plus d'une petite partie de tous les cadeaux qu'on offre à la fille. Durant cet événement on consomme la bière *ékana*, du nom du rituel, et qui a été préparée par les parents de la fille. Cette bière marque symboliquement la fin de l'appartenance de la fille aux « entités protectrices ». En effet, quand une femme se marie, elle peut aller vivre chez son mari, mais tant que la bière *ékana* n'a pas été consommée, elle appartient toujours aux deux masques *lukweta* et aux deux femmes qui l'ont protégée durant sa croissance. Cette bière marque symboliquement le transfert de cette femme : dorénavant elle n'appartient plus aux entités protectrices mais à son mari, c'est lui qui devra la protéger. Dans la section qui suit j'analyse les différentes phases qui caractérisent le mariage d'une fille qui a été confiée aux masques et aux femmes durant son enfance.

Quand il s'agit d'un homme qui a été confié aux masques et aux femmes durant son enfance, on ne parle pas d'*ékana* mais simplement d'un rituel qu'on ne désigne avec aucun terme et qui a la même signification symbolique que celui qui a lieu quand une femme se marie. Ce rituel se déroule le jour de l'initiation du jeune garçon. Ce jour là les deux masques *lukweta* qui l'ont protégé durant sa croissance l'accompagnent pour lutter contre les deux masques *lukweta* agressifs. Ils le supportent pendant un des moments plus importants de l'initiation masculine (j'approfondirai ce point dans le chapitre 4).

Lorsque le combat est terminé, les deux masques et les deux femmes le lavent pour la dernière fois avec des médicaments à base de végétaux. Ce rituel a lieu à l'*ambofor* (la case commune), dans la case qui accueille les parents de l'initié. Là les entités protectrices dansent et consomment la bière de mil qui, symboliquement, marque la fin de leur rôle de protecteurs⁹¹. À partir de ce moment le garçon, qui est désormais un homme, « n'appartient » plus aux entités protectrices, il n'a plus besoin de leur protection, il a grandi, il est fort autant

⁹¹ Cette bière n'est pas désignée avec le terme *ékana*, comme celle qui est consommée quand il s'agit d'une fille.

physiquement que spirituellement et son esprit n'a plus besoin d'aide pour contrer les « mauvais esprits ».

Le mariage d'une fille « confiée à la protection des masques et des femmes »

Le mariage d'une fille « confiée à la protection des masques et des femmes » est différent du « mariage ordinaire », la mise en œuvre des différentes étapes qui le caractérisent est toute autre. Ce type de mariage est marqué par le rituel *ékana*. Comme je l'ai précédemment dit, le terme *ékana* désigne un verbe qui signifie " prendre ". Il fait allusion au fait que, au cours de ce rituel, l'époux « prend son épouse », confiée depuis son enfance à la protection des masques et des femmes. L'époux « prend son épouse », dans le sens qu'il se produit une sorte de passage de relais entre les entités protectrices et l'époux, qui doit à partir du jour du mariage s'occuper de sa femme et la protéger comme l'ont fait les entités protectrices jusqu'à ce moment.

Avant de décrire les différentes phases de ce type de mariage, j'ouvre ici une parenthèse pour expliquer ce qui se passe quand une fille qui a été confiée à la protection des masques et des femmes tombe enceinte avant de se marier.

Lorsque les parents d'une « fille confiée » comprennent que leur fille est enceinte, ils avertissent les deux masques *lukweta* et les deux femmes qui l'ont protégée depuis son enfance. Ceux-ci viennent rendre visite à la fille pour savoir qui l'a mise enceinte. La fille les accompagne chez le garçon qui l'a enceinte, lequel est réprimandé par les deux masques et par les deux femmes, qui lui disent : « *bi gawurakmi andyamban, gr gako ala ga iandikno eho kuche oyambanok* ». C'est-à dire : " nous nous sommes occupés de notre arbre d'*andyamban*⁹² mais on a su que quelqu'un a cueilli ses fruits ".

Pour ce comportement jugé incorrect, les « entités protectrices » demandent au garçon de payer une amende qui consiste à leur offrir une chèvre. Seul le garçon est tenu à payer l'amende, la fille est juste grondée verbalement. Lorsque le garçon dispose d'un gros caprin, il l'apporte chez les parents de la fille, qui préviennent immédiatement les « entités protectrices », lesquels viennent aussitôt leur rendre visite pour consommer la viande de cet

⁹² Arbre de néré, *parkia biglobosa*, cf. Ferry 2009 : 92.

animal. L'animal est tué immédiatement par les deux masques, puis les hommes membres de la famille de la fille le dépècent, ensuite les femmes de la famille cuisinent la viande qui est enfin consommée : par les « entités protectrices » (les deux masques et les deux femmes), par la fille et par ses parents maternels et paternels. Le garçon qui a « payé » l'amende n'a pas le droit de consommer cette viande.

Après avoir bien mangé et bien bu la bière de sorgho que les parents de la fille ont confectionné exprès pour cette circonstance, les « entités protectrices » se retirent, ou pour le dire comme les Bassari : « *éni thapre* », " ils se séparent ", pour rentrer chacun chez soi.

La procédure que je viens de décrire concerne uniquement une fille « confiée à la protection des masques et des femmes » ; lorsqu'il s'agit d'une fille qui n'a pas été « confiée » qui tombe enceinte avant de se marier, ce sont ses parents qui agissent comme les « entités protectrices » et vont réclamer l'amende (la chèvre) chez le garçon qui l'a enceinté.

J'en reviens aux différentes phases du mariage d'une fille « confiée à la protection des masques et des femmes ».

Lorsqu'un garçon décide de marier une fille qui a été ainsi « confiée » il avertit les hommes âgés (*behark*) de sa décision. Ces derniers à leur tour le disent aux parents de la fille et ce n'est qu'après une réunion secrète entre la mère de la fille et les femmes adultes du village que la négociation matrimoniale peut commencer. À ce moment le père de la fille prévient les deux masques *lukweta* et les deux femmes qui se sont occupés de la fille. Ces « entités protectrices » (qui sont habituellement désignées avec le terme *be-hounek* qui signifie " les propriétaires ", dans le sens de « ceux à qui la fille appartient »), disent au père de la fille que si lui et sa femme approuvent le mariage entre leur fille et le garçon, eux aussi approuvent cette union.

Une fois obtenue l'approbation des « entités protectrices », les parents de la future épouse confectionnent de la bière de sorgho et le jour de la consommation de cette boisson ces « entités protectrices » viennent leurs rendre visite en fin d'après-midi.

Ce jour-là, les deux femmes qui ont protégé la future épouse en s'associant aux deux masques sont chacune accompagnées par une femme adulte, leur assistante personnelle. Ces assistantes sont définies avec le terme local *belangt* (*alangt* au singulier), qui signifie " celles qui suivent ". Par extension ce terme désigne aussi les chiens, considérés comme des animaux qui suivent toujours les êtres humains. Lorsque le petit cortège arrive chez les parents de la future épouse, les deux femmes et leurs assistantes respectives portent sur la tête des cadeaux

alimentaires⁹³. Ces cadeaux sont tous destinés à la future épouse, laquelle le même jour reçoit des cadeaux aussi de ses deux *nema* et de son *abiwun*⁹⁴, qui sont, elles aussi, chacune accompagnée par leurs assistantes (les *belangt*).

Au cours de cette séquence, tous ceux qui le souhaitent peuvent se rendre sans engagement ni obligation chez les parents de la future épouse pour consommer la bière de sorgho. Par contre les membres de certains échelons d'âge ont l'obligation d'être présents : les filles camarades d'échelon d'âge de la future épouse, les hommes membres de l'échelon d'âge des *odyar* et les femmes camarades d'échelon d'âge des deux femmes qui se sont occupées de protéger la future épouse⁹⁵.

Lorsque tous les invités s'installent dans la cour au milieu des cases du hameau, deux hommes membres de l'échelon d'âge des *odyar* partagent la bière. On aperçoit que la future épouse est émue et contente, par la manière dont elle observe tout ce qui se passe, en silence avec attention et curiosité. Elle est assise par terre sur une natte, au milieu des deux masques et des deux femmes qui l'ont protégée jusqu'à présent. Les cadeaux qu'elle a reçus ont été déposés autour d'elle de manière bien visible.

Pendant la consommation de la bière de sorgho, la mère et le père de la future épouse offrent chacun une chèvre aux « entités protectrices ». Les deux animaux sont immédiatement tués par les deux masques *lukweta*, puis dépecés par les hommes membres de l'échelon d'âge des *odyar*. Ensuite les femmes de la famille de la future épouse et les camarades d'échelon d'âge de cette dernière cuisinent la viande qui est enfin consommée par tous les présents.

Le mariage d'une fille qui a été « confiée » débute de cette manière chez les parents de la future épouse sans la présence de l'époux qui attend avec impatience chez ses parents. Pendant deux jours et deux nuits, les masques *lukweta*, les femmes adultes membres de l'échelon d'âge des *od-épéka*, et tous ceux qui le souhaitent dansent pour la mariée. C'est la dernière fois que les « entités protectrices » se manifestent, elles lavent encore une fois la

⁹³ Des poids de terre (*oyal*), du mil (*odgav*), du maïs (*maka*), du riz (*malu*), des arachides (*otika*) et d'autres produits alimentaires.

⁹⁴ Comme je l'explique dans le chapitre 2, en parlant du regroupement d'âge féminin des *od-opalug*, le terme *nema* signifie « mère », et désigne deux filles plus âgées que la fille en question, ayant une relation d'amitié forte avec elle. Par contre le terme *abiwun* signifie « fille », et désigne une fille plus jeune que la fille en question, ayant une relation d'amitié forte avec elle. Toutes les femmes ont deux *nema* (mères) et une *abiwun* (fille). Ces liens d'amitié naissent au moment où les jeunes filles commencent à fréquenter l'*ambofor* (la case commune), et perdurent pour toute la vie.

⁹⁵ Si la présence obligatoire des membres des échelons d'âge féminins varie selon l'échelon d'âge d'appartenance de la future épouse et des femmes qui se sont occupées de sa protection ; la présence des hommes membres de l'échelon d'âge des *odyar* (qui ont environ de 26/27 ans à 32/33 ans) est obligatoire, vue que la tradition exige d'eux qu'ils soient présents au cours de tous événements publics (cf. chapitre 2).

mariée avec de l'eau qui contient des remèdes thérapeutiques à base végétale comme ils l'ont fait constamment depuis son enfance.

À la suite de ces deux jours et deux nuits de fête chez les parents de la mariée, les cérémonies continuent dans le hameau des parents du marié. Tout le monde se déplace là-bas, à l'exception du père et de la mère de la future épouse. La tradition prévoit que ces derniers restent chez eux et qu'ils ne participent pas aux cérémonies qui ont lieu chez le marié.

Le cortège matrimonial quitte le hameau des parents de la mariée au début de l'après-midi et rejoint celui des parents du marié en fin de l'après-midi. Tous les participants marchent lentement au rythme cadencé des chansons, entonnées par les deux masques *lukweta*, qui accompagnent la mariée qui se trouve au milieu du cortège et est assistée par les deux femmes (qui l'ont protégée depuis son enfance).

Lorsque le cortège matrimonial arrive près du hameau des parents du marié, tous les participants, y compris la mariée et les « entités protectrices », font semblant d'avoir perdu le chemin. Ils avancent à petits pas dans le sens opposé de leur destination. À ce moment-là, le marié et ses parents les aident à retrouver la route en déposant par terre de l'argent⁹⁶ tout au long du bon chemin. Les femmes membres du même échelon d'âge des deux femmes « protectrices » collectent l'argent pour ensuite le donner à la mariée.

À l'arrivée du cortège matrimonial dans la cour au milieu du hameau des parents du marié, les femmes membres de la famille de ce dernier, accueillent la mariée en la couvrant avec des bandes de tissus en coton et l'installent confortablement sur une natte spécialement disposée pour elle et pour « les entités protectrices ». Les participants au cortège matrimonial s'installent dans la cour conformément aux critères du système d'âge, qui prévoient que les membres du même échelon d'âge s'assoient les uns près des autres.

Au moment où tout le monde s'est bien installé, elles peuvent commencer les salutations rituelles. Les parents du marié saluent tous les présents et demandent si aucun signe étrange n'a été remarqué, aucune adversité n'a été perçue en arrivant. Si tout va bien, le mariage aura lieu sans problèmes, au contraire si quelque chose de négatif a été perçu, le déroulement du mariage pourrait connaître des incidents (quelqu'un pourrait se blesser ou tomber gravement malade⁹⁷). Les salutations peuvent durer pendant deux heures et elles se déroulent en consommant la bière de sorgho que les parents du marié ont confectionné exprès pour l'occasion.

⁹⁶ Dans le passé, avant l'arrivée de l'argent, le marié ou un parent proche de ce dernier tirait des coups de fusil pour indiquer le bon chemin.

⁹⁷ Pour éviter que cela arrive les parents du marié doivent sacrifier un coq à l'autel de famille et demander la protection des ancêtres défunts.

Tard dans la nuit, lorsque les salutations rituelles se terminent, commencent les remerciements. Les parents du marié remercient tous les présents pour avoir accompagné la mariée jusqu'ici et offrent deux grosses chèvres aux représentants des parents de la mariée. Étant donné que la mère et le père de la mariée sont absents, deux personnes les représentent. Ces deux individus sont des parents proches de la mariée : l'un est apparenté matrilinéairement, il s'agit d'une tante maternelle, l'autre est apparenté patrilinéairement et peut être soit une tante paternelle, soit un oncle paternel.

La tradition veut qu'une fois que les représentants des parents de la mariée reçoivent les deux grosses chèvres, ils les offrent à leur tour aux « entités protectrices ». Les deux animaux sont immédiatement tués par les masques, et comme cela s'est fait chez les parents de la fille, deux hommes membres de l'échelon d'âge des *odyar* les dépècent, ensuite les femmes membres de la famille du marié cuisinent la viande, qui est enfin consommée par tous les présents.

La cérémonie matrimoniale chez les parents de l'époux dure deux jours et deux nuits, et comme cela a été le cas chez les parents de l'épouse, les masques *lukweta*, les femmes adultes membres de l'échelon d'âge des *od-épéka*, et tous ceux qui veulent, dansent pour les mariés. Ces derniers assistent discrètement à leur mariage, ils sont assis séparément : la mariée est assise sur la natte avec les entités protectrices, par contre le marié est assis avec ses camarades d'échelon d'âge.

À la fin du deuxième jour de fête, les « entités protectrices », se préparent pour partir. On comprend qu'elles sont prêtes à s'en aller par le contenu de leurs chants parlant de départ en général (celui de toute personne, ou spécifiquement le leur). Au bout d'une ou deux heures de ces chants, les masques partent soudainement, suivi par les deux femmes « protectrices » et par la mariée. La coutume veut que la mariée suive ceux qui ont pris soin d'elle depuis son enfance. Ce geste fait remarquer une dernière fois que la mariée appartient aux deux masques et aux deux femmes, lesquels ont du mal à s'en séparer. Le lien qui s'est créé entre la mariée et les « entités protectrices » qui se sont occupés d'elle comme d'une fille « vulnérable physiquement et spirituellement » est extrêmement fort.

À cette action ritualisée des « entités protectrices » qui tentent de partir avec la mariée, suit une action également ritualisée des parents du marié, lesquels offrent immédiatement des cadeaux aux deux masques et aux deux femmes pour les convaincre de ne pas partir avec la mariée. Cette mise en scène rituelle peut durer une heure ou plus, ce sont les « entités protectrices » qui décident quand y mettre fin, en acceptant les cadeaux qu'on leur offre. Ces cadeaux sont des petites sommes d'argent pour chacun et une grosse quantité de bière qu'ils

consomment et qu'ils se partagent avant de partir définitivement. Ce moment touchant et émouvant consacre pour la mariée la fin du lien avec ses protecteurs et le début du lien avec son mari, lequel dorénavant devra prendre soin d'elle comme l'ont fait les « entités protectrices » jusqu'à ce moment.

Arrivés à ce point, les mariés peuvent finalement vivre ensemble dans leur nouvelle résidence, située près des cases des parents de l'époux mais dans un hameau différent, conformément aux règles de résidence virilocale

Bien que les mariés commencent à vivre ensemble, le mariage est considéré définitif uniquement une semaine plus tard, lorsque la mariée reçoit la visite de quatre femmes qui sont chargées de lui « apprendre » à s'occuper de sa maison et de son mari. Ces quatre femmes sont : sa tante maternelle, sa tante paternelle, et ses deux *nema* (deux femmes plus âgées que la fille en question et ayant une relation d'amitié forte avec elle).

Le jour fixé pour cette visite, ces quatre femmes viennent passer la journée avec la mariée, et en consommant de la bière de sorgho, elles lui montrent pratiquement comment s'occuper de sa maison et lui donnent des conseils sur la manière dont elle doit se comporter avec son mari. Dès qu'elles arrivent, elles vont toutes les quatre avec la mariée chercher le bois dans la brousse, elles lui montrent de quelle manière positionner les trois pierres du foyer où l'on cuisine, elles lui expliquent comment prendre l'eau au puits sans la gaspiller, elles lui montrent comment on pile les céréales. Puis elles lui expliquent de quelle manière servir et partager la nourriture (les hommes mangent ensemble dans un bol et les femmes mangent avec les enfants dans un autre bol). Ensuite elles lui montrent de quelle manière faire la vaisselle et comment nettoyer la maison. À la fin de la journée, elles la mettent au lit, en lui donnant des conseils sur la manière dont elle doit se comporter avec son mari soit en privé, soit publiquement.

Cet apprentissage ritualisé des quatre femmes se produit uniquement lorsqu'il s'agit du mariage d'une fille « confiée à la protection des masques et des femmes ». Le savoir-faire que la mariée apprend, elle le connaît déjà. Dans ce sens cet apprentissage rappelle l'apprentissage des jeunes initiés durant l'année initiatique, comme le mentionne Ferry (1985 : 77) : « *aussi bien la jeune mariée que le jeune initié doivent réapprendre un savoir-faire qu'ils connaissaient auparavant* ». Toujours Ferry dans le même article (1985 : 78) souligne bien le fait que le mariage et l'initiation ont en commun cet aspect de seuil à franchir qui marque la fin de certains rites de protection : « *Rites de passage marquant l'accession à l'âge adulte, initiation et mariage ont en commun cet aspect de seuil à franchir : auparavant, jeunes gens, ils étaient vulnérables. En effet, des rites de protections qui consistent à placer les enfants*

sous la garde de certains esprits masqués ou d'hommes remplissant les fonctions de dignitaires du caméléon initiatique prennent fin le jour de l'initiation pour les garçons et le jour du mariage pour les filles ».

3.4- L'implication des femmes dans « les affaires de sorcellerie »⁹⁸

La sorcellerie, constamment présente dans la vie communautaire bassari, se mêle aux événements quotidiens de la collectivité, elle lie les individus à l'intérieur d'un cercle vicieux en contrôlant indirectement leurs actions. Il n'est pas facile de garder ses distances vis-à-vis de la sorcellerie car elle est omniprésente. Quand on parle de son pouvoir, on risque toujours d'être impliqué émotivement et inclus dans les situations où il se manifeste. C'est l'une des caractéristiques de la sorcellerie qu'avait bien mise en avant Jeanne Favret-Saada (1977 : 43), dans son étude sur le Bocage Mayennais, où elle se trouvait elle-même dans une situation délicate : « *On ne peut étudier la sorcellerie sans accepter d'être inclus dans les situations où elle se manifeste et dans le discours qui l'exprime* ».

Pour les Bassari, tout a une explication, rien n'est le fait du hasard. Par exemple, lorsque quelqu'un a sur le corps une blessure qui ne guérit pas, on estime volontiers que son âme est sortie par la blessure pour être mangée par un sorcier et que cette personne risque de mourir d'un moment à l'autre. L'insolite, et tout ce qui pourrait déstabiliser le parcours normal des événements, sont expliqués et justifiés par l'intervention de la sorcellerie. Cette dernière représente un important moyen d'interprétation de l'inhabituel en général, utilisé par tout un chacun pour expliquer tous types d'événements. William Simmons (1971 : 110-155), qui a conduit ses recherches chez les Badyaranké⁹⁹, insiste sur le fait que dans ce contexte les mésaventures sont considérées comme conséquences des collusions humaines avec le monde de la nuit.

La situation de la sorcellerie dans le contexte bassari peut être explicitée en formulant une hypothèse intéressant la représentation de l'agressivité, par rapport aux femmes et aux

⁹⁸ Dans cette section et dans les sections qui suivent de ce chapitre je reprends le contenu d'un article que j'ai rédigé et qui a été publié en septembre 2014 dans le *Journal des Africanistes*.

⁹⁹ Les Badyaranké appartiennent au bloc ethnolinguistique Tenda, qui regroupe les langues sénégal-guinéennes (ou ouest-atlantiques) parlés par quatre populations de l'Afrique de l'ouest : Bassari, Bedik, Coniagui, Badyaranké.

hommes : au quotidien, les rôles qui comportent une prédominance d'agressivité sont régulièrement attribués aux hommes tandis que les femmes, elles, n'ont pas besoin d'être agressives pour accomplir leurs tâches dans la société. Cette hypothèse peut être associée à l'idée d'impossibilité d'une « agressivité ouverte » de la femme dont fait état Esther Goody (1980 : 261-305), agressivité inadmissible, puisqu'elle menacerait la position dominante du mari dans la famille en privant l'homme de ses pouvoirs, et en définitive l'ordre social commun.

L'exclusion des femmes du monde des masques, les simulations qui caractérisent leurs rapports avec les hommes, sont à la base de nombreuses tensions latentes et réprimées qui se manifestent dans le monde invisible réglé par des lois et des principes mystérieux et souvent dangereux. Cette affinité entre le monde féminin et le monde invisible semble compenser les silencieux accords des femmes avec les masques. Et elle confirme un principe important, qui caractérise souvent cette société, selon lequel ce que l'on perd d'un côté, on le gagne de l'autre. Comme le constate Gessain (2006 : 218) : « *si le pouvoir civil est refusé aux femmes, certains pouvoirs surnaturels sont à l'évidence reconnus aux femmes coniaqui, bassari et bedik à qui les responsabilités religieuses ne sont pas interdites. [...] En dépit du fait que partout les masques et leur secret appartiennent aujourd'hui aux hommes, les femmes coniaqui et bassari ont donc bien un rôle privilégié dans les rapports de leurs sociétés avec les esprits et les masques, en particulier en ce qui concerne la santé et la fécondité tant des femmes que des animaux et des plantes sauvages et cultivées [...]* ».

On peut avancer l'hypothèse que l'implication majeure des femmes dans « les affaires de sorcellerie » trouve sa justification dans ces tensions féminines latentes dont l'expression est réprimée au quotidien. Il est très rare de voir des femmes qui disputent publiquement ou qui expriment manifestement leurs désaccords par rapport à quelqu'un ou par rapport à une décision. Elles le font toujours indirectement et discrètement, en se servant des masques ou de l'échelon d'âge d'appartenance. Comme je l'ai dit plus haut les femmes « utilisent les masques » pour « chanter leur opinion ». À travers les textes des chansons entonnées par ces derniers elles expriment ce qu'elles pensent sur quoi que ce soit.

L'échelon d'âge d'appartenance joue aussi un rôle important de communication des mésententes féminines et quand un désaccord est exprimé publiquement, sans la médiation des chansons des masques, c'est l'échelon d'âge d'appartenance qui se fait porte-parole des tensions. Pour ce motif, il est difficile de comprendre qui est à l'origine du désaccord. Et quand deux femmes qui appartiennent au même échelon d'âge ont un problème, elles le résolvent discrètement uniquement entre elles. Au contraire les hommes dénoncent souvent

singulièrement et publiquement leurs mésententes. La communication qu'un homme a avec la communauté est plus directe et publique. Rarement son échelon d'âge lui sert de porte parole, et dans la plupart des cas il exprime son opinion sans aucune discrétion.

Une autre hypothèse relative au fait que les femmes ont une affinité majeure avec l'invisible et avec la sorcellerie en particulier, est liée à la manière différente dont les hommes et les femmes vivent leurs tensions personnelles. Le système initiatique masculin prévoit une institutionnalisation explicite du défoulement des tensions individuelles, laquelle n'est pas prévue pour les femmes. L'existence des *koré*, ces individus à l'esprit « modifié » (comme disent les Bassari parlant français), qui se manifestent en certaines occasions¹⁰⁰ et occupent un rôle important dans l'administration de l'ordre social communautaire, représente un exemple de ce système. À travers le principe du *koré*, les jeunes hommes initiés changent d'identité¹⁰¹ et utilisent une langue secrète pour communiquer entre eux, dans le but apparent d'exclure de la compréhension tous les individus qui n'ont pas été initiés (les femmes et les enfants). La langue *koré* se base sur l'utilisation fréquente des métonymies et sur l'utilisation de termes dont le sens est inversé (Ferry 1981 : 173-176), par exemple quand les *koré* disent blanc, ils veulent dire noir, quand ils disent que quelqu'un est malade ils veulent dire que la personne est en bonne santé. La manifestation de ces esprits consiste à s'opposer expressément à l'ordre social et aux conventions culturelles et à assumer un comportement « contraire » à celui des hommes normaux. Le *koré* bassari est le symbole de la transgression, mais c'est aussi le symbole de l'initié qui devient homme à travers une intériorisation consciente des connaissances et des règles de la société. Il est intéressant de remarquer comment la transgression participe à la construction des hommes adultes¹⁰². Dans cette société, on devient adulte aussi en apprenant à être *koré* et à jouer avec les conventions culturelles. C'est ainsi que les personnalités importantes du village (comme les chefs, les personnes âgées ou les individus d'une certaine influence sociale) peuvent ouvertement être critiqués par les *koré* qui se servent de l'humour et des comportements inadmissibles dans la vie ordinaire pour dénoncer des injustices, pour critiquer la conduite de quelqu'un, ou bien encore pour exprimer d'une manière indirecte mais ostensible leurs désaccords et leurs tensions intérieures. Un tel comportement permet de se libérer des tensions internes personnelles et encourage les jeunes

¹⁰⁰ Les *koré* se manifestent aux corvées du chef de village, et si l'invité à une corvée fait partie de la famille du chef de village.

¹⁰¹ On s'adresse aux *koré* en utilisant leur nom de *koré*, et on les distingue par leurs insignes végétaux, qui permettent de les reconnaître car ce ne sont pas des masques mais des personnes au visage découvert et à l'esprit modifié.

¹⁰² J'emprunte le syntagme « construction des hommes » à Francesco Remotti (2002 : 24), qui analyse comment les cultures se forment et se construisent.

hommes à commencer leur vie d'adulte en se déchargeant des tensions et des pressions accumulées pendant la période initiatique, comme si les hommes accédaient à l'âge adulte avec soulagement et sérénité.



Image 27 - Les *koré* font les bouffons et s'amuse avec les femmes âgées



Cette façon de se libérer publiquement des tensions personnelles est typique du monde masculin bassari. Elle contraste avec l'interdiction faite aux femmes d'exprimer directement leurs désaccords et de transgresser : ne doivent-elles pas, en effet, toujours manifester une conduite équilibrée et un comportement responsable et retenu ? Les femmes sont l'emblème de l'équilibre et de la stabilité intérieure et c'est par le truchement de l'invisible, les usages

qu'elles en font, qu'elles se libèreraient des pressions et des tensions accumulées au quotidien. Il est intéressant de constater que les *koré* et les femmes âgées s'entendent bien : ni les uns ni les autres n'ont de honte (Gessain 2006 : 55). Ce rapport privilégié entre eux invite à se pencher sur le fait que la société leur autorise la transgression. Tout comme les masques permettent aux hommes de communiquer avec le transcendant, l'esprit *koré* permet aux initiés de transgresser et de libérer des pressions et des tensions sociales. Dans les deux cas, la transformation de l'identité individuelle de l'homme lui autorise un comportement et des privilèges inhabituels. En revanche, la transgression sans altération d'identité est permise aux femmes âgées qui peuvent plaisanter et agir en dehors des règles pendant les cérémonies publiques, en gardant leur identité. Ce comportement est accepté par la société qui reconnaît aux femmes, notamment âgées, un rapport privilégié avec les esprits, et qui pour éviter des répercussions sur l'équilibre communautaire, se montre tolérante. La carence du pouvoir reproductif des femmes est compensée par la possibilité d'avoir certaines libertés dans le monde visible. Ce fait met en évidence que transgression et reproduction ne peuvent aller de paire. Ce sont, en effet, souvent les femmes qui n'ont plus l'âge de procréer ou celles qui n'ont pas eu d'enfants qui sont accusées de sorcellerie.

L'affinité de certaines femmes avec l'invisible alimente la perception de la femme bassari comme étant quelqu'un de mystérieux et d'ambigu, et souvent ces caractéristiques sont mises en évidence par les femmes qui revendiquent cette entente particulière avec l'invisible pour se défendre de la prédominance des hommes dans la conduite de la société.

La sorcellerie « légère »

Constamment présente dans la vie communautaire bassari, la sorcellerie désigne un ensemble de pratiques et d'actions invisibles qui se manifestent par le biais d'événements néfastes (maladies, accidents, infortunes...) dans la vie de certains individus (les victimes de sorcellerie). Le terme sorcellerie n'existe pas en bassari. Pour en parler, on utilise des expressions qui mettent en évidence les caractéristiques des gens qui y ont recours et celles de leurs victimes.

Les termes bassari qui se réfèrent aux sorciers et à leurs activités utilisent surtout deux expressions : le pouvoir de voyance nocturne et la faim insatiable d'âmes. Les sorciers sont

dénommés « gens de la nuit », *ber-gamed*. On leur reconnaît une certaine familiarité avec la nuit, une capacité à vivre la nuit comme si c'était le jour grâce à leurs pouvoirs de voyance : ils sont « ceux qui voient la nuit » (*begio awat-kni watndn gamed*). On les considère également comme des gens qui ont toujours faim (*begio din ani-médéna*), une faim d'âmes qui jamais ne peut être rassasiée. Les expressions qui désignent les victimes de sorcellerie mettent en évidence comment, dans ce contexte, on parle d'une sensation de privation provoquée par les sorciers qui s'approprient de la force vitale de leurs victimes pour un bénéfice personnel. Les Bassari disent : « ils l'ont pris » (*agio an-ka wedkno*), « il n'a plus d'âme », (*agio aho bohna gue-endyu*), et « il est vide, il est resté sans âme » (*gue-endyu kem bayko*) pour se référer aux victimes de sorcellerie, qui se sentent vidées de leur âme, et dont le corps est perçu alors comme le récipient de l'âme vidé après une attaque de sorcellerie.

Les représentations locales situent la sorcellerie à un niveau surnaturel et on l'évoque comme étant une sorte de cannibalisme nocturne entre l'âme du sorcier et l'âme de sa victime : pendant la nuit l'âme du sorcier va à la chasse de sa victime pour lui voler son âme, et ensuite la dévorer lors d'un banquet nocturnes avec d'autres sorciers. Cette espèce de cannibalisme symbolique crée un lien entre la sorcellerie et l'obsession de manger : au fur et à mesure que le sorcier mange les âmes de ses victimes, son agressivité augmente, mais son appétit et sa faim demeurent insatiables.

L'explication que les Bassari donnent de la sorcellerie évoque ce que disent à son propos, dans leur ouvrage, Marie-Cécile et Edmond Ortigues (1966 : 230-231). Ces auteurs soulignent, en effet, l'existence du fantasme de dévoration et celle d'assemblées nocturnes de sorciers, où ils dévorent le double de leurs victimes pendant un repas anthropophagique qui déclenche un circuit de dettes sans fin. Et à ceci ils ajoutent (1966 : 230) : « *C'est le double du sorcier qui, invisiblement, dévore le double de sa victime. Quand une personne se croit victime d'un sorcier, elle se sent vidée de l'intérieur ; on est en train de boire son sang, de ronger ses organes internes.* »

La manière d'agir du sorcier est invisible, et seules les conséquences d'une attaque de sorcellerie sont perceptibles chez les victimes de sorcellerie qui généralement tombent malades et risquent de mourir si elles ne recourent pas à la pratique divinatoire d'un guérisseur *awédiah* (pluriel *bowédiah*). Les *bowédiah* sont des individus ayant des pouvoirs extraordinaires, hors du normal, avec une âme capable de voyager la nuit indépendamment du corps et d'accomplir à distance des actes surnaturels. Comme l'explique bien Anthony Kroch (1980 : 95), dans son article sur les fondements conceptuels de la religion bassari traditionnelle, les individus avec un pouvoir surnaturel peuvent diriger les activités de leurs

âmes hors de leurs corps, les voyages de l'âme ont lieu plutôt la nuit et se manifestent dans les rêves. Kroch précise : « *Certains ont deux ou trois âmes ; et ils sont capables de résister à la sorcellerie parce-que, si une âme leur est retirée, celles qui restent continuent à leur fournir une force vitale* ». Cette constatation de Kroch sur les *bowédiah* bassari renvoie à ce que affirme Journet-Diallo (2007 : 129) à propos à des doubles démultipliés de la personne Jamaat en Guinée Bissau : « *Un homme fort est celui qui dispose de doubles nombreux, évoluant dans les différents espaces de la brousse, du marigot, des airs.* »

J'ai remarqué qu'être accusé de sorcellerie implique automatiquement d'être *awédiah*, cependant on peut être *awédiah* sans nécessairement être sorcier car on peut utiliser ses pouvoirs surnaturels pour le bien-être de la communauté. C'est le cas des guérisseurs qui utilisent leurs pouvoirs pour sauver les victimes des attaques de sorcellerie. Les positions des guérisseurs sont toujours ambiguës, et à certains égards ils peuvent être considérés des sorciers plus forts que les autres¹⁰³.

Cette manière de considérer l'être humain met en évidence une double identité de l'individu : la première, le corps (*eman*), immédiatement visible à tout le monde et existant matériellement, et la seconde, l'âme (*endyu*), invisible et capable d'agir indépendamment du corps visible. Les sorciers bassari sont tous capables de se dédoubler, l'invisibilité de l'âme leur permet de rester cachés et de devenir imprévisibles et dangereux pendant leurs attaques nocturnes, et leur pouvoir de voyance leur permet de vivre la nuit comme si c'était le jour. Smith (1984 : 23) remarque que chez les Bedik un organe spécifique, la vésicule biliaire, donne le pouvoir de voyance. Il constate que tous, hommes et femmes, sont potentiellement dotés de la faculté de voyance, mais certains seulement savent l'utiliser. Au départ, cet usage est positif. Mais la tentation d'en faire un usage négatif et de devenir sorcier est grande. Smith précise que les pouvoirs associés à la vésicule biliaire se modifient à l'usage : « *la vésicule biliaire est comme un réservoir qui s'épuise au fur et à mesure qu'on l'utilise ; le pouvoir de voyance s'affaiblit et peut alors se pervertir : le voyant devient [...] sorcier quand il cède à une faim [...] d'âmes que les gens de la nuit consomment en commun, chacun livrant à tous l'âme d'un de ses proches, qui peut même être son propre enfant. S'il ne succombe pas pour d'autre raisons, le sorcier finira par mourir du mal qui le consume et de l'épuisement de ses pouvoirs.* »¹⁰⁴

Le sorcier bassari est une entité interne à la communauté qui attaque ses propres parents. Pour être admis à la congrégation des sorciers il faut leur offrir l'âme d'un parent :

¹⁰³ Cf. Favret Saada (1977) qui définit le désorceleur comme un sorcier plus fort que les autres.

¹⁰⁴ Voir aussi Ferry (1991 : 601).

sans cette offrande personne ne peut faire partie du monde caché des mauvais esprits, les sorciers. On se trouve devant une sorte de « banquet incestueux » impliquant une victime matrilineaire, qui provoque du désordre dans le matrilineage ; généralement le sorcier et sa victime appartiennent au même matrilineage. L'implication de la sorcellerie dans les rapports de parenté montre une différence structurelle entre les parents matrilineaires et patrilinéaires, mettant en évidence des tensions entre utérins. Pour les Bassari, l'attaque de sorcellerie ne peut jamais être l'acte de n'importe quel individu et les sorciers agissent toujours dans leur matrilineage. Ce fait, commun à d'autres peuples africains, a été observé par plusieurs auteurs. Comme l'affirme Alfred Adler (2006 : 74), à propos des Ashanti, c'est là où il existe une interdiction de l'inceste que la sorcellerie agit comme pouvoir autodestructif de l'atome familial ; les parents patrilinéaires sont en dehors de ce cercle car ils appartiennent à un autre matrilineage. Il ajoute : « *le stéréotype du personnage malfaisant est [...] celui de la sorcière représentée sous les traits de la vieille femme dévorée d'envie, avide de la substance d'autrui. Elle mange la chair et boit le sang de ses victimes qui sont précisément ceux avec lesquels, en vertu du dogme de la matrifiliation, elle partage la chair et le sang* ». Cette assertion d'Adler sur le stéréotype du personnage malfaisant représenté sous les traits de la vieille femme avide de la substance d'autrui, coïncide avec ce qui se passe chez les Bassari quand on a affaire avec la sorcellerie « légère ».

La sorcellerie légère, où le sorcier est en même temps celui qui encourt le risque de mourir, est une curieuse manière pour les femmes de pratiquer la sorcellerie. Selon les habitants du village d'Ethiolo, les femmes âgées, qui n'ont plus rien à perdre, molestent les autres individus de la communauté, surtout les jeunes, en les effrayant la nuit. Cette manière d'agir met bien en évidence deux aspects qui caractérisent ce type de sorcellerie.

Le premier aspect tient à ce que ce sont les femmes âgées qui pratiquent ce type de sorcellerie, pensant que par un tel comportement elles acquièrent de la force : la vitalité des jeunes, absorbée pendant les embuscades nocturnes, renforce leur influence et leur pouvoir dans la société. Ici, la sorcellerie légère peut être considérée comme une dénonciation d'un conflit intergénérationnel entre jeunes gens et personnes âgées, caractérisé par des sentiments de frustrations et d'angoisse des vieux devant la fatalité de la vieillesse et l'incertitude de l'existence, de plus en plus évidente avec l'âge qui avance. Dans un système d'âge égalitaire dans ses principes, comme celui des Bassari, ce sont généralement les jeunes qui accusent les membres des échelons d'âge plus âgées, peut-être parce que ces dernières sont physiquement faibles et dépendants pour cette raison du travail des plus jeunes. Simmons (1971 : 153), à propos des Badyaranké met en évidence une dynamique semblable entre générations. À

travers un diagramme, il montre comment la fréquence des victimes et des accusés de sorcellerie change selon l'âge. Les victimes sont des enfants dans la majorité des cas, en revanche les sorciers sont surtout des personnes âgées. Simmons montre aussi comment les dénonciations partent des adultes situés entre les enfants qui sont au début de la vie et les personnes âgées qui sont à la fin de la vie. Selon les conventions sociales bassari, l'adulte doit être le responsable matériel de deux autres catégories d'individus : les enfants et les vieillards. Ce surplus de responsabilité accroît peut-être les tensions intérieures de cette catégorie d'individus, qui utilisent la sorcellerie pour se libérer des pressions de la communauté et se défendre.

Le second aspect tient, lui, en ce que les vieilles femmes qui « pratiquent » la sorcellerie légère agissent la nuit. Pendant « le temps de la nuit » (Kroch 1980), les actions des esprits et des vieilles femmes peuvent être immorales. Ce qui n'est pas possible avec la lumière du jour se réalise pendant la nuit. La sorcellerie peut donc être vue comme s'opposant à l'ordre social, une sorte de renversement et de négation de la moralité et des relations sociales normales. Zempléni (2005 : 181), en se référant à la sorcellerie chez les Moundang du Tchad, parle de la société des sorciers comme d'un double nocturne de la société officielle. Faire partie du double nocturne de la société officielle, ou du « temps de la nuit », signifie établir un contact avec l'invisible qui alimente un engrenage interminable de dettes qui lient les individus au double nocturne de la société officielle. Par cet enchaînement de dettes et de dons, la sorcellerie donne du pouvoir à l'individu (dans ce cas, elle augmente la vitalité des vieilles femmes), mais en même temps rend les individus extrêmement vulnérables et dépendants de l'invisible. Tout cela renvoie au principe implicite déjà mentionné selon lequel ce qu'on perd d'un côté, on le gagne de l'autre.

La sorcellerie légère est extrêmement dangereuse et peut causer la mort de la sorcière, car les victimes des embuscades nocturnes peuvent nuire aux sorciers jusqu'à causer leur mort. On peut dire que ces victimes décident du destin des sorciers. Le terme local qui se réfère à ce type de sorcier est *abandy*, et signifie une entité qui lance le mauvais œil par son regard, qui exerce une influence par le seul usage de ses yeux. Les expressions locales *o-bandyol bon haf-avac*, c'est-à-dire " ce sorcier est léger ", ou *o-bandyol atib-éna*, c'est-à-dire " ce sorcier n'est pas lourd ", sont souvent utilisées pour ce type de sorcier. Il est paradoxal de définir cette sorcellerie comme légère car elle est extrêmement dangereuse pour ceux qui la pratiquent. Selon les Bassari, l'*abandy* est dans une position de danger car elle peut être tuée par ses victimes de deux manières : heurtée par une pierre jetée par la victime le jour même de l'embuscade et si, le lendemain de l'embuscade, aucune des victimes ne va la saluer. Ces

deux comportements causeront la maladie puis la mort de la vieille femme qui « s'amuse » la nuit à faire peur aux jeunes. Cependant, souvent les jeunes vont volontairement saluer les vieilles suspectées d'être des *abandy*, en manifestant aussi leur grande tolérance vis-à-vis des transgressions des vieux, toujours considérés comme détenteurs de sagesse et de vérité. C'est ainsi qu'apparaît une certaine ambivalence du rôle des vieux, car avec l'âge leur pouvoir spirituel augmente, mais aussi leur possibilité d'en faire mauvais usage.

La « haute » sorcellerie

La sorcellerie dont j'ai parlé jusqu'à présent caractérise les personnes « ordinaires », et elle s'oppose à ce que les Bassari désignent comme "haute sorcellerie", qui caractérise le monde masculin. Il n'existe pas de terme local spécifique pour ce type de sorcellerie mais ceux qui en parlent se servent, pour la désigner, de gestes évoquant ce qui est grand, haut, en opposition à la sorcellerie pratiquée par les gens ordinaires désignée comme quelque chose de bas et de léger. La sorcellerie dont les protagonistes sont les hommes ne peut être utilisée par n'importe qui. Elle est exclusivement à l'usage des individus qui ont des charges importantes dans la société, tels le chef du village, les guérisseurs et les vieux ayant un rôle moral important dans la communauté. Leur pouvoir d'action se base sur des aspects paradoxaux et ambigus, admis et reconnus explicitement par toute la collectivité. Il se remarque surtout en analysant la personnalité du chef, caractérisée par la cohabitation de l'ordre et du désordre.

Le chef est le représentant de l'ordre et des règles qui doivent être respectés à l'intérieur de la société. Son rôle est surtout celui de porte-parole et de représentant des différents groupes qui composent la structure sociale bassari. Son rôle principal consiste à concilier et à rendre publiques les décisions prises par les différents échelons d'âge. Son pouvoir décisionnel est relatif et dépend des décisions de la collectivité. Mais son habileté à gérer les problèmes communautaires, et sa sensibilité à percevoir le moment précis pour l'exécution des décisions prises par le groupe, sont fondamentales pour la conservation de l'ordre et de l'harmonie sociale.

Le fait de rendre publiques les décisions et les solutions importantes et d'agir d'une manière responsable et exemplaire donnent à ce personnage du pouvoir dans le monde visible. Mais, simultanément, il le rend extrêmement vulnérable dans le monde invisible. À cause de

cette fragilité, la société reconnaît qu'il a besoin d'un support invisible pour défendre la communauté contre les attaques invisibles des forces et des individus mauvais, qui essayent de nuire à l'équilibre social. Pour ce motif, l'âme d'un bon chef doit être capable de voyager la nuit comme celle des sorciers et de protéger le village des attaques invisibles. Pour épargner son peuple, le chef ne doit pas courir de risque, et dans l'intérêt de tout le monde il doit être capable de mêler le pouvoir politique au pouvoir spirituel.

L'habileté de ce personnage à gérer le social se réalise grâce à l'implication de ses parents matrilineaires, lesquels soldent avec une âme la dette du chef. Il existe une congrégation particulière de sorciers à qui l'âme d'un parent matrilineaire du chef est offerte en échange du support invisible, indispensable à tous les chefs de village pour protéger efficacement la communauté. Quand un individu devient chef d'un village, les gens focalisent leur attention sur les décès de ses parents. On attribue volontiers le décès de mort brutale d'un parent matrilineaire de ce chef à sa dette d'âme qu'il doit solder aux sorciers. On dit que telle personne est morte prématurément pour permettre au chef d'avoir un support invisible qui lui permet de bien gérer et bien défendre la communauté.

On comprend, ainsi, comment le pouvoir ambigu du chef de village met paradoxalement en évidence sa fragilité : il est pris dans un équilibre instable, entre l'ordre et le désordre, le visible et l'invisible, les privilèges et les non-privilèges qui pénalisent indirectement ses parents matrilineaires, en les privant d'un membre de la famille dont l'âme est sacrifiée aux sorciers. La place des parents matrilineaires est ici importante, étant donné que la victime de l'attaque est un parent matrilineaire du sorcier qui a des caractéristiques spécifiques : c'est généralement un neveu matrilineaire du chef, fils d'une de ses sœurs, qui doit être jeune et en bonne santé. L'âme sacrifiée de la victime augmente la puissance spirituelle du chef en lui permettant de bien protéger la communauté, comme dans la sorcellerie légère où les vieilles femmes *abandy* augmentent leur pouvoir et leur influence dans la société en absorbant la force vitale des enfants qu'elles effrayent durant les embuscades nocturnes.

Les Bassari considèrent que les « sorciers ordinaires » sont les agents des forces négatives et qu'ils représentent un énorme danger pour le groupe, car ils utilisent l'invisible pour un intérêt individuel et non social comme le fait le chef. Ces « simples sorciers », en se comportant égoïstement, représentent un péril pour l'équilibre et l'ordre social basés sur une idéologie égalitaire communautaire. Le fait de justifier et de considérer comme compréhensible la sorcellerie du chef, son utilisation sociale du pouvoir invisible, détermine une reconnaissance et une acceptation sociales de la coexistence de l'ordre et du désordre, du

positif et du négatif dans les prérogatives du chef, et ceci bien sûr à condition qu'il agisse dans l'intérêt collectif et pour le bien commun. Autrement dit, la sorcellerie est généralement considérée comme mauvaise par les Bassari, mais si elle est utilisée à bon escient, pour le groupe et non contre des individus, elle est admise. Cette observation sur la « bonne » et la « mauvaise » sorcellerie est assez commune en Afrique et elle évoque ce qu'Adler (2006 : 11) constate à propos du paradoxe de certaines figures, comme les rois et les chefs, qui incluent en eux leur contraire : *« détenteur de la puissance légitime, [le chef] est augmenté d'un attribut qui a priori est non légitime mais qui est censé lui conférer une surpuissance. »*

3.5- Ordre et désordre : une coexistence indispensable pour l'équilibre social

Si l'on considère les victimes de sorcellerie, il apparaît d'emblée que dans cette société la sorcellerie favorise l'ordre et une logique égalitaire pénalisant l'individu qui s'éloigne des croyances et des valeurs partagées par la communauté. Celui qui se différencie et agit d'une manière non conforme aux conventions sociales est implicitement poussé par la société à s'excuser et à se justifier constamment devant la collectivité, ce qui alimente indirectement en lui des sentiments d'aliénation et d'exclusion par rapport au groupe. Cette pression sociale cause des tensions et de l'anxiété chez l'individu qui tente de se distinguer du reste du groupe.

La conception bassari de la vie basée sur la gestion communautaire du pouvoir et sur l'égalité des membres qui la composent, admet l'idéologie de l'individu, mais toujours en relation avec son groupe d'appartenance (qui est généralement son échelon d'âge), en décourageant l'autonomie et les changements individuels. Quand la cohésion et l'uniformité du groupe entrent en conflit avec un individu trop individualiste, l'équilibre social risque une crise et le groupe fait tout pour l'éviter en mobilisant l'attention de toute la communauté qui cherche à comprendre indirectement pourquoi les écarts d'un individu causent du désordre à la structure sociale.

Le comportement d'un individu, qui s'éloigne de la condition sociale commune, pourrait être perçu par la communauté comme une tentative de domination qui se ferait au détriment du groupe. La collectivité essaye de rétablir l'ordre à travers des avertissements et des sanctions qui tentent de « rephagocyter » l'individu pour qu'il réintègre le groupe. En

pays bassari, ces sanctions et ces avertissements utilisent deux canaux principaux pour reprendre indirectement les déviants : la sorcellerie, qui se sert de l'invisible, et les masques, définis par les femmes comme étant des « esprits visibles ».

Les masques jouent un rôle important de contrôle social, et leurs avertissements ont un caractère exemplaire : ils sont destinés à interpeller au vu et au su de tous, les individus qui dérangent l'ordre social et l'équilibre structural. Gessain (2006 : 223) a bien montré comment, dans la société bassari, la notion de recherche d'équilibre est au centre des institutions sociales, le rapport entre les femmes et les masques en étant l'exemple le plus achevé : les associations de ces deux entités sont effectivement indispensables à l'équilibre et au bien être du groupe. À ce propos, on pourrait remarquer que les associations entre les femmes et les masques qui dansent ensemble s'expliqueraient, dans le cas des jeunes filles et des masques *lener*, par un lien avec la fécondité promise, et dans le cas des femmes ménopausées et des masques *lukweta* avec la fécondité obtenue.

Comme je l'ai indiqué précédemment, les femmes et les masques sont responsables de nombreuses cérémonies qui ont pour but de conserver l'équilibre structural et de protéger l'ordre du groupe. Les masques, en contrôlant les individus et en s'opposant à tout ce qui pourrait causer du désordre dans le groupe, peuvent ainsi être considérés comme les garants visibles de l'harmonie et de l'équilibre social. Cette tentative des masques de gérer l'harmonie communautaire, se rapproche de la tentative de la sorcellerie de gérer de manière invisible l'ordre social. C'est ainsi que les masques et la sorcellerie agissent de deux manières différentes pour le bien être de la communauté : les uns (les masques) se montrent pour agir, les autres (les sorciers) agissent en cachette. Dans les deux cas, les femmes ont un rôle important : d'une part, elles permettent l'existence du monde des masques et d'autre part, dans la majorité des cas, elles sont les responsables de la sorcellerie.

Les croyances liées à la sorcellerie bassari peuvent être considérées comme des « mécanismes adaptatifs de régressions »¹⁰⁵ au service du groupe. Et l'on peut dire des individus qui avouent être des sorciers, qu'ils permettent au groupe d'affirmer que la cause du désordre a été trouvée. La sorcellerie bassari agit en faveur du versant conservateur du système politique et social, basé sur une tension de fond entre une idéologie égalisatrice collective et une pratique d'inégalité individuelle, pour qui l'autonomie et l'indépendance des individus est dangereuse pour le groupe. Nous sommes comme en présence d'une valorisation

¹⁰⁵ Expression utilisée par Henry Murphy (1995 : 131) dans son article sur la dépression et la sorcellerie dans les sociétés traditionnelles.

d'un « individu non individualiste » qui bloque l'émergence de l'autonomie individuelle et décourage les procès de réalisation personnelle qui favorisent l'individu comme un acteur détaché de ses appartenances communautaires¹⁰⁶. Si l'on suit ce schéma anti-individualiste, on se rend compte que l'individu se trouve dans un rapport permanent de dépendance indirecte à son entourage communautaire qui détermine un climat virtuel de tensions réprimées et latentes. Ces tensions provoquent à l'individu des angoisses alimentées par les pressions du groupe qui peuvent se transformer en accusations de sorcellerie quand l'harmonie communautaire se sent menacé par « l'individu trop individualiste ».

La société bassari ne prévoit pas de représailles sévères contre les sorciers et elle exerce indirectement des pressions qui poussent les gens à avouer plutôt qu'à revendiquer l'innocence. Souvent, une confession est plus efficace qu'une proclamation d'innocence. Dans la majorité des cas les dénonciations de sorcellerie sont acceptées sans trop d'objections, car accuser quelqu'un de sorcellerie signifie rendre public le fait que cette personne a des pouvoirs extraordinaires. Cela peut être exploité par certains pour augmenter leur visibilité dans la société, et ainsi revendiquer un respect particulier. Il est intéressant de remarquer comment le fait d'admettre publiquement d'être un sorcier permet la réintégration, le retour de l'individu à l'intérieur de la structure et de l'ordre social. Cette réconciliation joue, en effet, en faveur du sorcier : après son aveu, tout le monde sait qu'il est puissant, aussi peut-il jouir d'un respect plus grand que celui dont il bénéficiait auparavant. Finalement, la société bassari se montre donc extrêmement malléable et souple avec le désordre créé par la sorcellerie, car elle prévoit l'existence du désordre et celle de l'ordre, le tout en fonction d'un équilibre général communautaire. Cette situation renvoie au « *paradoxe de la sorcellerie* » dont fait mention Beneduce (2010 : 189) en citant Eric de Rosny (1981 : 392) : « laquelle bien qu'elle peut être responsable de troubles négatifs, elle peut devenir complice de l'ordre public et de la paix sociale ».

En comparant les victimes et les gens accusés de sorcellerie, on se rend tout de suite compte du paradoxe et des qualités qu'ils partagent. Les sorciers n'attaquent pas les personnes par hasard, leurs victimes ont généralement des caractéristiques spécifiques, qui les distinguent des autres individus. L'autonomie économique des victimes potentielles de sorcellerie et leur désintéressement vis-à-vis de la gestion collective du pouvoir, sont souvent utilisés par les Bassari comme motivation et justification des attaques de sorcellerie. Il est très fréquent que les victimes, tout comme les sujets accusés de sorcellerie, soient des personnes

¹⁰⁶ Pour ce qui concerne les processus d'individualisation en Afrique, voir Alain Marie (1997).

jugés trop individualistes et anticonformistes qui, en critiquant les conventions sociales, cherchent à s'imposer comme individus en dehors des liens communautaires. Ainsi, les sorciers et leurs victimes ont-ils souvent le même comportement et sont-ils décrits avec les mêmes adjectifs.

Les victimes et les accusés sont toujours liés par des liens de parenté. Selon l'idéologie commune, l'action maléfique se développe à partir des sentiments de jalousie de l'entourage social le plus proche. Plus les liens entre victimes et accusés sont proches, plus les attaques sont jugées dangereuses et difficiles à prévenir. Comme l'indique Peter Geschiere (1995) dans son ouvrage sur la sorcellerie et la politique en Afrique, on peut avancer qu'en pays bassari la sorcellerie représente la partie obscure de la parenté et la prise de conscience que des sentiments de jalousie et d'agression existent aussi entre les membres de la famille, où ne devraient exister que confiance et solidarité. Cet auteur insiste sur la manière dont les nouvelles formes de pouvoirs et de richesse liés à la modernisation menacent la solidarité familiale et communautaire, en alimentant de forts sentiments de jalousie qui s'expriment par des attaques de sorcellerie entre parents.

La sorcellerie bassari, qui repousse la nouveauté, a de plus en plus tendance à être utilisée comme une arme contre le nouveau type de bien-être caractérisant notamment les immigrés établis en ville, dont on souhaiterait qu'ils partagent leur richesse accumulée loin du village avec les parents restés au village et avec toute la communauté. À ce sujet, on retrouve ce que soulevait Jean-François Bayart (1989), faisant état de la sorcellerie comme d'une manière populaire d'action politique qui pousse les nouvelles élites africaines à respecter les obligations de co-distribution avec le groupe d'appartenance.

Dans le contexte bassari, la sorcellerie intervient dans les « affaires des immigrés ». L'idée qu'un immigré peut oublier sa famille, interrompre les rapports qui le lient au groupe d'appartenance, représente un risque auquel la sorcellerie cherche à trouver un remède à sa façon. La condition de l'immigré bassari est extrêmement délicate, car malgré la distance géographique entre le village d'origine et sa nouvelle résidence, il doit constamment rendre compte de sa nouvelle situation à sa parentèle, surtout matrilineaire, en cherchant à la faire participer à sa vie loin du village. En même temps, il doit montrer beaucoup d'attention envers les forces occultes de l'invisible qui pourraient être utilisées contre lui par quelques parents jaloux de sa condition, ou pour le punir d'un comportement d'indifférence ou de négligence. De ce point de vue, la sorcellerie pourrait être considérée comme un moyen de renforcer les rapports de parenté des individus immigrés, en dehors de la réalité ordinaire de la communauté. J'ai pu constater une certaine préoccupation des immigrés bassari qui vivent

en ville¹⁰⁷, liée au fait de décevoir leur communauté, après avoir mobilisé les efforts des parents pour leur réussite sociale. Ces sentiments d'inquiétude envers le groupe, alimentés par la peur d'avoir négligé les devoirs communautaires, tourmentent l'immigré et se font de plus en plus forts chaque fois qu'il décide de retourner chez ses parents. Le retour au village est toujours anticipé par une longue préparation psychologique personnelle dans laquelle les puissances invisibles sont largement sollicitées. Les lavages thérapeutiques à base de plantes médicinales, les amulettes protectrices et les sacrifices aux parents défunts aident l'immigré à se protéger et à se préparer psychologiquement et physiquement au retour au village.

Les comportements des immigrants témoignent ainsi de la marque indélébile que la culture bassari impose à ses membres, lesquels n'interrompent jamais définitivement les rapports et les liens avec le village d'origine. Dans tout cela, la peur de la sorcellerie a un rôle important car elle encourage la conservation de ces liens. En parlant avec les immigrants bassari, ne résidant plus au village, on se rend compte qu'ils sont, dans la majorité des cas, préoccupés surtout des attaques de sorcellerie contre leurs enfants qui ont grandi en ville, et qui ne connaissent pas suffisamment les règles et les habitudes à la base de l'équilibre villageois. Le degré de peur par rapport à la sorcellerie, à laquelle leurs enfants pourraient être liés, fait intervenir deux variables : 1) la façon dont les enfants sont perçus comme bassari par la communauté, laquelle dépend de leur participation aux cérémonies et aux rites de passage les plus importants ; 2) l'origine de leur mère, car si elle est bassari la situation est plus délicate : selon les lois matrilineaires, les enfants appartiennent au matrilineage, qui normalement est le terrain privilégié de la sorcellerie.

De fait, les croyances bassari sont le résultat de la coexistence de différents attributs, souvent en opposition entre eux mais indispensables pour l'existence de l'équilibre qui régit la société. L'ambiguïté, le paradoxe, la coexistence de l'ordre et du désordre, le pouvoir visible des masques et le pouvoir invisible de la sorcellerie, l'interconnexion entre le monde des esprits et le monde des humains sont les agents qui constituent cet équilibre communautaire. Un équilibre qu'on pourrait définir comme dynamique, qui se modifie en fonction des acteurs qui y sont impliqués. Par exemple, l'interconnexion entre le monde des esprits et le monde des humains tient compte du sexe des individus impliqués : un homme est en relation avec les esprits de manière différente qu'une femme, et cela s'observe très bien avec les masques et avec la sorcellerie. Lorsqu'il s'agit des masques, en effet, les femmes doivent faire face à des secrets de Polichinelle. Lorsqu'il s'agit de sorcellerie, les hommes doivent faire face à l'affinité étroite qu'ont les femmes avec les pouvoirs invisibles de la

¹⁰⁷ Notamment à Dakar, Tambacounda et Kédougou.

sorcellerie, affinité qui alimente la perception de la femme bassari comme étant quelqu'un de mystérieux et d'ambigu, capable de faire face à la prédominance des hommes dans la conduite de la société. Tout est lié et indispensable, au point que la sorcellerie trouve toute sa place dans les mécanismes de cet équilibre dynamique qui régit la société bassari.

Chapitre 4

Le rôle des femmes pendant l'initiation masculine à Ethiolo

Dans ce chapitre je décrirai les différentes étapes de l'initiation masculine bassari, en analysant le rôle des femmes et leurs comportements vis-à-vis des hommes. Je tenterai de comprendre en quelle manière le monde féminin est à la fois exclu et nécessairement impliqué dans ce rituel qui permet « la fabrication des hommes ». Pour faciliter la compréhension de cette question et pour la description pratique des événements, je vais faire référence à mon séjour sur le terrain en 2012, à l'occasion des rites et des cérémonies qui ont eu lieu au cours de la phase initiale de l'initiation masculine. L'initiation masculine a également fait l'objet d'un beau travail mené, sous un autre angle dans un village bassari de Guinée, par Laurent Gabail¹⁰⁸.

L'initiation masculine se fait en une période définie dans le temps et elle engage les initiants pour environ un an, à la différence de l'initiation féminine qui se déroule sur le long terme. Autrement dit, il n'existe pas un véritable rituel d'initiation féminine mais des rites qui engagent les femmes tout au long de leur existence, comme protagonistes de danses et de cérémonies qu'elles doivent obligatoirement effectuer en s'associant aux masques. Comme je l'ai précédemment expliqué dans les chapitres 2 et 3 les différents regroupements d'âges féminins, en fonction de l'échelon d'âge d'appartenance, ont des tâches et des rites à accomplir. C'est l'ensemble de ces tâches et de ces rites, que chaque femme doit exécuter avec ses camarades d'échelon d'âge qui constitue cette initiation qu'on pourrait définir en devenir. Cependant le rituel *dyanilémo*, qui a lieu lorsque les femmes appartiennent à l'échelon d'âge des *od-ébatya* est défini par les hommes comme l'initiation des femmes (voir chapitre 2 l'échelon d'âge féminin des *od-ébatya*).

« Tout ce qui a trait aux règles, à la grossesse et à l'accouchement est en effet considéré comme l'usyl des femmes ; c'est ce qui, chez elles, est mystérieux, ce dont elles font mystère,

¹⁰⁸ Gabail Laurent, 2012, *Morphologie sociale, initiation et danse dans un groupe de village bassari (République de Guinée)*, École Doctoral 395, Université Paris Ouest-Nanterre.

et dont les hommes sont tenus rigoureusement à l'écart. Enfantés une première fois par le mystère des femmes, les jeunes garçons sont, plus tard, séparés du monde féminin pour être tués et ressuscités rituellement par l'usyl des hommes dont ils devront désormais assumer les devoirs » (Smith 1984 : 18). La "ressuscitation" rituelle, dont fait mention Smith dans ce propos sur l'initiation masculine chez les Bedik, évoque ce qui a lieu chez les Bassari à travers la séparation des initiés du monde féminin et leur ingestion symbolique par le caméléon, considéré comme le père des hommes initiés. Ce dernier, durant une phase secrète de l'initiation, avale les initiants et en suite il les vomit comme hommes adultes nouveau-nés. J'approfondirai cette question plus loin.

L'initiation est un rituel collectif et obligatoire pour tous les garçons bassari, lesquels doivent être initiés pour être considérés hommes et pour obtenir le statut d'adultes à part entière. Ce rituel est le plus important dans la vie d'un homme, il marque une séparation entre le monde masculin et le monde féminin en modifiant complètement le statut des jeunes garçons. On assiste à une représentation symbolique qui met en jeu deux processus indissociables : « naissance-mort » et « mort-naissance ». Ces dualités permettent la séparation des initiants du monde de l'enfance et du monde féminin, à travers la mort symbolique de leur « esprit enfant » et la naissance symbolique de leur « esprit adulte ». Il en sera question plus loin.

Au cours de l'année initiatique, les initiants font face à un véritable processus de métamorphose qui dure plusieurs mois et qui les engage dans différentes étapes d'apprentissage. Celles-ci alternent des phases secrètes à des phases publiques durant lesquelles « ils apprennent » à être des hommes adultes responsables. Une fois conclue la période initiatique, les « nouveaux hommes » acquièrent des droits qu'ils n'avaient pas avant : le droit de se marier, le droit d'aller à la chasse, le droit de cultiver un champ, le droit de participer à la direction des affaires du village et le droit de prêter leurs corps aux esprits de la brousse.

Les femmes sont intentionnellement exclues par les hommes des « affaires de l'initiation », comme le disent les hommes Bassari qui parlent français mais leur présence et leur participation au rituel comme « actrices passives » et comme spectatrices est fondamentale. La métamorphose des jeunes initiants et leur séparation du monde féminin n'est pas une négation du principe féminin mais une reconnaissance de la part des hommes du fait que : « ils ont besoin des femmes pour être des hommes », comme me l'a dit un homme âgé avec qui j'ai longuement conversé durant mon dernier séjour à Ethiolo (en janvier 2016). La plupart des attitudes et des comportements enseignés aux novices durant la période

initiatique s'explicitent et se manifestent en présence des femmes. Ce sont de véritables mises en scène des hommes face aux femmes.

Les Bassari utilisent le terme *nitch* pour désigner l'initiation masculine. Ce terme dérive du verbe *anitch* qui signifie " faire sortir ", en référence à la phase lors de laquelle le caméléon vomit les adultes nouveaux-nés.

Rappelons que tous les jeunes garçons qui s'appêtent à être initiés doivent être circoncis. La circoncision a lieu quand ces derniers ont environ 8/9 ans et qu'ils appartiennent au groupement d'âge masculin des *odingta*. Cet évènement n'est pas ritualisé¹⁰⁹, il a lieu individuellement ou par groupe de deux ou trois enfants, comme l'explique bien Gabail (2012 : 114) : « *La circoncision est [...] la première opération rituelle sexuée qui distingue filles et garçons. [...] Elle contient déjà, en mode mineur quelques-uns des thèmes de l'initiation masculine : insistance sur l'initiative personnelle du candidat, dépendance vis-à-vis des aînés de même sexe, regroupement par cohorte, résistance à la douleur et distinction des sexes* ».

4.1- La bière de sorgho comme signifiant de la transformation des hommes

La bière a une importance sociale fondamentale pour les Bassari et sa préparation est l'opération culinaire la plus longue et la plus élaborée. Le terme local *ngody*, qui signifie " liquide " dans le sens de mouillé, est utilisé pour désigner cette boisson, cependant le même terme désigne aussi les autres boissons fermentées.

Le sorgho (*degaf* en bassari), utilisé pour la fabrication de la bière, est une variété de mil qui peut être blanc ou rougeâtre (*sorghum bicolor*, Ferry 2009 : 74). L'apport nutritif de cette boisson est important pour le régime alimentaire de cette population, comme l'indiquent bien de Lestrangé (1981) et Gessain (1987 : 641) : « *les Bassari dont la ration calorique est largement couverte, trouvent dans la bière de sorgho une grande quantité de vitamine B1 et B2, leur évitant le déficit important dont souffrent fréquemment les populations dont la nourriture repose essentiellement sur les céréales, légumineuses et tubercules.* »

¹⁰⁹ Cf. chapitre 2, regroupement d'âge masculin des *odingta*.

La bière de sorgho n'est jamais vendue, sa consommation est toujours cérémonielle et communautaire, contrairement aux autres boissons alcooliques : hydromel et vin de palme qui sont commercialisés, et qui peuvent être consommées à tout moment pour le plaisir de boire.

Cette boisson facilite la cohésion au niveau de la famille, de la lignée, du groupe de travail, du village et de la fédération de villages. (Gessain 1987 : 646). Pour produire de grandes quantités de bière, l'ensemble de la communauté se mobilise et participe collectivement aux différents travaux de fabrication de cette boisson. Il n'existe pas de cérémonies ou de rites sans bière, et vice-versa la bière de sorgho est toujours consommée en occasion d'une cérémonie ou d'un rite. Comme l'explique bien Éric Jolly (2004 : 261-262) dans son ouvrage sur la bière de mil et la société Dogon, la consommation de bière chez les Dogon apparaît comme l'un des principaux marqueurs temporels de la vie sociale : « *Signe de loisir, point culminant des rituels ou acte de validation de la vie individuelle ou collective, la consommation de bière rythme la vie sociale et religieuse. Elle s'inscrit toujours dans une continuité cyclique et sert de repère ou de ponctuation aux cycles journaliers, hebdomadaires, agricoles et humains* ». Il en va de même chez les Bassari.

Source d'animation et de recueillement communautaire, la bière représente pour les habitants d'Ethiolo un important moyen d'échange entre les individus (en générale ou entre ceux membres des différents échelons d'âge), et de communication avec les esprits et avec les défunts. Je précise ci-après en quoi consiste ce moyen d'échange et de communication qui a comme médiatrice la bière de sorgho.

- La bière de sorgho médiatrice entre les individus : la bière de sorgho joue un rôle important dans le mouvement de don et de contre-don qui renforce les relations entre les individus, ou qui inaugure une nouvelle alliance entre individus. Offrir de la bière ou, vice-versa, recevoir en don de la bière, est une manière de poursuivre une relation (manifestée par l'individu ou le groupe qui offre la bière) et d'exprimer un accord (manifesté par l'individu ou le groupe qui reçoit la bière). Le rôle de don et de contre-don joué par la bière est évident dans les alliances matrimoniales, où la consommation rituelle de bière et l'échange de bidon de bière renforce les liens entre la famille de l'épouse et celle de l'époux (cf. chapitre 1 et 3).

- La bière de sorgho médiatrice entre les membres des différents groupements d'âge : la bière de sorgho constitue l'essentiel des prestations que les membres des échelons d'âge plus jeunes doivent fournir aux membres des échelons d'âge plus âgés. Le sorgho en grain et la bière de sorgho représentent les deux principales récompenses que les membres des échelons d'âge soit féminins soit masculins reçoivent pour les travaux collectifs obligatoires qu'ils

doivent accomplir pour avancer dans le système d'âge. La récompense en sorgho (en grains) est conservée et successivement transformée en bière à offrir aux membres des échelons d'âge plus âgés, à l'occasion d'une grande corvée de travail collectif. Par contre la récompense en boisson (en bière) est consommée immédiatement de manière collective et ritualisée selon les règles du système d'âge qui prévoient : que tous les membres d'un échelon d'âge ont droit à la même portion de bière et que la quantité de bière offerte aux aînés est supérieure à celle offerte aux membres des échelons d'âge plus jeunes. Pour cette raison la consommation de bière varie en fonction de l'échelon d'âge d'appartenance d'un individu : *« Si les hommes boivent plus que les femmes, les vieux boivent plus que les jeunes »* (Gessain 1987 : 642). La consommation de bière suit scrupuleusement l'ordre de naissance, et ce à quoi fait mention Jolly (2004 :383) en parlant des Dogon est applicable aux Bassari : *« L'ordre de consommation de la bière est l'expression la plus visible des rapports de préséance fondés sur l'ainesse ou la séniorité : les hommes les plus âgés boivent toujours les premiers, en étant servis par les jeunes ou par les cadets de leur propre groupe. »*

À cet égard la bière constitue non seulement l'essentiel des prestations des membres des échelons d'âge plus jeunes vis-à-vis des membres des échelons d'âge plus âgés mais elle garantit aussi une forte cohésion sociale entre les individus membres des différents groupements d'âge. Tout est lié et la bière de sorgho en tant que médiatrice autorise la promotion des individus dans le système d'âge bassari, en assurant le respect pour les aînés, et la cohésion sociale de toute la communauté.

- La bière de sorgho médiatrice entre les être humains et les esprits : la bière de sorgho est la boisson préférée des esprits. Les Bassari l'utilisent pour avoir une relation et pour communiquer avec tous types d'esprits : les esprits maîtres de la brousse et propriétaires de la terre cultivée et les masques désignés par les femmes comme étant des « esprits visibles » permettant la matérialisation des esprits. Les femmes et les membres des différents échelons d'âge offrent en don cette boisson aux masques lors de leurs manifestations. Par contre, tous les autres esprits la reçoivent en libation, généralement répandu sur le sol par toute personne qui demande l'aide des esprits à n'importe quel moment et pour quoi que ce soit.

Le rôle de médiation de la bière de sorgho est comparable à celui des femmes vis-à-vis des esprits. Cependant ces types de médiation agissent de manière opposée : d'une part les femmes facilitent les relations esprits-êtres humains en aidant la canalisation de la force des esprits dans le quotidien des êtres humains (comme je l'explique dans le chapitre 3), vice-versa, la bière de sorgho facilite les relations êtres humains-esprits en aidant la diffusion des demandes des êtres humains à l'égard des esprits. Lesquels, aimant beaucoup la bière, prêtent

attention aux êtres humains en échange de cette boisson. De ces relations (esprits-êtres humains et êtres-humains-esprits), les êtres humains tirent un privilège plus grand que celui qu'en tirent les esprits. Les êtres humains ont un double avantage, étant donné qu'avec la médiation des femmes ils profitent de la force spirituelle des esprits, et avec la médiation de la bière ils obtiennent leur attention à l'égard de leurs demandes. Par contre, on pourrait dire que les esprits contentent uniquement leur gourmandise à l'égard de la bière de sorgho (leur boisson préférée).

- La bière de sorgho médiatrice entre les être humains et les défunts. Cette boisson est par excellence celle qui est offerte aux défunts qui habitent les différents autels que les êtres humains leur consacrent (cf. chapitre 1). Selon les croyances locales, les défunts comme les esprits aiment bien cette boisson et les êtres humains obtiennent également leur attention à travers des libations de bière de sorgho.

Les circonstances de la consommation de la bière de sorgho varient fortement selon la saison : en hivernage on la consomme surtout durant les corvées de travail collectif et on l'utilise comme récompense aux travailleurs et aux masques qui animent ces corvées. Par contre en saison sèche, sa consommation est plutôt liée aux cérémonies et aux danses des différents échelons d'âge. Ce qui demeure identique durant toute l'année est la consommation de la bière liée aux sacrifices, étant donné que les sacrifices aux esprits ou aux défunts peuvent avoir lieu tout au long de l'année.

Les femmes sont les responsables de sa préparation, elles s'occupent méticuleusement des différentes étapes de sa fabrication. Un véritable travail qui les occupe quotidiennement pour une dizaine de jours. Aux hommes revient la responsabilité de la fermentation, l'unique étape qu'ils contrôlent.

Le procès de fabrication de la bière de sorgho est très complexe, il exige une technique élaboré qui suit des règles précises. Comme le dit bien Jolly (2004 : 173) : « *les différents travaux de confection d'une bière rituelle sont eux-mêmes des rites à part entière, soumis à des règles particulières.* » À ce titre, les différents travaux de confection de la bière (à travers les phases de maltage, de brassage et de fermentation) peuvent être le fil conducteur de certains rituels bassari, comme par exemple l'initiation masculine, caractérisé par des phases de séparation, de marge et d'agrégation¹¹⁰, qui rappellent le processus de confection de cette boisson. Le sorgho et les initiants bassari peuvent être associés aux mêmes opérations de

¹¹⁰ Cf. Arnold Van Gennep (1981).

transformation et de maturation, qui rendent possible d'une part la fabrication de la bière de sorgho et de l'autre part la « fabrication des hommes » bassari.

Dans de nombreuses sociétés de l'Afrique de l'ouest, la transformation de la bière est souvent associée aux principes de transformation rituels, qu'il s'agisse de l'initiation (cf. Jolly 2004) ou du deuil, comme le mentionne Michèle Fiéloux (1994 : 160-161) à propos du rituel de construction de l'ancêtre chez les Lobi du Burkina Faso : *« Les états successifs : graine germée, graine écrasée, bière de mil non fermentée et fermentée, résidus de la première et de la seconde cuisson, correspondent à autant d'étapes de la construction de l'ancêtre et dans un mouvement concomitant, à celles de la levée du deuil. L'ensemble de ces transformations constitue la cérémonie dans son unité de temps. Alors que la germination amorce la première étape de la levée de deuil, la consommation collective de la bière de mil du défunt, [...], ultime moment de convivialité, signifie la séparation définitive des mondes, celui des vivants et celui des morts, et l'achèvement du rituel. »* Également Guy Le Moal (1991 : 16-17) en parlant du deuil chez les Bobo du Burkina Faso, fait allusion à la préparation de la bière de mil en la qualifiant comme : *« liquide oblatif à caractère sacré inséparable des actes rituels qui vont se dérouler »*.

À Ethiolo la bière de sorgho peut être considérée comme signifiant de la transformation des hommes. Pour la description des différentes étapes de la fabrication de la bière de sorgho, je fais référence à ce que j'ai pu observer sur le terrain et je reprends l'article de Gessain (1987) qui décrit très bien les différentes étapes de la fabrication de la bière de sorgho, lesquels sont restées analogues dans le temps.

La fabrication de la bière de sorgho bassari peut être décomposée en trois étapes, caractérisées par différents procédés de travail du sorgho : le maltage, le brassage et enfin la fermentation. Les mêmes étapes sont distinguées par Jolly (2004 : 47) chez les Dogon, cependant, chez les Bassari, les techniques de travail du sorgho sont différentes.

Le maltage : procès de transformation des grains en malt à travers une germination contrôlée. Ce processus initial de la fabrication de la bière de sorgho, peut être comparé à la phase initiale de la « fabrication des hommes », qui prévoit une préparation des jeunes garçons à l'initiation, une sélection et une séparation de leur vie quotidienne (je reprends cette comparaison plus en détail dans les sections qui suivent, consacrées à l'analyse et à la description des différentes phases de l'initiation masculine).

- Premier jour : le sorgho mesuré dans un van (*ekeda*) ou dans un panier de bambou (*andeb*) est mis à tremper dans un gros canari (*anewa*), qui assume la fonction de récipient pour mélanger le sorgho avec l'eau. Cette phase initiale de la préparation est définie avec le terme *ekody* qui signifie " mouiller " et elle a le but d'humidifier le sorgho.
- Deuxième jour : le sorgho et l'eau sont versés dans un panier de feuilles de rônier (*Ikandye*) ou dans une passoire de poterie (*atasa*). Une fois que l'eau est écoulée, le sorgho est remis dans le gros canari (*anewa*). Cette phase de la préparation est définie avec le terme *etyep* qui signifie " passer à travers ", et elle a pour but d'éliminer l'eau.
- Troisième jour : le sorgho est étalé dans le fond du panier de feuilles de rônier (*Ikandye*) ou dans une passoire de poterie (*atasa*), et ensuite il est recouvert de paille ou de feuille de badamier sénégalais (*Terminalia macroptera* cf. Ferry 2009 : 57), pour qu'il reste frais. Cette phase de la préparation est définie avec le terme *benyata* qui signifie " étaler ".
- Quatrième, cinquième, sixième jours : le sorgho est chaque jour aspergé d'eau à la main, pour qu'il reste humide : les germes apparaissent et grandissent.

Le brassage : procès qui consiste à mélanger les différents ingrédients et obtenir le moût. Ce processus intermédiaire de la fabrication de la bière de sorgho, peut être comparé à la phase intermédiaire de la « fabrication des hommes », qui prévoit une période de marge des initiants durant laquelle ces derniers vivent une sorte de suspension de l'ordre social caractérisé par l'inversion de certaines règles comportementales (cf. les sections qui suivent).

- Septième jour : le sorgho, germé et séché, est pilé dans un mortier (*etenya*) et vanné dans un van (*ekeda*). La farine obtenue est gardée dans le panier de bambou (*andeb*) ou de feuilles de rônier (*Ikandye*). Une partie de la grosse semoule est mise de côté, elle servira à faire *enongo* (une crème dont il sera question ci-après). Cette phase de la préparation est définie par le terme *oten* qui signifie " piler "¹¹¹.
- Huitième jour : la farine obtenue le jour précédent est versée dans le gros canari (*anewa*) avec de l'eau. Tout est mélangé et laissé à décanter pour environ une heure. La

¹¹¹ La tradition veut que le pilage de la bière destinée à être offerte en sacrifice s'effectue le matin, contrairement à la bière consommée au cours des rites et des cérémonies initiatiques, dont le pilage se fait la nuit. Par contre le pilage des bières destinées à être bues lors des corvées agricoles peut se faire n'importe quand.

matière qui surnage (*ongan*) est enlevé à l'aide d'unealebasse, il est ensuite filtré et gardé dans un autre canari. L'épais dépôt (*anembetal*) qui reste au fond du gros canari, est mis à bouillir avec de l'eau dans une marmite (*atyeda*), remué avec un long bâton qui sert de mouvette (*atyanga*), et ensuite versé chaud dans le canari où à été mis ce qui surnageait (*ongan*). Ce canari est mis dans la case brasserie pour une nouvelle décantation. Cette phase de la préparation est définie avec le terme *etyed* qui signifie " bouillir ".

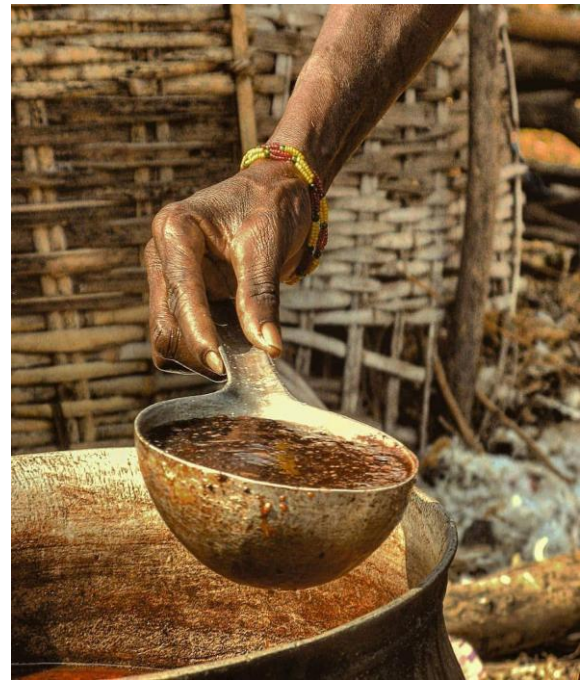
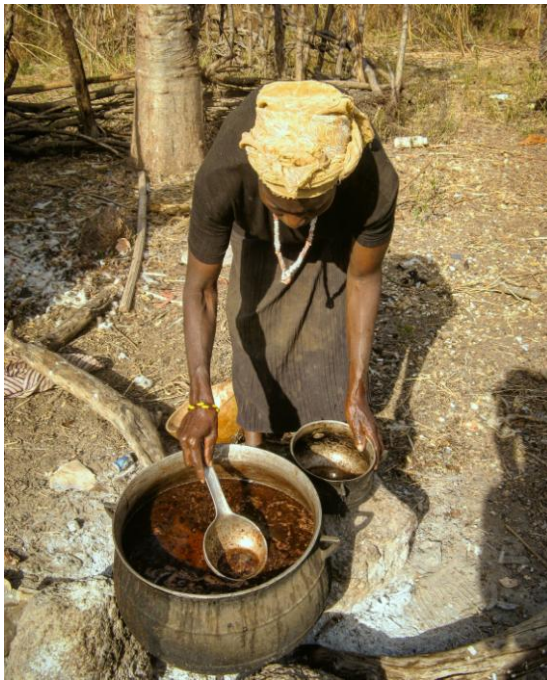


Image 28 - La marmite *atyeda* et le surnageant *ongan*

La fermentation : procès qui consiste à transformer les sucres en alcool grâce à l'introduction de levures. Ce processus final de la fabrication de la bière de sorgho, peut être comparé à la dernière phase de la « fabrication des hommes », qui correspond à une phase de renaissance des initiants et de réintégration dans la société (cf. les sections qui suivent).

- Neuvième jour : tôt le matin, avec unealebasse on prélève le surnageant (*initya*) du canari, pour le mettre dans un petit canari. Le surnageant (*initya*) est déjà considéré comme de la bière. Le dépôt (*anembetal*) qui est resté au fond du canari est remué, puis versé dans une marmite (*atyeda*) où on le fait bouillir environ une heure. Ensuite on le verse dans un filtre (*atyuf*), et le liquide rouge clair qui s'écoule en dessous, dans un récipient, est désigné avec le terme *ikar*.

À ce stade le liquide rouge clair (*ikar*) peut être mélangé avec *initya* (le surnageant), qui est entre-temps entrain de bouillir dans une marmite (*atyeda*). Ce mélange est retiré du

feu avant la reprise de l'ébullition et mis à refroidir dans le gros canari (*anewa*). Une deuxième possibilité est de faire bouillir séparément le liquide rouge clair (*ikar*) et le surnageant (*initya*) avant de les mélanger dans le gros canari (*anewa*). Le dépôt au fond du canari est désigné avec le terme *mbelefekel*. Le mélange qui est dans le gros canari (*anewa*), est versé dans un autre canari (*éda*), où il fermentera au contact du ferment *édaka* déposé sur les parois du canari.



Image 29 - Le ferment *édaka* et le filtre *atyuf* dans le canari *anewa*

Le ferment *édaka* est fait de pierres (*ékayenl*) et de morceaux de canari cassés (*oklor*) tenus ensemble par l'écorce de bambou et imbibés de bière faite précédemment. Pour l'expliquer pratiquement, chaque famille a son ferment à bière (*édaka*), qui est utilisé à chaque fabrication de bière¹¹². De cette manière le ferment imbibé garde les propriétés qui rendent possible la fermentation et pour qu'il se conserve on le met à sécher au soleil une fois qu'on a fini de s'en servir.

- Dixième jour : le ferment à bière agit environ pour une quinzaine d'heures. La bière ainsi obtenue est désignée avec le terme *mbarah* qui signifie " la rouge ", elle est versée

¹¹² Le terme *édaka* qui désigne le ferment à bière, dérive du terme *éda* qui signifie canari.

dans un canari (*atyenge*), qui sert pour conserver la bière juste avant qu'elle soit consommée¹¹³.

Les drèches (*anembetal*) restées au fond du filtre (*atyuf*) sont versés dans une bassine, on y ajoute de l'eau et on filtre peu à peu ce mélange (puisé à la calebasse dans la bassine) à travers un filtre (*eyika*), en frappant le bord avec le poing fermé. L'épais liquide recueilli dans une marmite (*apeda*) est bouilli, puis refroidi, c'est la bière *ndyik*, qui est moins forte que la bière *mbarah* (" la rouge ").

Les drèches (*anembetal*) restées dans le filtre *eyika* sont versés dans un autre filtre (*atyuf*), en ajoutant de l'eau. Le liquide recueilli est très peu fermenté, on le désigne avec le terme *ongalen*, qui signifie " la savoureuse " dont une partie sera bue telle qu'elle est, et l'autre partie utilisée pour préparer *enongo*. *Enongo* est une sorte de crème, qu'on obtient en mettant à bouillir le liquide *ongalen* avec la semoule de sorgho germé et pilé en farine (mise de côté le septième jour), à laquelle on peut ajouter du miel ou du sucre.

Un dernier sous-produit que les Bassari obtiennent durant la fabrication de la bière est désigné avec le terme *ngaf* qui signifie " non mûre ", il s'agit d'une bière non fermentée, qui n'a pas été mise dans le canari à ferment. Les Bassari ont l'habitude de mettre de côté toujours un peu de bière non fermentée (*inyenek*) pour les gens qui n'aiment pas la fermentée.

¹¹³ Voici une synthèse des noms des différents canari : *éfédya* = canari en général ; *andyva* = canari utilisé pour l'eau ; *anéwa* = canari qui sert pour mélanger la farine de sorgho avec l'eau ; *atyeda* = canari utilisé comme marmite pour faire bouillir les liquides (par exemple les ingrédients qui servent pour fabriquer la bière) ; *éda* = canari utilisé pour la fermentation de la bière ; *atyenge* = canari qui conserve la bière juste avant qu'elle soit consommée.

Figure 7 - Bières et sous-produits
(caractéristiques, consommateurs et circonstances de consommations)

Bières et sous-produits	Caractéristiques	Consommateurs	Circonstances de consommation
<u>Mbarah</u> (" la rouge ")	Bière rouge fermentée grâce au ferment édaka	- Femmes - Hommes - Esprits - Masques	- Aux corvées - Aux fêtes - Lors des rites - Lors des sacrifices - Lors des manifestations des masques
<u>Ndyik</u>	Bière moins forte que la bière <i>mbarah</i> mais plus épaisse	- Femmes - Hommes - Esprits	- En famille - Lors des sacrifices
<u>Ongalen</u> (" la savoureuse ")	Bière sucrée	- Femmes - Enfants	- En famille
<u>Ngaf</u> (" non mure ")	Bière non fermentée	- Les gens qui n'aiment pas la bière fermentée	- En famille - Aux corvées - Aux fêtes - Lors des rites
<u>Enongo</u>	Crème à base d' <i>ongalen</i> et de semoule de sorgho	- Femmes - Enfants	- En famille

4.2- « Tremper la pierre » (le début de la période initiatique)

Le village de Ethiolo exécute certaines phases de l'initiation masculine avec deux autres villages voisins : le village d'Ebarak et le village d'Enyissara. Autrement dit, les initiants de ces trois villages font une partie des épreuves initiatiques tous ensemble et l'autre partie séparément : chacun avec son groupe d'appartenance¹¹⁴. Il y a environ 20 ans, le village de M'Bon faisait partie de ce regroupement et il effectuait certaines phases de l'initiation avec ces trois villages. Je n'ai pas bien compris la raison pour laquelle ce dernier village ne fait plus partie de ce regroupement, certains me disent que c'est à cause d'une vieille discussion entre hommes, d'autres me disent que c'est à cause des histoires de sorcellerie. Étant donné que dans ce village les victimes de sorcellerie étaient et sont toujours très nombreuses, les autres villages ont décidé de se séparer de lui.

Les vieux des trois villages (Ethiolo, Ebarak, Enyissara) gèrent le calendrier initiatique en prenant toutes les décisions relatives aux dates d'exécution des rites et les décisions en ce qui concerne leur durée et la durée des épreuves que les jeunes initiants doivent accomplir pour devenir des hommes. L'initiation a lieu en moyenne chaque deux ou trois ans, lorsque les vieux estiment qu'il y a un nombre suffisant de jeunes à initier (au moins une dizaine).

La date du début de l'initiation est annoncée par la préparation et la consommation d'une bière qui est désignée avec le terme *ékayenl* qui signifie " pierre ". Le terme *ékayenl* désigne uniquement cette bière, toutes les autres bières sont désignées avec le terme générique *ngody*, qui est parfois accompagné par un autre terme spécifiant les caractéristiques de la bière ou ayant une signification symbolique. Tel est le cas de la bière *ngody-in ityibah*, " la bière du petit caméléon " au sens de fils du caméléon, comme le sont les initiants après qu'ils ont été avalés par le caméléon. J'approfondirai cette question dans la section qui suit.

L'expression *ékody ékayenl*, " tremper la pierre ", est utilisée pour annoncer le début de la préparation de cette bière, qui coïncide avec l'inauguration de la période initiatique. Étant donné que pour le processus de fermentation de la bière, les Bassari utilisent des morceaux de canari cassés (*oklor*) et des pierres (*ékayenl*), l'expression *ékody ékayenl*, " tremper la pierre ",

¹¹⁴ Différemment du rituel féminin *dyanilémo*, dont il a été question dans le chapitre 2, qui voit la participation des filles de quatre villages (Ethiolo, Enyissara, Egatch, Ebarak), qui exécutent ensemble toute les phases du rituel, l'initiation masculine prévoit des phases communes qui voient la participation de trois villages (Ethiolo, Enyissara, Ebarak), et d'autres phases effectuées singulièrement par ces trois villages.

se réfère à cette phase qui est l'unique étape prévoyant l'intervention des hommes, lesquels surveillent la fermentation de la boisson (voir plus haut)¹¹⁵.

Quand les vieux hommes disent qu'ils ont « trempé la pierre », le « temps de l'initiation » débute. Cette période initiale, qui dure environ un mois, est caractérisée par un bouleversement de certaines règles de la vie quotidienne et par un bouleversement des activités de tous les habitants du village (hommes, femmes, enfants) permis uniquement durant cette circonstance. Aucun autre évènement n'admet une altération des habitudes et des règles de la vie quotidienne de tous les habitants du village simultanément pendant la même période de temps. Normalement le changement des règles et des habitudes est dicté par le système d'âge qui prévoit des mutations qui concernent seuls certains échelons d'âge et jamais la totalité de la population du village simultanément, comme dans cette circonstance. Autrement dit, tout le monde participe à la préparation du rituel d'initiation, durant le déroulement duquel la réglementation du travail et du temps, qui est normalement dicté par le système d'âge, suit d'autres critères. Le début de la période initiatique est le seul moment où tous les habitants du village, sans exclure personne, agissent ensemble en fonction de la préparation et de l'organisation de cet évènement.

La préparation de la bière *ékayenl* a lieu à l'*ambofor* (la case commune) du village d'Ebarak, ce sont les femmes adultes qui s'en occupent mais elles n'ont pas le droit de la boire, ni de la goûter. Selon les croyances locales, cette bière nuit à la santé des femmes adulte qui investissent leur force dans la reproduction et dans l'éducation des enfants. Par contre les petites filles et les jeunes filles membres de l'échelon d'âge des *od-odug* (qui ont environ de 8/9 ans à 14/15 ans) peuvent la consommer sans aucune conséquence négative, il en va de même pour les hommes de tous les âges. Pour les femmes âgées le discours est plus complexe parce qu'elles ont le droit de la consommer, mais il est très rare de les voir boire cette bière. Il paraît que cette boisson entrave le pouvoir spirituel et thérapeutique que la société leur reconnaît, pouvoir considéré comme une transformation du pouvoir reproductif des femmes adultes. Généralement ces deux pouvoirs sont « soumis aux mêmes interdits ». Pour cette raison les femmes âgées, protagonistes (avec les masques) de certains rites de fertilité qui concernent tout le village, évitent de consommer cette bière, surtout celles qui ont eu de nombreux enfants vivants et en bonne santé.

Il faut dix jours pour fabriquer la bière. Pour cette raison, la consommation de la bière *ékayenl* a lieu dix jours après que les vieux aient annoncé le début de la période initiatique. Le

¹¹⁵ Mais durant la fabrication de la bière, l'acte de trempage de la pierre a lieu le neuvième jour de préparation, et non au début de la préparation comme indique l'expression *ékody ékayenl* dans cette circonstance.

jour de la consommation, les hommes âgés des trois villages qui participent à l'initiation se réunissent dans le village d'Ebarak (près de *l'ambofor*, où se trouve l'autel sacrificiel dédié à l'initiation masculine). En consommant la bière ils établissent quand aura lieu le combat des jeunes initiants contre les masques et ils s'accordent sur l'organisation des différentes phases de l'initiation et sur la division des rôles des échelons d'âge masculins qui participent activement au rituel. Durant cette occasion la quantité de boisson que les hommes consomment n'est pas excessive, étant donné que cette bière a surtout une valeur symbolique de marqueur temporel : à partir de ce jour-là, la population adulte du village doit respecter toute une série d'interdits.

Tous les hommes adultes sont invités à consommer la bière *ékayenl* dans le village d'Ebarak mais si quelqu'un ne peut pas s'y rendre, ce n'est pas si grave. Ce qui compte est l'importance que cet événement a dans le calendrier initiatique : à partir de cette date commencent les interdits initiatiques, et deux semaines après cette date a lieu le combat des initiants contre les masques. Cet événement représente l'épreuve la plus spectaculaire et importante de l'initiation masculine bassari. Pour cette raison le jour du combat est utilisé comme point de référence temporel des autres étapes de l'initiation, et comme événement déterminant auquel se réfèrent les hommes¹¹⁶ lorsqu'ils évoquent des événements temporels passés. Tous les jeunes qui ont été initiés ensemble et qui ont donc lutté contre les masques le même jour, ont tous le même point de référence qui les caractérise en tant que membres du même groupe d'hommes initiés.

Tout le monde participe à la formation des « nouveaux hommes », et même si certains échelons d'âge sont plus impliqués que d'autres, tous ont des tâches précises à accomplir durant l'année initiatique. À la différence du rituel féminin, *dyanilémo*, qui est considéré comme le correspondant du *nitch* (l'initiation masculine) mais qui n'envisage aucune participation des hommes¹¹⁷, la présence féminine durant certaines phases de l'initiation masculine est requise pour le déroulement du rituel. Comme on le verra, les femmes sont constamment présentes durant les phases publiques de l'initiation et leurs interactions avec les initiants, et dans certains cas, avec les « initiateurs », sont essentielles pour le déroulement du rituel. L'interaction entre les mères des initiants et les masques qui ont lutté contre leurs fils,

¹¹⁶ Quand j'utilise l'expression les hommes, je me réfère à tous les hommes initiés, à partir de l'échelon d'âge des *odug* (qui ont environ de 14/15 ans à 20/21 ans), jusqu'aux vieux, membres du dernier échelon d'âge masculin, les *behark* (qui ont environ de 62/63 ans à la mort).

¹¹⁷ Les hommes ne savent pas ce qui se passe durant ce rituel, ils se limitent à dire que *dyanilémo* est l'initiation des femmes.

ou encore celle entre les initiants quand ils deviennent *ongatléhé* et les jeunes filles qui cuisinent pour eux, sont essentielles pour l'évolution du rituel.

Lorsque la période initiatique débute, avec l'annonce du « trempage de la bière » (*ékody ékayenl*) de la part des vieux, la famille matrilineaire et celle patrilinéaire du futur initié commencent à travailler ensemble pour la préparation des rites publics qui auront lieu à l'*ambofor* (la case commune) le jour du combat et les jours suivants. Au quotidien, il est rare que les familles matrilineaire et patrilinéaire travaillent ensemble pour le même but. Comme je l'ai dit, la grande majorité des travaux ont lieu selon les règles et les critères imposés par le système d'âge.

La répartition du travail entre les membres de la famille matrilineaire et ceux de la famille patrilinéaire a lieu habituellement de la manière suivante :

- **Les jeunes femmes et les femmes adultes** des deux familles s'occupent de préparer la nourriture et la boisson qui seront consommées le jour du combat des jeunes initiants contre les masques et les jours suivants. Elles pilent et elles s'occupent de la cuisson et du stockage des aliments qui serviront pour préparer à manger (mil, maïs, riz, arachides, nététo, gombo, piment, feuilles de baobab...). Elles s'occupent de la fabrication de la bière de sorgho, et les jours avant le jour du combat, elles transportent les aliments, la boisson et surtout l'eau à l'*ambofor* (la case commune), où se dérouleront certains rites initiatiques. L'*ambofor* se trouve dans un endroit pauvre en eau, au sommet d'une colline à peu près dans le centre géographique du village. Transporter les vivres est un travail dur qui demande beaucoup de fatigue et de temps aux femmes.

- **Les femmes âgées** des deux familles, en particulier les grands-mères, maternelle et paternelle, s'occupent de la fabrication des ornements que les jeunes initiants porteront après le combat contre les masques. Ces derniers ne portent pas d'ornements spectaculaires mais des décorations simples qui les caractérisent : soit comme individus membre d'un groupe subissant les mêmes épreuves, soit comme individus particuliers qui se distinguent des autres membres du groupe des initiants. Par exemple les jupes de raphia les caractérisent comme membres du même regroupement d'individus (le groupe des initiants). Par contre les colliers et les boucles d'oreilles les caractérisent individuellement.

- **Les petites sœurs de l'initiant et ses petites cousines** aident les femmes adultes à préparer et à transporter les aliments à la case commune où ils seront conservés dans des cases que les hommes construisent exprès pour le stockage (j'approfondirai cette question ci-après).

Les petites filles s'occupent aussi des travaux de finition et d'aménagement de ces cases, comme crépir d'argile le mur intérieur, bien nettoyer le sol, placer des bancs et des lits en bambou dans l'espace extérieur des cases...

- **Les hommes** de la famille matrilineaire et ceux de la famille patrilineaire (en particulier le père, les oncles maternels et paternels) vont chercher le miel pour préparer l'hydromel, qui sera consommé avec la bière de sorgho le jour du combat et les jours suivants¹¹⁸. Le sorgho pour fabriquer la bière est fourni par le père de l'initiant et représente la plus grosse dépense à laquelle la famille doit faire face. Pour cette raison, il se peut que certains garçons renoncent à être initiés l'année où ils le souhaiteraient parce que les récoltes de mil du père ont été insuffisantes.

Les hommes s'occupent aussi de fabriquer à l'*ambofor* deux cases côte à côte pour chaque initiant. Ces cases sont utilisées pour conserver les aliments et la boisson qui sont consommés le jour du combat et les jours suivants. Les deux cases qui ont principalement une fonction pratique de stockage, servent aussi pour accueillir les parents matrilineaires et patrilineaires de l'initiant, lesquels les utiliseront comme base pour se retrouver et pour parler de tout loin des oreilles indiscretes. Ces deux cases créent une sorte de polarité faite de deux « pôles » qui ont comme centre les deux canaris qui conservent la bière situés au milieu de chaque case. Ces deux « pôles » attirent d'un côté (dans une case) les parents matrilineaires et de l'autre côté (dans l'autre case) les parents patrilineaires de l'initiant. Ces deux groupes familiaux passent la plupart du temps autour des cases, dans l'espace extérieur entre les deux « pôles ». Ce sont surtout les femmes et les enfants qui demeurent dans cet espace étant donné qu'ils n'ont pas le droit d'assister au combat des initiants contre les masques et à d'autres rites secrets. Ces derniers y passent beaucoup de temps, en conférant une qualité particulière à cet espace, habituellement indifférencié. Autrement dit, c'est la seule circonstance où il y a une distinction entre parenté matrilineaire et patrilineaire d'un individu. Dans tous autres rituels cette distinction n'a pas lieu, vu que les parents matrilineaires sont toujours les principaux concernés et ne laissent pas « d'espace » à la parenté patrilineaire. La parenté n'est jamais au même niveau : « la matrilinearité gagne toujours sur la patrilinearité ».

Comme je viens de le dire plus haut, les hommes construisent pour chaque initiant deux cases côte à côte ; si par exemple il y a 30 initiants, comme ce fut le cas en 2012, il y aura 60 cases. Ces cases, construites autour de la grande place de l'*ambofor* (la case commune), forment deux cercles de cases qui entourent la place dont le diamètre est d'environ 200

¹¹⁸ Le vin de palme est une autre boisson qui est beaucoup consommée chez les Bassari, mais à cette période de l'année c'est difficile d'en trouver, ce n'est pas la saison.

mètres. Le rapport avec le centre de la place n'a aucune importance, la seule chose significative est l'espace entre les cases : lequel, comme je l'ai dit plus haut, dans le cas des deux cases côte à côte, est sous l'influence des deux pôles, matrilineaire et patrilinéaire de chaque initiant ; l'espace des deux cercles que les cases forment autour de la place de l'*ambofor* sert pour le défilé des initiants et des hommes (dont il sera question par la suite). Dans ces deux cas (la polarité entre matri-patri) l'espace au milieu des cases acquiert un sens bien plus important que celui des cases auxquelles on reconnaît juste une fonction de stockage des aliments et de la boisson. Ces dernières, construites en pierres de latérite superposées couvertes par un toit en paille (comme les cases des hameaux familiaux) ne sont pas préservées et elles se détériorent pendant l'hivernage avec la pluie.



Image 30 - Les cases de l'*ambofor*

Les Bassari utilisent le terme *ékun* pour désigner l'espace qui constitue l'*ambofor* (la case commune), où se trouvent l'ensemble des cases communes du village et où les jeunes filles et garçons se retrouvent chaque soir pour passer la nuit. Dans cet espace, les uniques cases qui sont conservées et entretenues au cours de l'année sont les suivantes : la case du caméléon (*atyiun*)¹¹⁹ et les cases qui accueillent les échelons d'âge masculins et féminins qui fréquentent l'*ambofor* (la case commune). Durant l'initiation ces cases sont utilisées comme

¹¹⁹ La case du caméléon (*atyiun*) se distingue des autres cases parce qu'elle est plus grande, et elle a sur le toit un petit caméléon fait avec le palmier *akéguen* (*raphia sudanica* cf. Ferry 2009 : 110).

refuge pour les initiants et comme dépôt pour les instruments de musique des *okérékhé* (un groupe précis d'hommes, dont il sera question plus loin).

- **Le futur initiant, ses petits frères et ses petits cousins** (qui n'ont pas encore été initiés) aident les hommes à construire les deux cases qui servent au stockage des aliments et de la boisson. Au fur et à mesure que le jour du combat contre les masques s'approche, l'angoisse des futurs initiants augmente. Ils sont de plus en plus silencieux et préoccupés, ils ne savent pas ce qui va se passer et ce qui les attend. Pour relâcher un peu la pression psychologique et pour se préparer physiquement, ils s'entraînent à lutter contre leurs petits frères ou contre leurs amis près des hameaux où ils vivent. On perçoit que même leurs parents sont visiblement inquiets et ils souhaitent que l'initiation de leurs fils à l'âge adulte se déroule sans problèmes. Ils espèrent qu'ils puissent supporter physiquement et psychologiquement les brimades et humiliations prévues par les épreuves initiatiques.

- **Les hommes *odug* et les hommes *opalug*** sont les uniques individus qui continuent à suivre les règles du travail imposées par le système d'âge. Durant le début de la période initiatique, on assiste à un bouleversement de ces règles, lesquelles ne dépendent plus du système d'âge mais de la parenté. Pour le dire plus précisément, la plupart des individus s'occupent de la préparation de la phase initiale de l'initiation en travaillant par groupes de familles : la famille matrilineaire et celle patrilineaire de l'initiant collaborent pour l'organisation de cet événement. Les uniques individus qui continuent à suivre les règles du travail imposées par le système d'âge sont les membres des deux échelons d'âge masculins : *odug* (qui ont environ de 14/15 ans à 20/21 ans) et *opalug* (qui ont environ de 20/21 ans à 26/27 ans).

Approximativement deux semaines avant le jour du combat, les hommes *odug* et *opalug* travaillent constamment pour préparer « les bagages des masques » (*oingan od-oloukouta*). Ils fabriquent les ornements, les parures, et les outils que les masques porteront et utiliseront le jour du combat contre les initiants. C'est un travail énorme et on s'aperçoit de l'ampleur de ce travail en observant les ornements des masques le jour où ils se manifestent. Ces hommes se rendent quotidiennement dans un endroit qu'on appelle « Nep-nep », situé au bord d'un affluent du fleuve Gambie, entre le quartier Angop d'Ethiolo et le village de Gumo¹²⁰. Ici ils travaillent secrètement, en tentant de ne pas se faire remarquer. Le matin très tôt, quand le soleil se lève, ils partent de chez eux et rejoignent cet endroit discret où ils peuvent se servir de l'eau du fleuve indispensable pour plier et modeler les parures et les ornements des

¹²⁰ Les jeunes hommes des villages d'Ebarak et d'Enyissara se retrouvent eux aussi dans un lieu, loin des yeux des femmes, situé dans le territoire de leur village.

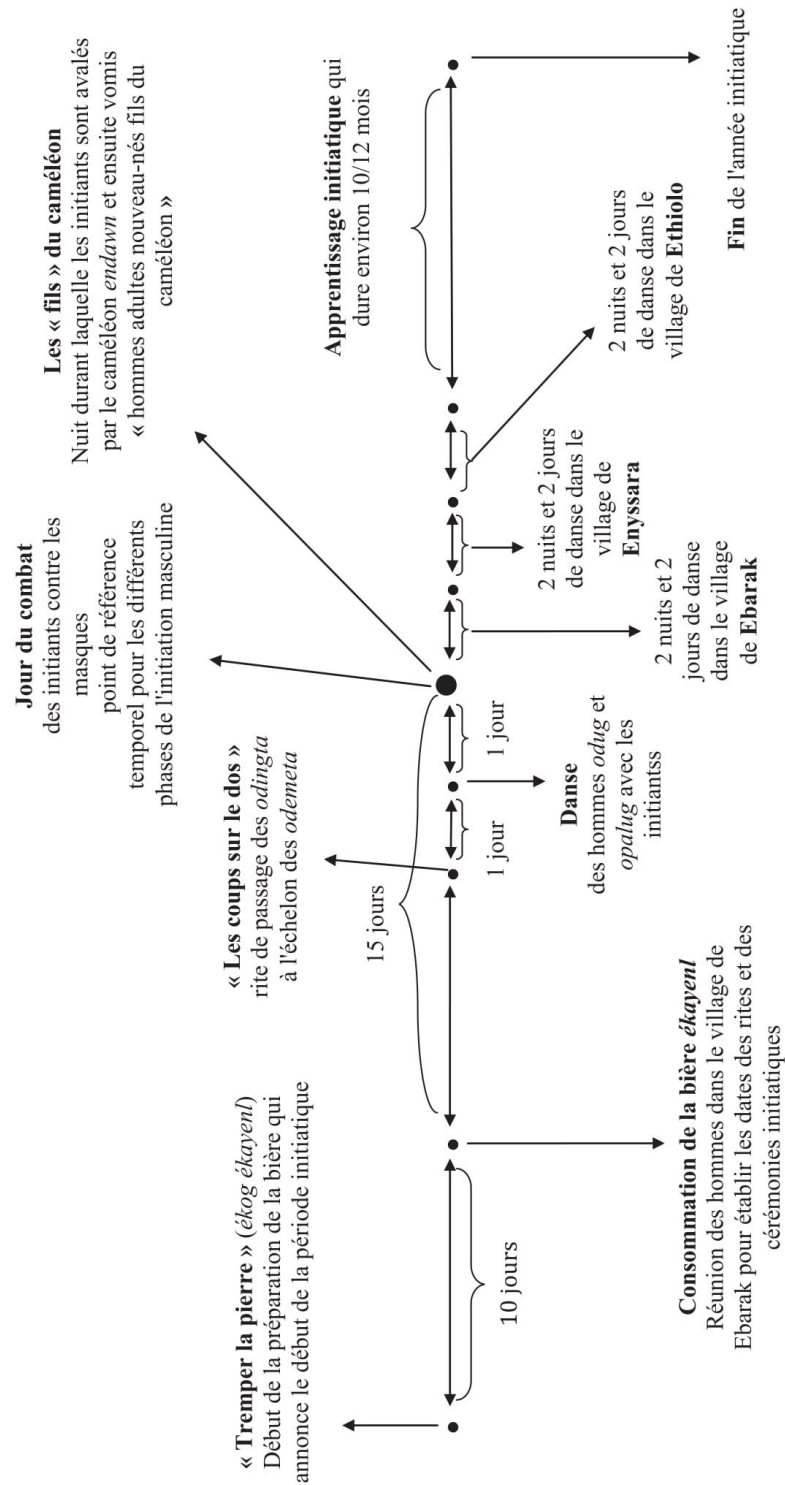
masques. Ils y passent toute la journée et ils se nourrissent de mangues pour rester encore plus discrets vis-à-vis des femmes qui ne doivent ni cuisiner pour eux ni leur apporter à manger. Les femmes savent très bien cependant que durant la période initiatique les hommes sont secrètement engagés pour la préparation des ornements des masques et pour cette raison, elles évitent de leur poser trop de questions.

Quand les préparatifs sont terminés et que les rites et les cérémonies initiatiques commencent, tous les hommes (et pas seulement les membres des échelons d'âge *odug* et *opalug*) recommencent à agir en fonction des échelons de leur classe d'âge. Le système d'âge impose à nouveau ses règles à tous les hommes et il le fait de manière plus visible. L'initiation masculine est l'évènement qui, dans l'absolu, met en évidence la division des rôles et des devoirs du système d'âge masculin. Autrement dit, du moment où les cérémonies et les rites initiatiques commencent, les hommes sont tous engagés en fonction de leur échelon d'âge d'appartenance. Mais les rôles des différents échelons d'âge sont alors tellement diversifiés entre eux que la division en échelons du système d'âge masculin devient beaucoup plus manifeste qu'à l'ordinaire.

On observe l'inverse pour les femmes, lesquelles participent à l'initiation en suivant les règles imposées par le système de parenté, à la différence du temps habituel où les rôles des échelons d'âge féminins sont plus diversifiés que ceux des échelons d'âge masculins (cf. chapitre 2). Cependant la participation à l'initiation des jeunes filles *od-odug* et *od-opalug* qui ne sont pas encore considérées comme des femmes adultes, suit les règles imposées par le système d'âge. Ces dernières représentent les deux seuls échelons d'âge qui ont un rapport différent avec les initiants, lequel ne se conforme pas au comportement et à la conduite des autres femmes. J'y reviendrai.

Voici un schéma récapitulatif qui met en évidence les différentes phases de l'initiation masculine bassari, caractérisée par l'alternance de moments publics et de moments secrets.

Figure 8 - Schéma récapitulatif des différentes phases de l'initiation masculine.



4.3- Les interdits initiatiques

Le jour de la consommation de la bière *ékayenl* correspond avec le moment où commencent les interdits initiatiques qui concernent toute la population adulte du village. Le terme *étyiun* qui signifie jeûne, abstinence et que les bassari parlant français traduisent par le mot " carême ", désigne tout type d'abstinences : alimentaire, sexuel, spirituel, thérapeutique, comportemental... Les jeûnes sont fréquents chez les bassari et dans la majorité des cas ils ont lieu avant un rite important ou lorsqu'une catastrophe frappe le village.

Une catégorie bien précise d'hommes est chargée du contrôle des interdits : ce sont les hommes *od-gbr*, « les hommes du crépuscule ou hommes du coucher de soleil ». Je reviendrai plus loin sur cette catégorie d'individus.

Les interdits suivants concernent la population adulte du village et leur transgression peut avoir des répercussions individuelles ou collectives.

- **Interdit de se disputer et de se quereller** : quand la période initiatique débute, une sorte « d'harmonie collective » est exigée. Tous les villageois doivent s'entendre entre eux et avec les habitants des autres villages, personne ne doit chercher de noises ni toutes sortes de controverses et les polémiques doivent être apaisées. Le non-respect de cet interdit pourrait déstabiliser l'équilibre social et porter malheur à la communauté durant la période initiatique. Quelqu'un pourrait se blesser ou tomber gravement malade, ou encore un incendie pourrait bouleverser complètement l'évolution du rituel. Pendant cette période, la tension des individus est très haute et le respect de cet interdit, qui peut paraître banal, n'est pas évident.

- **Interdit de se trahir** : tous les couples (les mariés et les fiancés) doivent avoir un comportement exemplaire. Toute personne mariée ou ayant une relation amoureuse ne doit pas trahir son partenaire en ayant des relations sexuelles extraconjugales¹²¹. Aller contre cet interdit, comme dans le cas de l'interdit de se disputer et de se quereller pourrait déstabiliser l'équilibre social et porter malheur à toute la communauté durant la période initiatique.

- **Interdit sexuel des échelons d'âge** : du moment où un homme boit la bière *ékayenl*, il ne doit pas avoir des rapports sexuels avec une femme. Pour le dire comme les Bassari, à travers le rapport sexuel, il met en danger la femme en lui faisant « goûter » indirectement une

¹²¹ Les histoires de trahisons sont très fréquentes chez les bassari, mais elles ne constituent pas la cause principale des séparations.

chose qui est considérée exclusivement masculine, la bière *ékayenl*, strictement interdite aux femmes. Selon les croyances locales, les femmes qui boivent cette bière pourraient tomber gravement malades et en mourir. Ces dernières sont les seules à subir les conséquences négatives liées à la violation de cet interdit.

Si pour n'importe quelle raison un homme ne peut être présent à Ebarak le jour de la consommation de la bière *ékayenl*, pour lui l'interdit sexuel commencera environ deux semaines plus tard, le jour de la consommation de la bière *ngodyin ityibah*, " la bière du petit caméléon ", dont il sera question plus loin. Cependant, à cette période, il est très rare qu'un homme propose à une femme d'avoir des rapports sexuels et ce, d'autant plus, que les femmes sont-elles mêmes soumises au même interdit pendant la fermentation de la bière.

- **Interdit sexuel des *odug* et des *opalug*** : à partir du jour où on consomme la bière *ékayenl*, ceux-ci ne doivent en aucun cas avoir des relations sexuelles. Pour le dire avec l'expression locale : « ils doivent jeûner des femmes ». Le jour de la consommation de la bière *ékayenl* marque strictement le début de cet interdit pour les membres de ces deux regroupements d'âge. Lesquels, même s'ils ne sont pas présents à Ebarak pour consommer cette bière, sont tenus de respecter cet interdit, à la différence des autres hommes adultes (dont il a été question plus haut), pour lesquels, s'ils sont absents de Ebarak, l'interdit ne commence que deux semaines plus tard.

Les *odug* et les *opalug* sont les hommes qui « prêteront leurs corps aux esprits »¹²² et qui lutteront contre les initiants durant les phases les plus spectaculaires du rituel d'initiation. Pour cette raison leurs corps doivent être purs et sains, tout genre de contamination pourrait mettre leur vie en danger. Ils doivent se purifier régulièrement en se lavant avec des herbes médicinales et se soigner constamment le corps. Ces actes doivent avoir lieu à l'écart des membres de la famille et surtout loin des yeux des femmes. Si, par hasard, une femme voit un homme se laver avec les médicaments prophylactiques, elle doit faire semblant de rien et s'éloigner rapidement de l'endroit où elle l'a vu.

Pour le bon déroulement du rituel, tout le monde doit être sûr que les hommes *odug* et *opalug* n'ont pas « goûté des femmes ». Lorsque la période initiatique s'approche, les hommes *odug* et *opalug* qui n'habitent pas à Ethiolo et qui souhaitent participer à l'initiation, essaient d'arriver au village avant le jour de la consommation de la bière *ékayenl*, au moins 15 jours avant le combat. Seule leur présence au village garantit le respect de cet interdit et assure une purification correcte de leurs corps. C'est la raison pour laquelle ceux qui

¹²² Il est strictement interdit de dire que telle personne est le masque, mais on est autorisé de dire que telle catégorie d'hommes a le droit de « prêter leurs corps aux esprits ».

n'arrivent pas au village à temps n'ont pas le droit de participer aux rites et aux danses initiatiques. Ils sont présents en qualité de spectateurs et leur participation à l'initiation est passive. Mais, étant donné qu'une participation passive des membres de ces deux échelons d'âge n'est pas bien tolérée, les hommes *odug* et *opalug* qui n'arrivent pas à arriver à temps au village, préfèrent ne pas y aller. Leur séjour au village doit coïncider au moins avec la durée de la période des interdits initiatiques : à partir de 15 jours avant le jour du combat jusqu'à 15 jours après le jour du combat. Selon les croyances locales, si un homme, membre de un de ces deux échelons d'âge en question, ne respecte pas cet interdit et ne prend pas soin de son corps, outre le fait qu'il n'a pas la force de « prêter son corps aux esprits », risque de tomber gravement malade et il porte malheur à tous les membres de son échelon d'âge qui peuvent le punir en le frappant.

Une femme qui a des rapports sexuels avec un homme *odug* ou *opalug* risque d'avoir de graves problèmes de fertilité si elle ne va pas faire un sacrifice à *Ambugura*. Comme je l'ai indiqué au chapitre 1, le terme *Ambugura* signifie " étang ", un lieu avec de l'eau stagnante mais il désigne aussi un autel sacrificiel qui se trouve dans le territoire du village de M'Bon. Si, au fil du temps, les relations entre le village de M'Bon et les autres villages se sont détériorées, la fonction de cet autel sacrificiel reste toujours la même pour les femmes des autres villages.

Cet autel sacrificiel sert uniquement à résoudre les problèmes de fertilité féminine et de maternité. Ces problèmes féminins trouvent une implication dans l'initiation masculine parce que ce sont les enfants des femmes soumises à l'interdit sexuel qui sont initiés. En raison de ce lien entre les initiants et les femmes, ces dernières doivent respecter cet interdit pour éviter que leurs fils initiants tombent malades ou meurent durant l'année initiatique. Même s'ils vont devenir « fils du caméléon », ils gardent un lien fort avec leurs mères et avec les femmes en général. Toutes les femmes doivent respecter cet interdit, étant donné que même si elles n'ont pas de fils à initier, l'infraction de l'interdit nuit à tout le groupe. Quand la transgression est le fait de la mère d'un initié, c'est l'initié qui en subit les conséquences ; par contre s'il s'agit d'une femme qui n'a pas de fils initié, c'est tout le groupe qui en subit les conséquences.

Au fur et à mesure que le jour du combat s'approche, l'angoisse et les préoccupations des adultes augmentent, ils font attention à ne pas enfreindre les interdits et ils espèrent que tout va bien se passer et que leur comportement soit conforme aux normes en vigueur durant la période initiatique.

4.4- « Les coups sur le dos »

Le chemin pour devenir un homme est long et difficile. Généralement quelques jours avant le jour du combat contre les masques (qui en 2012 a eu lieu le vendredi 11 mai), les initiants qui sont membres de l'échelon d'âge des *odemeta* et les enfants qui sont membres de l'échelon d'âge des *odingta* sont protagonistes d'un rite qui marque le passage *odingta* à l'échelon d'âge supérieur, celui des *odemeta*. Autrement dit les enfants *odingta* deviennent *odemeta*, en prenant la place de ces derniers, lesquels s'apprêtent à être initiés. Mais, étant donné que l'échelon d'âge des *odingta* est le premier échelon d'âge masculin, qui regroupe tous les petits enfants qui ont de 2 ans à 8 ans, ce sont uniquement les plus âgés qui se préparent à changer d'échelon d'âge et à occuper la place de leurs aînés.

Le passage d'échelon d'âge des individus membres du premier regroupement d'âge masculin (les *odingta*), au regroupement d'âge supérieur, celui des individus membres du deuxième échelon d'âge masculin (les *odemeta*), n'a pas lieu d'une manière corporative mais d'une manière progressive. Dans le système d'âge bassari il s'agit de l'unique changement d'échelon d'âge qui a lieu progressivement. Tous les autres passages des individus (hommes et femmes) d'un échelon d'âge au supérieur ont lieu de manière corporative.

Le passage progressif des membres du premier échelon d'âge (les *odingta*) au deuxième échelon d'âge (les *odemeta*) détermine une coexistence dans le deuxième regroupement d'âge masculin (celui des *odemeta*) des individus membres de deux échelons d'âge différents : 1) celui des *odemeta* qui seront initiés et deviendront *odug* ; 2) celui des *odemeta*, lesquels pour être initiés, attendent leurs compagnons d'échelon d'âge qui sont encore *odingta*. Cette coexistence prend fin avec l'initiation, qui consacre le passage des garçons à l'âge adulte et la formation d'un *andyeh*, un groupement d'âge avec les caractéristiques d'une véritable classe d'âge rassemblant les individus qui effectueront ensemble toutes sortes de rituels ou de passage d'échelon d'âge prévu par le système d'âge bassari.

Les membres de ces deux échelons d'âge, les *odingta* et les *odemeta*, sont protagonistes du rite dit « des coups sur le dos ». Ce rite a lieu discrètement, dans un endroit isolé, loin des hameaux et des lieux de passage¹²³. Ici les initiants *odemeta* attendent les enfants *odingta* pour leur donner « des coups sur le dos ». Selon les croyances locales, ces coups sont

¹²³ Quelques jours auparavant, les jeunes garçons *odemeta* choisissent le lieu et le communiquent aux enfants *odingta* qui s'apprêtent à prendre leur place dans le système d'âge.

indispensables pour que les enfants consentent à avancer dans l'échelle des âges. Les coups ne sont pas donnés par hasard, ils suivent des critères précis. Les petits garçons sont tapés sur le dos à tour de rôle, un par un avec la main ou avec l'écorce de l'arbre *angle* (*lannea velutina*, Ferry 2009 : 37) qu'on appelle aussi *bangumbe* : c'est une écorce flexible et très résistante qui peut gravement blesser. Chaque *ringta*¹²⁴ reçoit les coups d'un *lemeta*¹²⁵ bien précis, qui a été choisi par le groupe des *odemeta* auparavant. Quelques jours avant ce rite, tous les *odemeta* initiants se sont retrouvés à l'*ambofor* pour décider quand aura lieu le rite, qui frappe qui et le nombre de coups à donner à chaque *ringta*. Ces décisions se basent sur deux principes : 1) l'échange qui a lieu entre ceux qui donnent les coups, 2) l'évaluation du comportement de chaque *ringta* qui doit recevoir les coups. Un *lemeta* n'a pas le droit de donner des coups à un *ringta* parent (un petit frère ou un cousin matrilinéaire). Il frappe le frère ou le cousin de son ami, et vice-versa son ami tape son frère ou son cousin. Une sorte d'échange se produit entre deux amis, et par conséquence ils connaissent bien leurs frères respectifs. En outre le nombre de coups que les *odingta* reçoivent dépend de l'évaluation par leurs frères *odemeta* (qu'ils communiquent aux autres *odemeta*) de leur comportement au quotidien. En se basant sur cette évaluation, le groupe de *lemeta* décide combien de coups donner à chaque *ringta*. Si un *ringta* n'a pas de frère, ni de cousin *odemeta* initiant¹²⁶, c'est un voisin *odemeta* initiant qui remplace le frère ou le cousin pour l'évaluation de son comportement.

Tout les *odingta* doivent prendre « les coups sur le dos », pour passer à l'échelon d'âge supérieur et avancer dans l'échelle des âges bassari. En donnant les coups, les *odemeta* disent aux *odingta* qui les subissent : « *gue akéi-andoran odemeta ikene* (à partir d'aujourd'hui vous êtes *odemeta*) ». Les *odingta* reçoivent les coups sur le dos debout, et pour bien passer l'épreuve sans rien dire et sans pleurer. S'il arrive qu'un *ringta* se plaigne ou se mette à pleurer, on le juge immature. Il n'est pas encore prêt pour le passage à l'échelon d'âge supérieur, il restera *ringta* et il répétera l'épreuve la prochaine fois qu'aura lieu l'initiation.

À partir du moment où les *odingta* passent « l'épreuve des coups sur le dos » et deviennent *odemeta*, ils doivent rester loin des initiants, « ceux qui les ont frappés », pour toute la période initiatique. En temps que non initiés, les *odemeta* n'ont pas le droit d'assister aux rites secrets de l'initiation, et en tant que fils d'échelon d'âge des initiants « qui les ont frappés », ils n'ont pas le droit de voir souffrir ces derniers, qui sont leurs " pères " dans les échelons d'âge.

¹²⁴ *Ringta* est le singulier du terme *odingta*.

¹²⁵ *Lemeta* est le singulier du terme *odemeta*.

¹²⁶ Cette situation est rare.

Comme je l'ai anticipé en parlant de la bière de sorgho, cette phase initiale de la « fabrication des hommes » peut être comparée aux processus initial de la fabrication de la bière (le maltage). Les jeunes garçons, comme les grains de sorgho durant le maltage, sont préparés aux processus de transformation qu'ils subiront au cours de leur initiation. Cette préparation, avec le rite « des coups sur le dos » qui a pour but de sélectionner les jeunes garçons jugés courageux pour le passage d'échelon d'âge, peut être comparée au processus de filtrage du sorgho à travers un panier ou une passoire, de manière à faire écouler l'eau et à garder uniquement la matière (les grains de sorgho) qui permettra la production de la bière. Les jeunes garçons courageux, qui reçoivent les coups sur le dos sans se plaindre et sans pleurer, sont jugés par les hommes avoir de « la matière » et être prêts pour l'initiation.

4.5- Le jour d'avant le combat des initiants

Le jour qui suit le « rite des coups » (qui s'est déroulé en 2012 le samedi 12 mai), les initiants sont visiblement préoccupés et « silencieusement curieux » de savoir et de voir en quoi consiste l'initiation et la transformation en hommes adultes. Avec un air pensif et un peu effrayé, ils ne parlent pas beaucoup mais tentent de capter toutes informations sur le développement du rituel et sur le combat auxquels ils doivent faire face le jour suivant.

Tandis que les hommes sont occupés avec les initiants, les femmes apportent la bière dans les deux cases. On a attendu jusque-là afin que la bière ne soit pas restée seule en ces lieux, faute de quoi, dit-on, elle aurait perdu son pouvoir de médiation avec les « esprits ».

Je décris ici ce qui est arrivé en mai 2012 durant mon séjour sur le terrain à Ethiolo.

Dans l'après-midi vers 16 heures, commencent les danses des hommes membres des deux échelons d'âge masculins, *odug* et *opalug*. Les membres de ces deux échelons d'âge des villages d'Ebarak et d'Enyissara font la même chose chacun chez eux. Ces derniers s'uniront aux hommes d'Ethiolo, le soir du jour suivant, après le combat contre les masques (comme je l'ai indiqué plus haut, le village d'Ethiolo exécute certaines phases du rituel d'initiation avec le village d'Ebarak et le village d'Enyissara).

Le lieu de rencontre des hommes *odug* et *opalug* du village d'Ethiolo est un endroit situé près de la case commune, au pied d'un grand arbre *ambamb* (*cola cordifolia* cf. Ferry 2009 : 123). En mai 2012, un deuxième groupe de danseurs s'est réuni dans le hameau du chef

de village, situé à environ un kilomètre de la case commune. Quand j'ai demandé pourquoi un deuxième groupe avait commencé à danser dans un autre endroit, on m'a dit que depuis une dizaine d'années les hommes qui habitent le hameau du chef ont décidé de commencer à danser dans cet endroit pour une question d'espace du fait de leur nombre. Effectivement avant de commencer la danse les hommes *odug* et *opalug*, ont besoin de place pour préparer leurs ornements de danse.



Image 31 - Les *odug* et les *opalug* qui habitent l'hameau du chef de village

Le groupe d'hommes *odug* et *opalug* qui se retrouve au pied de l'arbre *ambamb* commence à danser seul, sans les initiants, par contre le groupe d'hommes *odug* et *opalug* qui se retrouve dans le hameau du chef, commence à danser avec les initiants qui habitent ce hameau. La danse dans le hameau du chef dure environ une heure (de 16 heures à 17 heures). Ensuite tous les danseurs se dirigent en dansant vers la case commune, où ils se réunissent avec le groupe d'homme *odug* et *opalug* et avec tous les initiants qui n'habitent pas le hameau du chef.

Vers 17h15 les danseurs des deux groupes se retrouvent à la case commune et tous les initiants dansent avec les hommes *odug* et *opalug*. Comme je l'ai indiqué plus haut, les cases construites pour cet événement, sont disposées de manière circulaire et elles forment deux

cercles concentriques, qui entourent la place de l'*ambofor*, espacés par un espace d'environ cinq mètres. Dans cet espace se déroulent les danses. Les danseurs sont face à face, ils se déplacent latéralement en faisant des petit pas, dans le sens contraire des aiguilles d'une montre, et en formant deux cercles : le cercle plus petit, est formé par les hommes *odug* et *opalug* ; l'autre, formé par les initiants. Cette danse dure environ deux heures puis, vers 19 heures 30, les danseurs se disposent en file indienne, du plus vieux au plus jeune. À la tête de la procession des danseurs, il y a les hommes *opalug*, puis les hommes *odug* et enfin les initiants (qui sont encore *odemeta*). Personne ne chante, la danse est rythmée par le son des pas qui battent par terre, par les sonnailles aux pieds des danseurs *odug* et *opalug* et par les flûtes et les sifflets de ces derniers.



Image 32 - Les *odug* et les *opalug* dansent avec les initiants à l'*ambofor*

Cette danse, n'a pas de nom spécifique ; durant son exécution, les mères des initiants, très préoccupées par ce que vont subir leurs fils, sont manifestement tristes et inquiètes. Des yeux, elles les suivent partout. Ceux-ci deviennent plus en plus timides, circonspects et muets. Leurs mères sont mélancoliques parce qu'elles savent qu'elles vont perdre leurs fils, et en les

observant attentivement, on remarque qu'elles font toutes le même geste. Elles déchirent un morceau du pagne qu'elles portent et elles l'attachent au sabre en bois (*amben*) de leurs fils ou bien elles leur mettent une boucle d'oreille ou un collier qui leurs appartient. Elles saluent leurs fils qu'elles s'apprêtent à perdre. Le fait que les mères « attachent » à leurs fils une chose qui leur appartient, témoigne de l'importance de la relation que les initiants gardent avec leurs mères nonobstant le fait qu'ils vont devenir fils du caméléon. Ce geste, me dit-on, est une manière de manifester la présence maternelle au cours des rites secrets de l'initiation alors même qu'elles sont physiquement exclues des rites initiatiques. La mère d'un initiant me dit : « avec le morceau de pagne que j'ai attaché à mon fils, je serai toujours avec lui et je pourrais l'aider avec mon esprit à passer les épreuves les plus dures de l'initiation ». Comme je l'ai précédemment expliqué, en parlant des interdits initiatiques, les mères des initiants doivent avoir en ces temps une conduite exemplaire.

Le jour de la danse des initiants avec les hommes *odug* et *opalug*, la tension de tout le monde est élevée, la plupart des gens espèrent que le lendemain, le jour du combat des initiants contre les masques, tout va bien se passer, qu'il n'y aura pas de blessés et que les cérémonies se déroulent sans complications. Il peut arriver que les initiants, voire les masques, se blessent gravement durant le combat, ou que quelqu'un tombe gravement malade. De tels signes considérés négatifs doivent être analysés pour éviter des répercussions sur tout l'échelon d'âge du garçon blessé ou tombé gravement malade. Cela est valable surtout pour les initiants et les hommes *odug* et *opalug* qui « prêteront leurs corps aux esprits », mais également, pour tout individu présent aux cérémonies d'initiations. L'harmonie est indispensable pour le bon déroulement du rituel.

La bière de sorgho est abondante, cependant il est rare de voir quelqu'un ivre. Tout le monde est occupé et la boisson est consommée modérément. Les hommes s'occupent des initiants, et à partir du moment où ces derniers commencent à danser avec les *odug* et les *opalug*, les hommes se consacrent à eux et ils se consacreront à eux pour toute la durée de l'année initiatique. Les hommes sont considérés comme responsables du déroulement des rites et des cérémonies initiatiques. Si quelque chose ne marche pas, on les accuse immédiatement. Les femmes aussi sont très occupées, elles s'occupent de préparer à manger pour tout le monde et de surveiller les hameaux. À partir du jour précédent le combat des initiants contre les masques, tous les villageois se déplacent à l'*ambofor* et ils y resteront pour environ huit jours, toute la durée des rites et des danses qui ont lieu à la case commune¹²⁷. Les hameaux

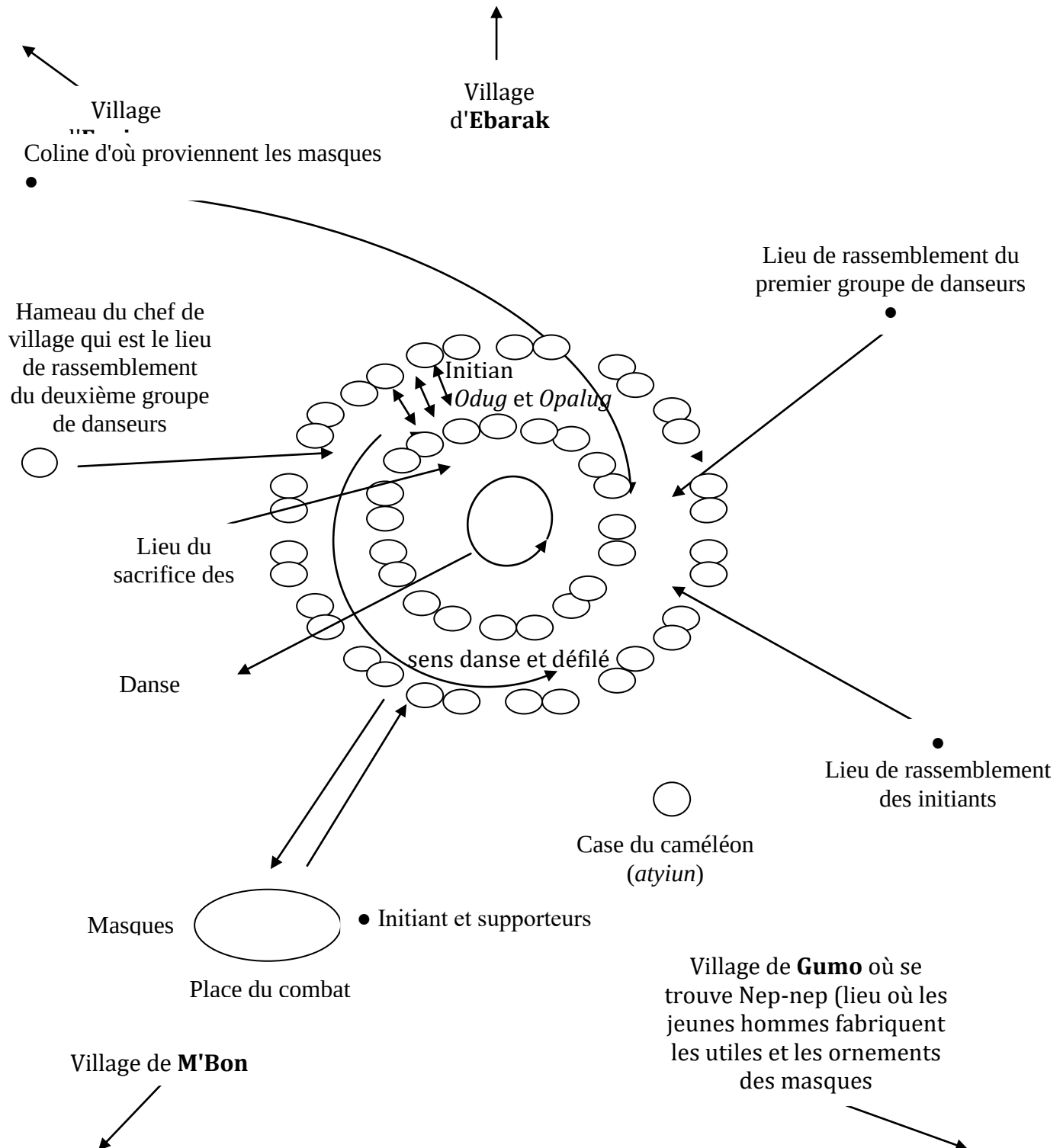
¹²⁷ Comme je le préciserai plus loin, les rites et les danses ont lieu de manière itinérante à la case commune des trois villages (Ethiolo, Ebarak et Enyissara) qui effectuent certaines phases de l'initiation ensemble.

sont surveillés à tour de rôle par les femmes de la famille qui sont obligées de faire des allers-retours pour transporter la nourriture qui manque et l'eau. Les seuls qui n'ont pas un air inquiet et préoccupé sont les enfants. Ils observent tout avec beaucoup d'attention et ils courent partout, ils sont chargés de porter des messages d'un côté à l'autre de l'*ambofor*. Leur participation à l'initiation masculine commence de cette manière.

Les danses des hommes *odug* et *opalug* avec les initiants, qui ont commencé dans l'après midi, durent environ jusqu'à 24 heures et épuisent les initiants. C'est la première fois qu'ils dansent autant d'heures de suite (environ 6/7 heures). Leur résistance et leur ténacité commencent à être testées. Les disciplines artistiques comme la danse et le chant font partie de cette formation et parfois, comme dans ce cas, la danse est aussi utilisée pour tester la résistance physique des initiants.

Tard la nuit, quand les danses se terminent, tout le monde va se reposer. Les hommes *odug* et les *opalug*, partent vers la brousse, dans un lieu secret ils vont dormir. Les initiants sont entre les mains des hommes. Les hommes membres de l'échelon d'âge des *odyar* (qui ont environ de 26/27 ans à 32/33 ans) les suivent partout et les guident durant cette phase initiale de l'initiation, ce sont eux qui les accompagnent se reposer dans un lieu secret qu'ils ont aménagé pour l'occasion. Les enfants, les femmes et les hommes âgés, se reposent à l'*ambofor* dans l'espace autour des deux cases construites pour stocker les aliments et la boisson.

Figure 9 - Topographie de l'*ambofor* de Ethiolo pendant l'initiation masculine.



4.6- « Lutter contre les esprits »

Le jour suivant les danses à l'*ambofor*, le dimanche 13 mai, a lieu l'épreuve plus spectaculaire et importante de l'initiation masculine bassar : le combat des initiants contre les masques. On utilise le terme *èkemer* qui signifie " frapper " pour désigner le combat entre les initiants et les masques.

Le matin très tôt, vers 6h, l'oncle maternel de chaque initié tue un coq et regarde immédiatement de quelles couleurs sont les testicules de l'animal. Selon les croyances locales, si les deux testicules du coq sont blancs, l'initiant luttera courageusement contre les masques sans trop se blesser. Au contraire si les testicules du coq sont noires ou si l'une des deux est noire, l'initiant pourrait avoir des problèmes durant les épreuves initiatiques (se blesser gravement ou tomber malade)¹²⁸. Présage négatif, les testicules noires incitent l'initiant à se protéger physiquement et psychologiquement. L'oncle maternel de l'initiant est le principal responsable de sa protection, il se chargera de préparer des remèdes à base de végétaux pour protéger son neveu utérin. Les Bassari disent que : « cette affaire est une affaire d'homme ». Les femmes n'ont pas le droit d'assister au sacrifice du coq, ni à l'examen des testicules, nonobstant le fait que cet acte ait lieu dans un endroit visible à tout le monde, situé dans l'espace central de l'*ambofor*. Une fois examinés, les coqs sont pendus aux branches d'un arbre



Image 33 - Les coqs sacrifiés pendus aux arbres

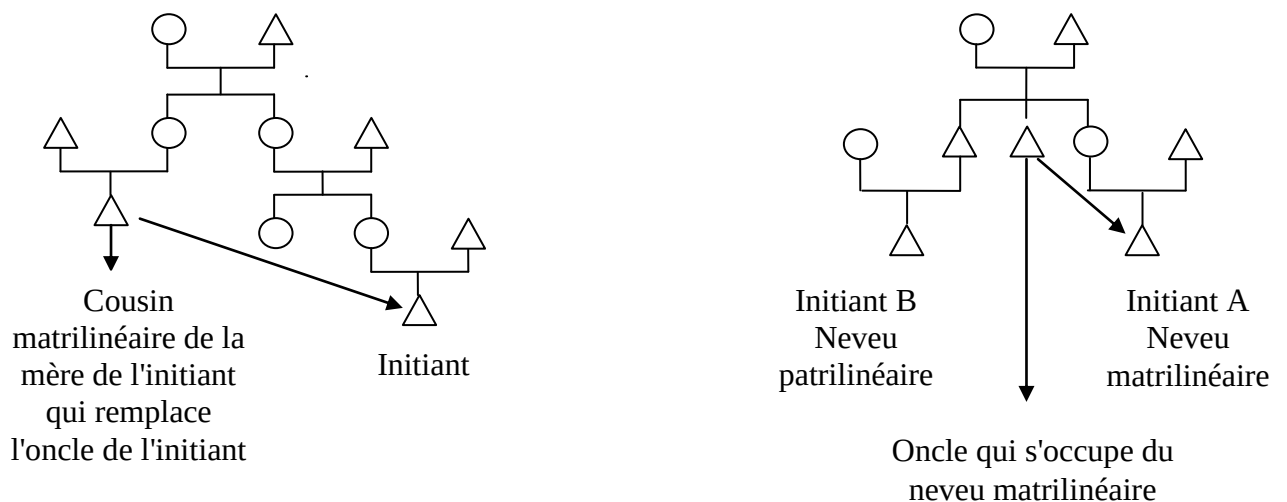
près duquel ils ont été tués. Les femmes ne doivent pas trop s'approcher des coqs morts et elles ne doivent pas trop regarder vers l'endroit où ils ont été sacrifiés. Selon les croyances locales, cela pourrait les affaiblir et leur causer de graves problèmes de santé.

¹²⁸ Il paraît qu'il est beaucoup plus probable que les testicules des coqs soient blancs plutôt que noirs.

L'oncle maternel de l'initiant après avoir sacrifié le coq et examiné les testicules de l'animal, construit un arc (*atumb*) pour son neveu. Cet arc est fait en bambou et il servira à l'initiant comme bouclier contre les coups des masques durant le combat mais aussi pour aller à la chasse durant l'année initiatique. Le jour précédent (le samedi), le même oncle maternel avait tué une chèvre. La viande de cet animal avait été grillée et fumée immédiatement par les femmes de la famille de l'initiant, côté matrilinéaire ou patrilinéaire, peu importe, l'important est qu'elles soient disponibles pour le faire. Cette viande sera consommée par les parents matrilinéaires et patrilinéaires de l'initiant dans les jours à venir.

L'oncle maternel de l'initiant en question est toujours un frère de la mère de l'initiant ou, si elle n'en a pas, un de ses cousins matrilinéaires (cf. figure 9). Si un homme est l'oncle maternel d'un initiant (A), et en même temps oncle paternel d'un autre initiant (B), il donnera la priorité à la parenté maternelle et il participera à l'initiation en tant qu'oncle de A (cf. figure 10). « La matrilinéarité gagne toujours sur la patrilinéarité ».

Figure 10 - L'oncle maternel de l'initiant.



Vers 7 h, les initiants arrivent à l'*ambofor*, de retour du lieu secret où ils ont passé la nuit sous la surveillance des hommes *odyar*. Ces derniers, qui les contrôlent et les suivent partout, les regroupent près de la case du caméléon (*atyium*). Les initiants sont de plus en plus inquiets et anxieux, la première épreuve douloureuse de l'initiation les attend : le combat contre les masques.

Les hommes membres de l'échelon d'âge des *odug* et les *opalug*, qui dansaient le jour précédent avec les initiants, ne sont pas présents. Les gens disent qu'ils sont occupés ailleurs et qu'il ne faut pas se poser trop de questions sur leur compte, parce qu'ils seront « de toute façon présents ». Ce sont ces derniers qui, « prêtant leurs corps » aux masques *lukweta* agressifs¹²⁹, vont lutter contre les initiants.

Vers 8h15, un homme adulte, qui n'a pas de fonction spécifique dans la communauté, tire un coup de fusil pour avertir que le sacrifice des coqs est terminé et que les initiés sont arrivés à la case commune. Cet avertissement sert à « prévenir les esprits » : à partir de ce moment ils peuvent se manifester, les humains les attendent pour qu'ils luttent contre leurs fils. On perçoit la préoccupation des initiants et certains sont effrayés mais ils essayent de le cacher. Bientôt ils seront protagonistes, avec les masques, de l'épreuve dont ils ont le plus entendu parler mais à laquelle ils n'ont jamais assisté. Angoissées, les mères des initiants ont hâte que ce moment soit terminé et que pour leurs fils, tout se passe bien.

Vers 8h30 « les esprits sortent de la brousse ». Au début un seul masque se manifeste au sommet de la colline, quelques minutes plus tard un deuxième apparaît, on entend le bruit des grelots (*ohamana*) qu'ils ont aux chevilles et on les voit à peine parce qu'ils se confondent avec la végétation. Une dizaine de minutes plus tard tous les masques sortent, et en file indienne, ils rejoignent l'*ambofor* (la case commune). Ils s'approchent en dansant, lentement, au rythme des grelots (*ohamana*) qu'ils ont aux chevilles et des flûtes que certains hommes membres de l'échelon d'âge des *okutek*¹³⁰ jouent. Personne ne chante.

Les initiants, qui entre-temps se sont déplacés dans le lieu où leurs oncles maternels ont pendu les coqs sacrifiés, se préparent pour le combat, toujours sous la surveillance des hommes *odyar*. Ils ont dans la main droite l'arc (*atumb*) que leurs oncles maternels ont fabriqué, et pendu à l'épaule gauche, un sabre en bois (*amben*).

Vers 9h15 les « esprits visibles »¹³¹, arrivent à la case commune. Instant particulièrement impressionnant et émouvant, même pour ceux qui le connaissent, il semble que l'on assiste à une procession de « soleils dansants » qui descend d'une colline. Au début de la file il y a le masque du vieux (*aharkan*), qui avance lentement, en faisant des poses, suivi par les masques *lukweta* agressifs. Dans la main gauche il a un chasse mouche (*seb*) fait d'une queue de cheval ou de antilope cheval, qu'il fait bouger lentement dans le but de

¹²⁹ Les Bassari utilisent le verbe *ékemer* qui signifie " frapper " pour spécifier les caractéristiques de ces masques : *lukweta ir kemer*, littéralement, « les *lukweta* de frappe ».

¹³⁰ Les *okutek* ont environ de 32/33 ans à 38/39 ans.

¹³¹ Cet expression est typiquement utilisée par les femmes pour désigner les masques cf. chapitre 3.

balayer symboliquement le chemin des maléfices et ouvrir la route aux masques *lukweta* agressifs. Dans la main droite il a un bâton qui l'aide à marcher. Comme je l'indiquais, c'est l'unique masque bassari en bois. Les masques *lukweta* agressifs qui le suivent en file indienne portent une auréole de feuilles de rônier autour du visage avec une sorte de filet qui leur cache le visage, en leur donnant un aspect circulaire qui rappelle le soleil et ses rayons. Ils ont la peau couverte d'ocre, qui leur confère un aspect rouge¹³². Au poignet droit ils ont, eux aussi, un chasse-mouche (*seb*) en queue de cheval, et avec la main gauche ils tiennent une baguette en bois et un bâton bouclier offensif.



Image 34 - Le masque *aharkan* et le masque *lukweta* agressif

Un groupe spécifique de jeunes hommes sont à la disposition des masques, ce sont les *bekap*, les "attacheurs". Le terme *bekap* dérive du verbe *kap* qui signifie "attacher". Les bassari parlant français définissent ces individus comme « les apprentis des masques », ceux qui s'occupent des « bagages » des masques, « ceux qui transportent les bagages des masques (*oyngan kni melaw*) », à savoir leurs parures et leurs ornements. Devenir *bekap* fait partie de l'apprentissage des initiants durant leur transformation en hommes adultes. Pour être un homme bassari, il faut aussi savoir « habiller les esprits ». Autrement dit, il faut savoir s'occuper de l'apparence et du support humain des esprits durant leurs manifestations aux

¹³² Il peut y avoir des masques avec la peau couverte de kaolin, ce sont les masques qui luttent contre les initiants malades. La couleur blanche du kaolin est considérée thérapeutique. La tradition bassari exige que tous les hommes soient initiés, même les jeunes qui ont des graves handicaps physiques ou mentaux. Pour eux les épreuves sont plus faciles, et ils sont constamment assistés par deux hommes *odyar* qui les aident en cas de difficulté.

humains. Environ deux mois après le combat contre les masques, les initiants deviennent *bekap*¹³³, à l'occasion de la première sortie des masques *lener* qui se manifestent durant la saison des pluies. Ces derniers restent *bekap* pour environ dix mois, jusqu'à l'initiation de leurs cadets l'année suivante¹³⁴, et pour toute la durée de cette période ils sont responsables de l'aspect visible des masques. Au cours de l'année, à chaque manifestation des masques, deux *bekap* assistent ces derniers. Ce ne sont jamais les mêmes *bekap* qui s'occupent des mêmes masques, mais ils alternent à tour de rôle. Étant donné que le jour du combat les masques sont nombreux, tous les membres de l'échelon d'âge des *odug* sont *bekap*.

Les *bekap* doivent toujours être à disposition des masques, ils les suivent partout en contrôlant que leurs ornements et leurs parures soient toujours en ordre. On voit souvent les *bekap* ramasser les grelots ou les décorations que les masques perdent en dansant et les remettre aux masques. Ils vérifient continuellement que le « visage humain » du masque soit bien camouflé. Si ces derniers ne s'occupent pas bien des masques qu'ils suivent ils sont punis par les hommes membres de l'échelon d'âge supérieur.

Les masques dansent à la case commune pendant environ un quart d'heure, en se déplaçant circulairement dans le sens des aiguilles d'une montre, contrairement aux danses des femmes et des hommes de tous les échelons d'âge qui ont toujours lieu dans le sens contraire. Vers 9h30, l'excitation des masques augmente et par conséquent l'agitation des hommes aussi ; par contre les initiants silencieux semblent impassibles. À l'improviste les masques commencent à courir rapidement de manière désordonnée vers le lieu du combat, qui se trouve environ à 300 mètre de l'*ambofor*, vers le bas¹³⁵. Dans le chaos le plus total, tous les hommes et les initiants les suivent en courant. Les non initiés n'ont pas le droit d'assister à ce combat, pour cette raison les femmes et les enfants restent à l'*ambofor*.

Pendant le déroulement du combat, l'*ambofor* devient un espace féminin. Les femmes et les enfants attendent avec impatience le retour des hommes. Les femmes ne parlent pas beaucoup et elles attendent avec impatience le retour de leurs fils. Les enfants grimpent sur les arbres pour chercher à voir ce qui se passe à l'endroit du combat. Vu que l'*ambofor* est en hauteur par rapport au lieu du combat, on arrive à entrevoir quelque chose. On aperçoit deux groupes d'individus : les masques d'un côté avec leurs assistants *bekap*, et de l'autre côté, les

¹³³ On ne désigne les initiants *bekap* que lorsqu'ils s'occupent des masques.

¹³⁴ Si leurs cadets ne sont pas initiés l'année suivante, l'apprentissage des *bekap* dure quand même dix mois, et il se conclut dans la période où il devrait y avoir le combat des initiants contre les masques.

¹³⁵ Les vieux me disent qu'aussi loin qu'ils s'en souviennent, le lieu du combat des initiants contre les masques a toujours été cet endroit : un espace circulaire environ à 300 mètre en dessous de la case commune.

initiants et les hommes à partir de l'échelon d'âge des *odyar* jusqu'au vieux¹³⁶. Ces derniers sont les supporters des initiants, on les entend crier de contentement quand un initiant terrasse un masque durant la lutte. Vice-versa quand un masque terrasse un initiant, ce sont les masques qui crient leur satisfaction. Les masques crient avec « une voix de gorge » typique des masques bassari. Grâce à cette différence de voix, les femmes, qui ne grimpent pas sur les arbres comme les enfants, s'aperçoivent de qui terrasse qui et quand elles entendent les hommes crier, elles se réjouissent. Malheureusement pour elles, les cris des masques sont plus nombreux. Dans la plupart des cas les masques sont physiquement plus forts et terrassent plus souvent les initiants.

Les commentaires des femmes bassari vis-à-vis des masques sont d'habitude posés et retenus. Rarement une femme exprime son avis sur l'attitude des masques, mais en l'occurrence, on perçoit dans leur discours une certaine antipathie pour les masques. Par exemple quand un initiant terrasse un masque, il arrive d'entendre les femmes qui disent : « bien fait pour lui... ». Comme je l'ai expliqué dans le chapitre 3, la complicité entre les femmes et les masques est à la base des rapports entre le monde des humains et le monde des esprits. Cependant au cours du combat des initiants contre les masques, cette entente est rompue ; elle se reconstituera après le combat.

Il se peut que, durant le déroulement du combat, un ou deux masques se détachent, et en cachette viennent vers la case commune pour faire peur aux enfants et aux femmes curieuses qui cherchent à voir ce qui se passe à l'endroit du combat. Il est arrivé que des enfants et des femmes aient été fouettés par les masques pour leur excessive curiosité¹³⁷.

Sur le terrain de combat, chaque initiant est protagoniste d'une lutte corps à corps contre deux masques *lukweta* tour à tour, qui cesse lorsque l'un des combattants touche le sol. Les femmes n'ont pas le droit de poser des questions sur le déroulement du combat, « c'est une affaire d'hommes » mais elles connaissent très bien les critères avec lesquels les porteurs de masques qui luttent contre leurs fils sont choisis par les vieux. Une femme âgée, avec qui j'ai longuement conversé durant mon séjour sur le terrain en 2012, m'explique que les deux individus qui « prêtent leurs corps » aux masques sont deux parents proches de l'initiant. Le premier « porteur de masque » est un parent patrilinéaire de ce dernier, c'est généralement son cousin patrilinéaire, fils du grand frère de son père ou de la grande sœur de son père. Si le

¹³⁶ Si de la case commune on regarde vers la place du combat, les masques et leurs assistants *bekap* sont à droite, vice-versa les initiants et les hommes à partir de l'échelon d'âge des *odyar* jusqu'aux vieux sont à gauche.

¹³⁷ En mai 2012 il y a eu une grande discussion entre les hommes bassari et des touristes européens, venus à Ethiolo pour assister au combat des initiants contre les masques. Les femmes des touristes voulaient assister au combat, mais les villageois s'y sont opposés catégoriquement.

père de l'initiant n'a pas de grand frère ni de grande sœur, ce sera un des fils du petit frère ou de la petite sœur de ce dernier. Si le père de l'initiant est fils unique, ou si l'initiant n'a pas de cousins paternels plus âgés que lui, ce sera le fils d'un cousin de son père qui luttera contre l'initiant. Le « premier porteur de masque » doit respecter les critères suivants : il doit être plus âgé de l'initiant, il doit être apparenté en ligne patrilinéaire avec l'initiant et il doit être membre de l'échelon d'âge masculin des *odug* ou des *opalug* (ceux qui ont dansé avec les initiants le jour précédent). Pour cette raison, on dit que le jour du combat les hommes membres de ces deux échelons d'âge sont occupés ailleurs, il ne faut pas chercher à comprendre pourquoi. La vieille femme avec laquelle je conversais insistait sur le fait que, ces derniers « sont quand même présents mais sous une autre identité ». Le deuxième « porteur de masque » que l'initiant affronte est un parent matrilineaire de ce dernier, il peut être son grand frère de même mère, ou un de ses cousins matrilineaire, fils d'un frère ou d'une sœur de sa mère. Les critères que les vieux utilisent pour choisir le deuxième masque qui lutte contre l'initiant sont les mêmes que ceux qu'ils utilisent pour choisir le premier : il doit être plus âgé de l'initiant, il doit être parent matrilineaire de l'initiant et il doit être membre de l'échelon d'âge masculin des *odug* ou de celui des *opalug*.

Vers 12h 30, quand « la lutte contre les esprits » se conclut et que tous les initiants ont lutté chacun contre deux masques *lukweta* agressifs, tous les hommes et tous les initiants se dirigent vers l'*ambofor* où les femmes attendent avec impatience. Les hommes atteignent la case commune de manière désordonnée, par contre les initiants et les masques y arrivent de manière ordonnée en file indienne¹³⁸. Au début de la file il y a le masque du vieux (*aharkan*), qui avance lentement et qui chasse symboliquement les maléfices du chemin avec son chasse mouche (comme il l'a fait le matin en descendant de la colline), en ouvrant la route aux masques et aux initiants qui mettent fin à la procession. Ces derniers sont toujours sous la supervision des hommes *odyar*, qui marchent à leur côté. On perçoit sur les bras et sur les jambes des initiants et des masques, du sang et des blessures.

Quand la procession atteint sa destination, les initiants et les masques dansent au milieu des cases de l'*ambofor* pendant une bonne demi-heure. Chaque initiant danse avec les deux masques avec lesquels il s'est battu, près des deux cases qui servent pour stocker les aliments et la boisson et pour accueillir les parents matrilineaires et patrilinéaires. Durant cette danse, au rythme des grelots (*ohamana*) que les masques ont aux chevilles et des flûtes jouées par les hommes, les femmes contrôlent que les blessures de leurs fils ne soient pas trop graves.

¹³⁸ Contrairement de comme ils avaient fait le matin pour rejoindre le lieu où s'est tenu le combat.



Image 35 - Le masque *aharkan* et les masques *lukweta* après le combat

C'est un moment délicat qui est parfois caractérisé par l'explosion de la pression accumulée par les femmes du fait de leur inquiétude et de leur frustration d'être exclues de certaines phases de l'initiation de leurs fils, celles qui sont les plus secrètes et douloureuses pour les initiants. Parfois la pression accumulée est trop forte et elles se défoulent. En ce moment de confusion, de bruits qui proviennent de partout et de chaos total, il peut se faire d'entendre les femmes se plaindre à haute voix si leur fils a été blessé ou de plaisanter avec les masques si tout c'est bien passé pour leur fils.

Désormais, après « la lutte contre les esprits » les initiants ne parlent plus, ils deviennent muets. Leur procès de transformation en hommes adultes a débuté et leurs comportements changent de plus en plus. Après une demi-heure de danse dans l'espace entre les deux cases qui constituent les pôles matrilineaire et patrilineaire (dont il a été question plus haut), les mères et les tantes de chaque initiant « prennent possession » de leurs fils qu'elles s'approprieront à perdre lors du rite secret suivant. Les femmes lavent scrupuleusement leurs fils et soignent avec précaution les blessures qu'ils ont subies durant le combat.



Image 36 - Une femme lave son fils initiant

Une fois que les femmes ont fini de se consacrer à leurs fils, elles se concentrent sur les deux masques qui ont lutté contre eux. La mère de chaque initiant leur offre un gâteau chacun. Ce gâteau, qu'on désigne avec le terme *épon*, est fait avec le mil grillé, les arachides et le miel qu'on pile dans un mortier pour les amalgamer, en obtenant une pâte qui prend la forme du mortier. Les masques *lukweta* agressifs sont maintenant devenus gentils et ils ne sont plus muets comme le matin quand ils sont arrivés. Les femmes ont le droit de les approcher et de converser avec eux. Elles leur offrent de l'hydromel, de la bière de sorgho, et des pagnes¹³⁹ en les remerciant, d'avoir ainsi consacré le début de leur transformation en hommes adultes.

En mai 2012 j'ai souvent entendu les femmes dire aux masques : « *ano tyéwéna-nde mban lemeta irébi* (on espère que vous ne l'avez pas trop tapé, notre garçon) » et les masques répondre : « *atyéuntyéunkmo amat ir odnawin* (on l'a tapé une seule fois pour les filles) ». Dans cet échange de mots, court mais intense, les femmes parlent au passé et se réfèrent à leurs fils en utilisant le terme *lemeta* (l'échelon d'âge d'appartenance des jeunes garçons avant l'initiation). Au moment où a lieu cet échange de mots, les initiants sont au début de leur phase de transformation : ils ne sont plus ce qu'ils étaient mais ils ne sont pas encore ce qu'ils seront. Pour cette raison les femmes parlent au passé avec précaution. Les masques, qui

¹³⁹ Les pagnes offerts aux masques rappellent ceux offerts par le marié à sa future femme cf. chapitre 1.

répondent avec une voix rocailleuse, révèlent indirectement le début de la transformation des initiants. Ils disent qu'ils ont frappé les initiants afin de leur donner le droit aux rapports sexuels, comme des hommes adultes.



Image 37 - Le gâteau épon



Image 38 - Les *lukweta* boivent la bière de mil



Image 39 - Les femmes parlent avec les *lukweta* et leurs offrent des pagnes

Les dons que les masques reçoivent des femmes sont gardés par leurs assistants (les *bekap*) qui les conservent dans la case sacrée du caméléon (*atyiu*). Du moment où les masques *lukweta* agressifs touchent les aliments ou la boisson qu'on leur offre, les femmes (à partir de l'échelon d'âge des *od-opalug* jusqu'aux femmes âgées) n'ont plus le droit de les consommer¹⁴⁰. Les femmes âgées sont soumises aux mêmes interdits que femmes en âge de procréer, parce qu'en vieillissant leur pouvoir reproductif se transforme en pouvoir spirituel et thérapeutique (cf. chapitre 3). Par contre les petites filles n'y sont pas soumises, il en va de même pour les hommes de tous les âges qui n'ont aucun interdit vis-à-vis des aliments et des boissons entrés en contact avec les masques initiatiques. Si une jeune femme ou une femme adulte, consomme des aliments ou de la boisson qui ont été touchés par un masque, elle doit obligatoirement faire un sacrifice à *Ambugura*, pour éviter d'avoir des problèmes de fertilité. Les conséquences de la transgression de cet interdit sont toujours les mêmes que celles qui affectent les femmes qui ont des rapports sexuels avec un homme *odug* ou *opalug* comme je l'ai expliqué au début de ce chapitre.

Pendant ce temps, le masque du vieux (*aharkan*) se repose assis auprès des deux cases qui accueillent les parents de l'initiant qui a « ouvert le combat » en se battant le premier contre les masques. Cet initiant appartient à la famille du chef de village. Si le chef de village n'a pas de fils à initier, un garçon membre du même matrilignage que ce dernier « ouvre le combat ». Il se peut que parfois il n'y ait ni fils du chef, ni garçon membre du même matrilignage, par conséquence c'est un garçon membre du matrilignage *Bonang* (voir chapitre 1) qui doit affronter en premier les masques. Le masque du vieux, comme les masques *lukweta* agressifs, reçoivent des dons de la part des femmes. On leur offre à boire, à manger et de l'argent, que leurs assistants, les *bekap*, conservent dans la case du caméléon.

Vers 14h, à l'improviste, les masques se mettent en file indienne et partent en courant vers la colline, d'où ils sont arrivés le matin. Les gens utilisent l'expression « *od-lukweta dyan kni-dyé* (les *lukweta* s'en vont en haut) », pour dire que les esprits qui ont lutté contre leurs fils rentrent chez eux, en haut, en brousse, sur la colline, le lieu secret d'où ils sont arrivés le matin.

Entre-temps, les initiants se reposent, chacun dans l'espace entre les deux cases où sont stockés les aliments et la boisson et accueillis les parents matrilinéaires et patrilinéaires. Deux jeunes filles, membre de l'échelon d'âge des *od-odug*¹⁴¹, s'occupent de préparer à manger à chaque initiant. La mère et les tantes maternelles de l'initiant choisissent les deux filles,

¹⁴⁰ Contrairement à ce qui arrive pour les autres types de masques, avec qui les femmes partagent la boisson.

¹⁴¹ Les jeunes filles *od-odug* ont environ de 8/9 ans à 14/15 ans.

lesquelles peuvent être une petite sœur de l'initiant et une amie de celle ci, ou bien une cousine de l'initiant et une amie de celle ci, ou encore deux amies de l'initiant ou deux voisines de l'initiant. L'essentiel est qu'elles soient membres de l'échelon d'âge des *od-odug*, qu'elles sachent cuisiner et qu'elles ne soient pas encore réglées. Deux semaines avant le jour du combat contre les masques, ces dernières commencent à piler les aliments qui serviront pour cuisiner les plats que consomment les initiants pour environ trois semaines, à partir du jour du combat jusqu'au jour où les initiants seront désignés avec le terme *ongatléhé* (dont il sera question plus loin).

Toutes les femmes membres des échelons d'âge plus âgés que celui des jeunes filles *od-odug*, n'ont pas le droit de manger ni de goûter ce que ces dernières cuisinent. Les conséquences de la transgression de cet interdit sont les mêmes que celles qui visent les femmes qui consomment les aliments ou la boisson qui ont été touchés par un masque ou les femmes qui ont des rapports sexuels avec un homme *odug* ou *opalug*. Elles doivent obligatoirement faire un sacrifice à *Ambugura* pour éviter d'avoir des problèmes de fertilité. Par contre les jeunes filles *od-odug* et celles membres de l'échelon d'âge plus jeune, celui des *od-odemeta*¹⁴², peuvent consommer ces aliments sans aucune conséquence.

Après avoir mangé le repas cuisiné par les filles *od-odug*, les initiants se reposent encore. Ce sont les dernières heures qu'ils passent en compagnie de leurs parents avant d'affronter les autres rites initiatiques qui les garderont loin de la famille pour presque un an. Les tantes maternelles et paternelles de chaque initiant enduisent le corps de ces derniers avec le beurre de karité et elles leur refont les tresses qui se sont abimées durant la lutte contre les masques. Pendant ce temps, les gens offrent des dons alimentaires à l'initiant (riz, mil, poids de terre, fonio, arachides, oignons...), que sa mère dépose sur une natte devant les deux cases. N'importe qui peut offrir ce qu'il veut à l'initiant. Dans la majorité des cas il reçoit des cadeaux alimentaires mais aussi de la monnaie en pièces qu'une tante patrilinéaire de l'initiant collecte et remet ensuite à la mère de l'initiant. Comme le dit Marie-Paule Ferry (1985 : 77) : « *L'initiation beliyen présente le jeune candidat comme un prétendant qui procure cadeaux et compensation à sa mère* ». Un homme membre de l'échelon d'âge des *odyar* offre à boire à tous ceux qui passent saluer l'initiant ou lui apporter des dons.

¹⁴² Les filles *od-odemeta* appartiennent au premier regroupement d'âge féminin, et elles ont environ de 2 ans à 8 ans.

Vers 16 h, les initiants montent sur le tas de cadeaux qu'on leur a offert, ils y resteront pour environ une heure. Ils sont maintenant plus détendus mais on perçoit qu'ils restent inquiets. Ils ont sur l'épaule l'arc (*atumb*) en bambou fabriqué par leurs oncles maternels. Cet arc leur servira dorénavant pour aller à la chasse durant les mois qu'ils passeront dans la brousse loin de la famille.



Image 40 - L'initiant sur le tas de cadeaux

Pendant ce temps une femme adulte parente de l'initiant¹⁴³ prépare le coq que l'oncle maternel de chaque initié a sacrifié le matin pour examiner les testicules. Étant donné que cette femme est adulte, comme je l'ai dit plus haut, elle n'a pas le droit de goûter ce qu'elle cuisine. Quand elle a fini, l'initiant dîne seul ou en compagnie d'un autre homme de la famille.

Vers 19h les initiants s'apprêtent à partir, dorénavant ils seront « dans les mains des hommes ». Les oncles maternels de chaque initié mettent sur le



¹⁴³ Cette femme peut être apparentée avec l'initiant matrilinéairement ou patrilinéairement, peu importe.

front de leurs neveux les plumes du coq (*angoleaf*, *bangoleaf* au pluriel) qu'ils ont sacrifié le matin et que ces derniers viennent de manger. Les initiants garderont ces plumes sur le front pendant une semaine (pour toute la durée des rites et des danses itinérantes qui ont lieu à l'*ambofor* des trois villages). À partir du moment où ces plumes sont appliquées sur le front des initiants, ces derniers n'ont plus le droit de s'approcher aux femmes et ils doivent adopter une conduite spécifique vis-à-vis des femmes durant toute l'année initiatique ils doivent adopter une conduite spécifique vis-à-vis des femmes durant toute l'année initiatique (voir plus loin).

4.7- Les initiants du crépuscule et les initiants de la lumière avalés par le caméléon

Le jour du combat, quand les initiants ont fini de lutter contre les masques, les hommes adultes les séparent en deux groupes : les initiants *od-gbr*, c'est-à-dire « les initiants du crépuscule » ou encore « ceux du coucher du soleil » et les initiants *od-goiat*, c'est-à-dire « les initiants de la lumière » ou encore « ceux du soleil ». Cette distinction a lieu secrètement entre hommes, comme le disent les Bassari, « ce n'est pas une affaire de femmes ». Cependant la formation des deux groupes est visible à tous, en raison d'une marque symbolique qui caractérise les initiants *od-gbr*. Ces derniers portent autour de leur taille ou autour de leur poitrine une peau de panthère, que tout le monde peut apercevoir.

L'appartenance à ces deux groupes se transmet de manière patrilinéaire, du père au fils. Tous les fils des *od-gbr* deviennent *od-gbr* et tous les fils des *od-goiat* deviennent *od-goiat*. C'est l'unique cas que j'ai pu constater où la patrilinéarité gagne sur la matrilinearité. Cependant il peut arriver que, des hommes *od-goiat* deviennent *od-gbr*, en conférant à la transmission patrilinéaire une caractéristique variable : on est *od-goiat* mais on risque de devenir *od-gbr*. À la différence de tout ce qui se transmet de manière matrilineaire (de la mère aux filles ou de la mère aux fils), qui ne subit jamais de variation.

Les individus membres du groupe des *od-goiat* sont supérieurs en nombre aux *od-gbr*. Il existe une sorte de « rivalité latente » entre ces deux groupes qui peut se manifester publiquement. Les hommes *od-gbr*, numériquement inférieurs, tentent de « conquérir » ces derniers en les transformant en hommes *od-gbr*. Le contraire n'est pas possible, autrement dit

le groupe des *od-goiat* ne peut pas « conquérir » d'*od-gbr* en les transformant en *od-goiat*. Ce qui fait que si un individu appartient au groupe des *od-gbr* il y appartiendra pour toute la vie, ce qui n'est pas le cas s'il appartient au groupe des *od-goiat*. Tout dépend de trois variables : le comportement de l'individu vis-à-vis des *od-gbr*, les circonstances de sa vie, et en quelque sorte, son destin.

Les exemples qui suivent permettent d'analyser les dynamiques qui caractérisent les rapports entre ces deux groupes et d'expliquer de quelle manière a lieu la transformation des hommes *od-goiat* en hommes *od-gbr*, sur fond d'une « rivalité latente » qui est souvent sur le point d'exploser au cours de la période initiatique.

• **Exemple 1** : en mai 2012 pendant l'exécution de la danse *okérékhé*¹⁴⁴ qui commence le soir du jour du combat des initiants contre les masques, un homme *od-goiat* membre de l'échelon d'âge masculin des a manqué publiquement de respect à un homme *od-gbr*, lui aussi membre du même échelon d'âge. Selon les règles de conduite locales, c'est un grand affront parce que les membres du même échelon d'âge ne doivent jamais se critiquer publiquement, au contraire, si l'un d'eux est en difficulté les autres membres du groupe doivent l'aider et se montrer solidaires. Autrement dit en l'occurrence, l'*opalug od-goiat* plutôt que de se moquer des mouvements de danse grossiers et maladroits de l'*opalug od-gbr* devait l'aider discrètement à corriger ses pas de danse de façon à être le plus possible en accord avec le groupe. Comme le dit bien N'Dong (2010 : 36) : « *La solidarité demeure la règle entre les membres d'une même classe d'âge durant toute leur vie* ».

Cet épisode a eu lieu dans la matinée, les autres danseurs présents, membres du même échelon d'âge (celui des *opalug*) ont fait mine de ne rien voir. Quelques heures plus tard dans l'après-midi, au cours de l'exécution de la danse *okérékhé*, un groupe de six hommes *opalug od-gbr*, ont entouré lentement en dansant l'*od-goiat* coupable d'avoir manqué de respect publiquement à son compagnon d'âge *od-gbr*. Ils l'ont attrapé par les bras et l'ont porté vers la brousse, loin des yeux indiscrets des femmes et des enfants. Là-bas a eu lieu la transformation de ce dernier en « homme du crépuscule ».

Les non initiés (les femmes et les enfants) n'ont pas le droit d'assister à la transformation d'un homme *od-goiat* en *od-gbr*. Si une femme y assiste, elle doit faire un sacrifice à l'autel sacrificiel *Ambugura*. La violation de cet interdit a les mêmes conséquences pour les femmes que celle des interdits initiatiques.

¹⁴⁴ J'approfondirai cet argument plus loin.

Une demi-heure plus tard, le groupe d'hommes *od-gbr* revient comme si rien ne s'était passé et s'unit aux autres danseurs qui, entre temps, ont continué à danser. Le danseur *od-goiat* qui avait été porté à l'écart dans la brousse, n'est plus « un homme de la lumière », il est désormais un « homme du crépuscule » et il le restera pour toute sa vie. Dorénavant, durant certaines manifestations publiques, il portera la peau de panthère autour de sa taille ou autour de sa poitrine, comme « homme du crépuscule ».

• **Exemple 2** : en mai 2015, un homme *od-goiat*, membre de l'échelon d'âge des *behark* (le dernier échelon d'âge), est devenu *od-gbr*. Sa transformation a eu lieu durant la période initiatique (comme dans l'exemple précédent), à l'occasion d'une réunion d'hommes. Un groupe d'hommes *od-gbr* a entouré « la proie » (le vieil homme), qui a été conduite dans la brousse à l'écart des yeux indiscrets des femmes et des enfants. Les gens murmurent que la transformation de cet homme âgé a eu lieu pour des raisons pratiques et non pour des raisons liées à une transgression des règles ou un manque de respect vis-à-vis des *od-gbr*. On m'explique qu'en l'absence d'hommes âgés *od-gbr*, ces derniers se sentent peu représentés durant certaines réunions masculines secrètes, et pour cette raison, ils peuvent juger opportun de recruter un vieil homme *od-goiat*.

Quand un homme âgé devient « homme du crépuscule », les descendants de ce dernier sont particulièrement surveillés par les *od-gbr*, lesquels font tout pour « les piéger » et les transformer eux aussi en *od-gbr* à la suite d'une transgression des règles ou d'une faute qu'ils commettent vis-à-vis des *od-gbr*. Toute la descendance masculine de l'homme âgé est piégée, jusqu'aux membres adultes plus jeunes de la famille, pour que les fils de ces derniers deviennent automatiquement *od-gbr* après l'initiation. Par contre, si un individu, qui n'a pas encore de fils adultes, devient *od-gbr*, quand ses fils seront initiés, ils deviendront automatiquement *od-gbr*. Une troisième observation est possible : si un homme adulte, dont le père est encore en vie, devient *od-gbr*, ses fils deviendront *od-gbr* (ou piégés par les *od-gbr*, ou automatiquement après l'initiation), par contre son père restera *od-goiat*, à moins qu'il ne commette une transgression ou qu'il manque de respect aux *od-gbr*.

À partir de ces deux exemples, j'approfondis ci-dessous certaines caractéristiques des hommes *od-gbr*, à partir de la vision qu'en ont les femmes.

La brousse est l'habitat des « hommes du crépuscule », c'est dans ce lieu qu'ils se transforment en *od-gbr* et qu'ils transforment leurs proies en *od-gbr*, c'est ici qu'ils se retrouvent pour prendre toutes décisions importantes qui concernent leur conduite : vis-à-vis

des individus qui leur manquent de respect, vis-à-vis des individus qui ne respectent pas les interdits durant la période initiatique, ou encore vis-à-vis des individus qui commettent des graves transgressions pendant l'année.

Les « hommes du crépuscule » contrôlent discrètement le comportement de tous les individus adultes du village et décident secrètement des sanctions et punitions à infliger à ceux qui ne respectent pas les règles et les lois du village. Les Bassari qui parlent français et qui ont vécu dans les grandes villes sénégalaises les comparent à une organisation secrète de policiers agissant parfois en cachette, parfois au grand jour. Leurs actions secrètes sont rares et mystérieuses et lorsqu'elles ont lieu elles peuvent être très violentes. Personne n'en parle. Par contre leurs actions publiques sont plus fréquentes, elles punissent des infractions moins graves et elles ont un but exemplaire.

Comme je l'ai mentionné au début de ce chapitre, avec le début de la période initiatique « les hommes du crépuscule vont à la chasse des individus qui ne respectent pas les interdits » pour les punir et décourager quiconque aurait l'intention de les transgresser.

Les Bassari disent que le début de la période initiatique est le temps des *od-gbr*, c'est en ce moment que leur « faim » augmente et pour cette raison ils guettent les *od-goïat* pour les piéger en tentant de les mettre en faute et « s'en nourrir » en les transformant en *od-gbr*. Leur appétit augmente avec le crépuscule, moment choisi pour la capture des *od-goïat* et leur transformation en *od-gbr*.

Depuis mon jeune âge, j'ai toujours été intriguée par cette division de la société masculine en *od-gbr* et *od-goïat*. Je me suis toujours demandé pourquoi les *od-gbr* sont particulièrement « affamés » durant la période des rites et des cérémonies initiatiques. Cela dépendrait-il du fait que le *nitch* (l'initiation masculine) a lieu durant la période la plus dure de l'année, coïncidant avec la fin de la saison sèche et la pénurie des réserves alimentaires, un moment où les gens doivent compter sur les réserves momentanées de la brousse ? Attendu que les *od-gbr* sont liés à la brousse et à tout ce qui est le plus dur, leurs manifestations seraient plus nombreuses et visibles à cette époque de l'année. Cette observation rappelle ce que mentionne Smith (1984 : 15) dans son article « Le mystère et ses masques chez les Bedik », en parlant de l'opposition brousse/village qui se durcit durant les trois mois de sécheresse et de chaleur torride où la brousse reprend tous ses droits et assiège le village.

C'est seulement à l'époque de l'initiation que les hommes *od-gbr* membres des quatre échelons d'âge masculins¹⁴⁵, portent la peau de panthère autour de leur taille ou de leur poitrine, la marque symbolique qui les distingue des hommes *od-goiat*. C'est donc le seul moment où les femmes, qui ne sont en aucun cas concernées dans cette distinction, se rendent compte de cette séparation des hommes en deux groupes.

Les femmes craignent « les hommes du crépuscule », elles les considèrent dangereux et violents. Elles n'en parlent jamais, comme si en parler pourrait en quelque sorte leur porter malheur et encourager la manifestation de ces derniers. Chaque fois que j'ai tenté de parler avec une femme de cette séparation entre « hommes du crépuscule » et « hommes du soleil », elle m'a fait taire en me disant de veiller à ne plus aborder ce sujet, en m'expliquant que, étant donné que cette séparation est « une affaire » strictement masculine, en parler pourrait être dangereux pour les hommes de ma famille.

Quand un homme devient *od-gbr*, les femmes de sa famille n'en sont jamais contentes. En famille personne n'en parle mais on perçoit que les femmes sont perturbées par cet épisode. Je m'en suis rendue compte au cours de mon séjour sur le terrain en mai 2012. En l'occurrence les *od-gbr* ont tenté de transformer en *od-gbr* mon oncle maternel, ils le guettaient continuellement, en essayant de le surprendre à enfreindre les règles. Mais mon oncle avait compris, il évitait de répondre à leurs provocations. Quatre ans auparavant son père (mon grand-père maternel) avait été transformé en *od-gbr* juste avant de mourir parce que, en l'absence d'hommes âgés *od-gbr*, ces derniers se sentaient trop peu représentés. Malheureusement mon grand-père est décédé accidentellement peu de temps après, sans avoir eu le temps de représenter les *od-gbr* durant les réunions masculines. Mais peu importe aux *od-gbr*, et comme je l'ai expliqué, toute sa descendance masculine risquait de devenir *od-gbr*. Cependant, j'ai pu comprendre que plus tard, un autre homme avait été pris. C'est ce que ma grand-mère maternelle espérait pour son fils (mon oncle) et elle le conseillait secrètement, en lui disant d'éviter de fréquenter les lieux où prédominent les hommes *od-gbr*. Mais il ne pourra pas fuir toute la vie.

L'aversion des femmes à l'égard des hommes qui deviennent *od-gbr* au cours de leur vie s'explique par le fait que ceux-ci sont considérés comme plus proches de la « nature violente,

¹⁴⁵ Les hommes *od-gbr* qui portent la peau de panthère sont membres des quatre échelons d'âge masculins suivants : les initiants *odug* (qui ont environ de 14/15 ans à 20/21 ans), les hommes *opalug* (qui ont environ de 20/21 ans à 26/27 ans, et qui sont protagonistes de la danse *okérékhé*, dont il sera question ci-après), les hommes *odyar* (qui ont environ de 26/27 ans à 32/33 ans, qui s'occupent des initiants et les suivent partout) les hommes *okutek* (qui ont environ de 32/33 ans à 38/39 ans, et qui sont à cette occasion *bombedetya*, des individus à l'esprit « modifié », dont il sera question ci-après).

sauvage et obscure », et du fait qu'ils sont en même temps ceux qui font souffrir les autres hommes, ils sont aussi ceux qui souffrent le plus dans toutes circonstances, et sont plus maltraités que les *od-goiat*. Il paraît que¹⁴⁶ leurs épreuves initiatiques secrètes sont plus douloureuses ; il paraît aussi que durant l'année initiatique ils s'abritent dans des lieux plus sauvages et moins confortables que ceux où s'abritent leurs compagnons *od-goiat*. En cas de conflit, les *od-gbr* risquent plus que les *od-goiat*, étant donné qu'ils doivent toujours prendre position en première ligne pour défendre la communauté. En observant le défilé des initiants, dont il sera question dans la section suivante, j'ai constaté que les initiants *od-gbr* sont les premiers à défiler. Dans cette situation comme dans toutes les autres, publiques ou secrètes, les *od-gbr* sont toujours en première ligne.

Pour les raisons que je viens de mentionner, les femmes espèrent que les hommes *od-goiat* restent *od-goiat* pour toute leur vie ou tout au moins, le plus tard possible. Par contre dans les familles où les hommes sont *od-gbr* dès leur initiation, les femmes ayant toujours vécu avec « des hommes du crépuscule », liés à la « nature violente, sauvage et obscure » sont comme résignées et moins anxieuses.

Les hommes *od-gbr* sont moins nombreux que les *od-goiat*, mais d'après tout ce que j'ai entendu dire, il paraît que dans le passé les *od-gbr* l'étaient encore moins. Le groupe des *od-gbr* est en croissance constante. Les questions suivantes me viennent à l'esprit : les hommes du village d'Ethiolo sont-ils tous destinés à devenir *od-gbr* ? Que se passera-t-il quand tous les hommes seront *od-gbr* ? Qui sera visé lors de la chasse aux transgresseurs ? Les femmes ? Lesquelles ?

Au cours de ces années, en observant discrètement et silencieusement les dynamiques qui caractérisent ces deux groupes d'hommes, ma curiosité vis-à-vis de cette séparation s'est accrue, mais en tant que femme « moitié bassari », il est très difficile pour moi d'approfondir cette question.

¹⁴⁶ Dans cette circonstance (comme dans d'autres qui concernent les initiants), j'utilise le conditionnel parce que les femmes n'ont pas le droit de savoir ce qui arrive aux *od-gbr*, mais comme pour les secrets qui caractérisent le monde des masques, elles savent ce qui se passe et elles font semblant de ne pas le savoir.

4.8- Les « fils » du caméléon¹⁴⁷

Le soir du jour du combat (dimanche 13 mai), les initiants s'apprêtent à partir et à affronter toute une série d'épreuves qui les engageront pour environ un an.

Vers 19h arrive le moment de l'au-revoir aux femmes. Les initiants et les hommes saluent les femmes en faisant deux fois le tour de la case commune. Tous les hommes doivent participer à ce défilé. Si un homme n'y participe pas, c'est qu'il est malade. Dès que le défilé commence, personne n'a le droit de s'adresser aux initiants ou aux hommes : on m'explique que pendant le défilé les hommes changent d'identité, qu'on les considère comme des individus à l'esprit « modifié » mais sérieux. On les désigne avec le terme générique *betyen* qui signifie homme d'un certain âge à l'esprit « modifié ».

Le défilé se déroule dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, dans l'espace au milieu des cases situées sur la circonférence de l'*ambofor* où avait eu lieu la danse des initiants et des hommes *odug* et *opalug* le jour avant le combat (cf. figure 10). Je reviendrai sur la structure du défilé plus loin. Quand le défilé commence, personne ne parle, tout le monde se tait et regarde la procession. Les femmes doivent rester à l'extérieur du cercle du défilé. Être entourées par ces derniers leur porterait malheur, et dans ce cas, le malheur frapperait toutes les femmes, même les jeunes filles et les enfants généralement exemptés des interdictions des femmes adultes. Aussi, dès que le défilé commence, les femmes abandonnent tout ce qu'elles sont en train de faire et elles courent se mettre près des cases construites sur la circonférence extérieure de l'*ambofor* avant que la procession ait fait le premier tour. Elles y resteront jusqu'à ce que la procession se termine, après deux tours complets de l'*ambofor*. Personne n'a le droit de traverser la file en passant de part et d'autre hormis parfois les petits enfants, inconscients de ce qui se passe, qui échappent à la surveillance de leur mère.

Les femmes assistent au défilé en silence, on perçoit leur tristesse et leur mélancolie. Comme je l'explique ci-après, ces derniers ne seront plus considérés fils de leurs parents mais fils du caméléon, et pour toute la durée de leur transformation en hommes adultes (environ un an), ils ne vivront plus chez leurs parents mais en brousse et à la case commune. Leurs mères n'auront plus le droit de s'occuper d'eux et d'avoir de relation mère-fils.

L'au-revoir des initiants aux femmes dure une demi-heure, vers 20h30 la procession s'en va et disparaît dans la brousse. Il paraît que¹⁴⁸, au cours de cette nuit, les initiants vont être

¹⁴⁷ Cette expression bassari utilisée dans ce contexte, ne doit rien à l'ouvrage éponyme de Jean Girard (1984, *Les Bassari du Sénégal : fils du Caméléon. Dynamique d'une culture troglodyte*).

avalés par le caméléon et ensuite vomis « hommes adultes nouveau-nés » fils de l'entité initiatique.

L'entité caméléon qui avale les initiants, est désignée avec le terme *endawn*, utilisé exclusivement pour parler du caméléon de l'initiation, père des hommes initiés. Ce terme est différent du terme *acibah* que les Bassari utilisent pour désigner le caméléon en tant qu'animal. Cependant les Bassari utilisent le terme *acibah* pour désigner la case du caméléon, où se trouve l'entité initiatique *endawn* et qu'ils désignent avec l'expression *atyun*.

Les femmes sont complètement exclues de ce rite. Pendant cette nuit, les initiants changeront d'identité. Le processus de transformation durera environ une année, au cours de laquelle les femmes seront apparemment et officiellement exclues, mais pratiquement, elles seront constamment impliquées dans la « fabrication des hommes » bassari.

Selon le discours local donc, les initiants sont avalés par le caméléon et ensuite vomis « hommes adultes nouveau-nés » mais en fait, il paraît que ce sont ces derniers qui avalent « la bière du petit caméléon ». Une bière interdite aux non initiés désignée avec l'expression *ngodyin ityibah*, " la bière du petit (au sens de fils du) caméléon ".

Bien que les caméléons fassent l'objet d'un interdit alimentaire rigoureux, il paraît que « la bière du petit caméléon » contient des morceaux de cet animal que les hommes mettent dans la boisson après que les femmes l'aient confectionnée. Comme l'explique Gabail (2012 : 142) en parlant de l'initiation masculine chez les Bassari de Guinée : « *les véritables caméléons que l'on peut croiser dans la vie quotidienne font l'objet d'un interdit alimentaire rigoureux. C'est tout autre chose qui se passe dans le rituel. En effet, après la révélation de l'identité humaine des masques, les novices consomment chacun unealebasse de bière (...) dans laquelle se trouve des morceaux de caméléon, séchés et pilés* ». Il paraît aussi que la consommation de cette bière a une valeur ordalique. Gabail (2012 : 143) explique encore que : « *cette bière initiatique fait valeur d'ordalie en ce qu'elle risque de causer la mort à quiconque possède un « don » (e.g. des capacités sorcellaires). Ceux qui pensent avoir la possibilité de « voir la nuit » sont censés refuser de boire la bière. Même si tous les novices acceptent de boire la bière et qu'aucun sorcier n'est révélé, la simple évocation de sa dangerosité en fait un événement saillant qui enrichit le symbolisme déjà complexe de l'entité initiatique. Ce n'est en effet pas en tant que entité dévorante que le caméléon est dangereux, mais plutôt en tant que substance ingérée, potentiellement mortelle pour ceux chez qui elle*

¹⁴⁸ Comme je l'ai écrit dans la note précédente, j'utilise le conditionnel parce que même dans ce cas les femmes, censées ignorer ce qui arrive cette nuit aux initiants, le savent tout en faisant semblant de ne pas le savoir.

révèle une identité incertaine : qui peut affirmer à coup sûr ne pas être doté à son insu de talents sorcellaires ? ».

Le fait que les initiants soient considérés fils du caméléon explique le fait que les Bassari reconnaissent à l'entité initiatique *endawn* (le caméléon initiatique) le pouvoir d'engendrer. Cependant cet engendrement n'a pas lieu normalement mais à travers la bouche de l'entité initiatique qui avale d'abord les initiants et en suite les vomit. L'acte d'avaler est central dans ce rituel : l'entité initiatique *endawn* avale les initiants et ces derniers à leur tour avalent la bière du petit caméléon (*ngodyin ityibah*). Tout est lié et tout tourne autour de l'ingestion de cette bière, qui est fabriquée par les femmes, lesquelles, de cette manière, participent discrètement à la « fabrication des hommes », comme elles le savent elles-mêmes.

Le fait de devenir hommes, de changer de statut, en commettant une transgression majeure, donne à penser que la bière contenant un « petit caméléon » est comme le liquide amniotique dans lequel baigne l'enfant des femmes. Les secrets initiatiques des hommes bassari vis-à-vis des femmes renvoient en tout état de cause au monde féminin. Dans cette circonstance, comme dans d'autres, les femmes bassari savent bien contourner « les secrets masculins » et participer aux « affaires des hommes », dont elles sont les exclues par excellence. Le contraire n'est pas possible, les hommes sont catégoriquement exclus des rites secrets féminins, et en général, ils ont besoin de changer d'identité pour participer aux rites communautaires, à la différence des femmes qui y participent en gardant leur identité (cf. chapitre 3).

Après ces observations, on peut supposer que le secret initiatique masculin se base sur le fait d'ingérer des produits féminins, la bière et la nourriture, « fabriqués » par les femmes qui, à leur tour, sont actrices de la « fabrication » des hommes bassari. Cette supposition, en sollicite une deuxième : l'entité initiatique *endawn* (le caméléon père des hommes initiés) peut-il être considérée comme un concentré du féminin et de son pouvoir d'engendrement (mais par la bouche) ? Cette dernière supposition renvoie à ce que mentionne Journet-Diallo, mais sous un autre angle, à propos de l'initiation joola (2008 : 177) : « *Le devenir homme passe par l'expérience vécue d'une douleur homologuée à celle de l'accouchement, laquelle devient en quelque sorte l'un des principaux emblèmes de l'initiation* ».

L'entité initiatique *endawn* (le caméléon emblème de l'initiation masculine), que les Bassari considèrent comme père des hommes initiés, est à coup sûr un animal porteur de beaucoup d'ambigüités. Ses yeux désynchronisés qui lui permettent de voir simultanément

dans des directions opposés, sa longue langue qui lui permet de capturer des proies à distance, ses pattes qui lui servent de pinces, sa longue queue qui s'enroule sur elle-même en lui permettant de mieux s'accrocher aux arbres, sa faculté de changer de couleurs qui lui permet de se camoufler afin de se cacher de ses prédateurs ou de ses proies, font de cet animal un habile acrobate, qui incarne les caractéristiques du bon chasseur. Ces qualités constituent les attributs distinctifs que les initiants doivent acquérir durant l'année initiatique, à travers toute une série de changements de comportements et d'attitudes. Plusieurs fois les hommes avec qui j'ai parlé de l'initiation ont comparé les transformations et le changement de nature des initiants, qui font d'un garçon un homme, à la faculté du caméléon de changer de couleurs. Cette caractéristique du caméléon évoque ce que mentionne Dugast (2009 : 255) au sujet des Bwaba du Burkina Faso, lesquels considèrent cet animal comme le maître des couleurs, lesquels *« renvoient non à la simple apparence mais participent pleinement de l'essence même des choses [...] en ce sens, changement de couleur et changement de forme, voire complète métamorphose, semblent bien liés. »*



Image 41 - Le caméléon emblème de l'initiation masculine bassari

Si le caméléon a été choisi par les Bassari comme animal emblème de l'initiation masculine, ce n'est sans doute pas uniquement pour ces caractéristiques d'habile chasseur, même si c'est là la qualité princeps par laquelle se définissent les hommes bassari. Ses capacités de transformation, le double mouvement d'ingestion dont il est tour à tour l'acteur et l'objet, comme les initiants en sont tour à tour les objets et les actants pour devenir « ses fils », font de lui l'opérateur majeur du procès de gestation initiatique.

Une dernière considération sur l'entité initiatique *endawn* peut être faite en mentionnant Zempléni (1993 : 8-9) qui parle de l'entité initiatique *kafolo* chez les Sénoufo, laquelle est désignée comme mère génitrice incarnant la loi, et à la différence des entités invisibles du

monde sénoufo, «*elle n'est pas à proprement parler invisible mais dissimulée et parlante ; elle ne reçoit ni prières ni offrandes ni sacrifices ; et elle n'est pas atteignable par la divination.*» Ces mêmes spécificités sont imputables à l'entité initiatique *endawn*, profondément ambigüe en raison de sa nature.

4.9- Ceux qui dansent *okérékhé*

Au cours du rite secret de transformation des initiants, qui a lieu dans la nuit, ces derniers sont entièrement entre les mains des hommes adultes. Comme je l'ai précédemment dit ce sont particulièrement les hommes membres de l'échelon d'âge des *odyar* qui s'occupent d'eux, en les suivant partout. Entre-temps les hommes *opalug* se déplacent avec leurs instruments de musique et rejoignent le village d'Ebarak. À l'*ambofor* de ce village, les cérémonies initiatiques continueront pour deux nuits et deux jours. Comme je l'ai précisé au début de ce chapitre, le village de Ethiolo exécute certaines phases de l'initiation avec le village d'Ebarak et celui d'Enyissara.

Vers 23h, les hommes *opalug* du village d'Ethiolo arrivent à la case commune du village d'Ebarak (qui se trouve environ à 12 kilomètres du village d'Ethiolo), ici ils se joignent aux hommes *opalug* du village d'Ebarak et avec ceux qui arrivent du village d'Enyissara (qui se trouve à environ 11 kilomètres du village d'Ethiolo et à environ à 8 kilomètres du village d'Ebarak). Ils danseront ensemble pendant sept jours et sept nuits dans ces trois villages. Généralement les hommes des autres échelons d'âge se déplacent, comme les hommes *opalug*, dans les différents villages, pour assister aux cérémonies itinérantes qui ont lieu dans les trois villages. Par contre les femmes, les jeunes filles et les enfants restent dans leur propre village et assistent ici aux cérémonies.

Une fois que les hommes *opalug* de ces trois villages se retrouvent à l'*ambofor* d'Ebarak, la danse *okérékhé* commence. Le terme *okérékhé*¹⁴⁹ désigne en même temps la danse, un état particulier et les hommes qui exécutent cette danse, les hommes membres de l'échelon d'âge des *opalug* qui à ce moment, changent d'identité pour devenir des individus à « l'esprit modifié » comme les *koré*, dont il a été question dans le chapitre 3 dans la section

¹⁴⁹ Le singulier est *akérékhé* « celui qui est *akérékhé* ».

sur l'implication des femmes dans « les affaires de sorcellerie ». Ils ont dans les mains leur instrument de musique, *amaramba*, un racleur fait avec le bambou et l'arbre *akégen*¹⁵⁰. Selon les croyances locales, leur changement d'identité est dû à cet instrument, qui est une sorte de long racleur d'environ un mètre et demi de longueur avec les bords dentelés que les danseurs gardent dans la main gauche et grattent avec un bâton qu'ils tiennent dans la main droite. L'*amaramba* est le symbole des *okérékhé*.



Image 42 - Les danseurs *okérékhé*

La danse *okérékhé* a lieu uniquement à l'occasion de l'initiation masculine et elle est itinérante. Elle débute dans le village d'Ebarak, où elle se déroule pour deux nuits et deux jours, elle continue ensuite dans le village d'Ebarak, où là aussi elle dure deux nuits et deux jours et elle se conclut dans le village d'Ethiolo, où elle se déroule pendant trois nuits et trois jours.

Les *okérékhé* utilisent la même langue secrète que les *koré* pour communiquer entre eux. Comme je l'ai dit dans le chapitre 3, cette langue se base sur l'utilisation fréquente des métonymies et sur l'utilisation des termes dont le sens est inversé (Ferry 1981 : 173-176). Cependant contrairement aux *koré*, qui sont le symbole de la transgression et se comportent

¹⁵⁰ *Raphia sudanica* cf. Ferry : 110.

de manière grotesque, les *okérékhé* sont sérieux et réservés, ils n'ont pas le droit de plaisanter ni de rire et leur regard est toujours sévère.

Toutes sortes d'interactions entre les *okérékhé* et les femmes sont interdites, ils n'ont pas le droit de se parler, ni de se regarder dans les yeux pendant longtemps. Les femmes peuvent les regarder danser mais n'ont absolument pas le droit de chanter leurs chansons, ni de danser ou de taper les mains quand ces derniers chantent et dansent. Elles doivent rester impassibles, ce qui n'est pas facile pour les femmes habituées à être impliquées dans toutes sortes de danses et de cérémonies, soit avec les masques soit avec les hommes. Malgré tout elles expriment quand même leur sentiment en faisant la seule chose qu'elles ont le droit de faire : jeter des arachides ou du riz sur le dos des danseurs qu'elles considèrent braves et talentueux¹⁵¹. Ces derniers doivent rester impassibles et continuer à danser. Les petits enfants sont les seuls qui peuvent se comporter librement, et dès qu'ils voient les arachides tomber par terre, ils courent les ramasser pour les manger.



Image 43 - Une femme jette des arachides sur le dos des danseurs

Les *okérékhé* n'ont pas de nom personnel, on les désigne avec le terme générique *okérékhé* au pluriel et *akérékhé* au singulier¹⁵². Il se peut qu'un petit enfant appelle un *akérékhé* avec son nom d'homme, dans ce cas si des hommes l'entendent, ils grondent sa mère en lui disant de faire attention à son enfant et expliquent à ce dernier que la personne qu'il appelle n'est pas celle qu'il pense.

¹⁵¹ Étant donné que les *okérékhé* chantent tous ensemble, on ne distingue pas qui a une belle voix et chante bien, mais en regardant on voit qui danse bien.

¹⁵² À la différence des autres individus à l'esprit « modifié », qui ont tous un nom individuel.

L'interdit d'interaction et de participation à l'égard des chants et des danses des *okérékhé* concerne toutes les femmes et il s'applique chaque fois qu'un homme *opalug* tient dans ses mains l'instrument de musique *amaramba*. Dès que ce dernier dépose quelque part l'*amaramba*, il récupère son identité d'homme *opalug*, l'interdit n'a plus de valeur et il se comporte comme si rien ne s'était passé.

Le contenu des chansons des *okérékhé* est extrêmement varié. Les chansons peuvent parler de n'importe quelle situation de la vie quotidienne. Tout dépend de l'imagination de l'auteur qui ne peut être qu'un homme. Par exemple elles peuvent dire :

Il y a une femme qui a refusé de retourner chez son mari...

Il y a un écureuil qui m'a trouvé la où j'étais entrain de me préparer pour venir danser...

À la différence de toutes les autres chansons, chantées par les masques ou par les différents échelons d'âge, composées surtout par les femmes, les chansons des *okérékhé* sont chantées uniquement durant leur danse et il est strictement interdit à tous, femmes et hommes, de les chanter dans toute autre circonstance.



Image 44 - La danse *okérékhé*

Les jours durant lesquels se déroule la danse *okérékhé*, les danseurs doivent offrir à boire la bière de sorgho aux hommes plus âgés d'eux. Chaque *akérékhé* doit apporter environ

15 litres de bière que les femmes de sa famille ont confectionnée spécialement pour l'occasion. Plus précisément, les hommes *opalug* travaillent pour se procurer le mil qu'ils remettent aux femmes membres de leur famille pour qu'elles fabriquent la boisson. Étant donné que les danseurs *okérékhé* appartiennent à l'échelon d'âge masculin des *opalug*, cette bière est consommée par tous les individus membres des échelons d'âges plus âgés. Cette bière fait partie des « *owuda* » des *opalug*. Comme je l'ai expliqué dans le chapitre 2 en parlant de l'échelon d'âge masculin des *opalug*, le terme *owuda* signifie " nœud " et il est utilisé pour se référer à la corde à nœuds que certaines classes d'âge reçoivent lorsque se vérifie le changement d'échelon d'âge. Les nœuds correspondent aux journées de travail collectif (*batembanyaw*) que les membres de la classe d'âge doivent accomplir sous forme de corvées dans les champs des différentes familles du village qui en ont besoin. Chaque nœud correspond à une journée de travail, payé par un panier de sorgho (*ekeda*) ou par un bidon de miel, qui serviront pour faire de la bière de sorgho ou de l'hydromel¹⁵³ à offrir aux aînés pendant le déroulement de certaines cérémonies. Tel est le cas de cette bière et ce sont les vieux hommes qui estiment la quantité de boisson que les *opalug* doivent offrir durant différentes circonstances aux aînés. Par conséquent plus cette quantité est élevée et plus les journées de travail des *opalug*, pour obtenir le mil pour faire la bière, augmentent.

Les femmes et les individus membres des échelons d'âge plus jeunes n'ont pas le droit de consommer cette boisson. Si une femme adulte boit cette bière, elle doit obligatoirement faire un sacrifice à *Ambugura*. Si par contre un homme membre d'un échelon d'âge plus jeune de celui des *opalug* la boit, il est frappé par les hommes *opalug*.

4.10- Les hommes adultes nouveaux-nés

Dans la nuit entre dimanche 13 mai et lundi 14 mai 2012, dans un lieu secret en brousse, s'est donc produite la transformation des initiants en « hommes adultes nouveaux-nés fils du caméléon », au moment où les hommes *okérékhé* ont commencé à exécuter leur danse dans le village d'Ebarak.

¹⁵³ 1 nœuds = 1 journée de travail collectif = 1 panier de mil (*ekeda*) = 1 canari de bière.

2 nœuds = 2 journées de travaux collectifs = 1 bidon de miel = quantité nécessaire pour faire 1 canari d'hydromel.

Lundi 12 mai vers 7h du matin, les hommes s'étaient réunis à l'*ambofor* d'Ebarak, près de la case du caméléon. À la réunion, un homme membre de l'échelon d'âge masculin des *behark* prit la parole et posa les questions suivantes aux hommes présents : « Est ce que tout va bien ? Y a-t-il des malades ? Les initiants sont-ils tous en bonne santé ? ». Les hommes présents répondent à ces questions, en signalant s'il y a des problèmes ou s'ils ont remarqué des anomalies. Si tout va bien, les cérémonies peuvent continuer normalement. Par contre si il y a des problèmes, il faut tout faire pour les résoudre et si quelqu'un des initiants est tombé malade, il restera dans la case du caméléon (*atyion*) sous la surveillance des hommes adultes qui feront tout pour le soigner. Au cours de l'initiation qui eut lieu en mai 2012, il n'y eut aucun problème et les cérémonies ont pu se dérouler sans aucune interruption.

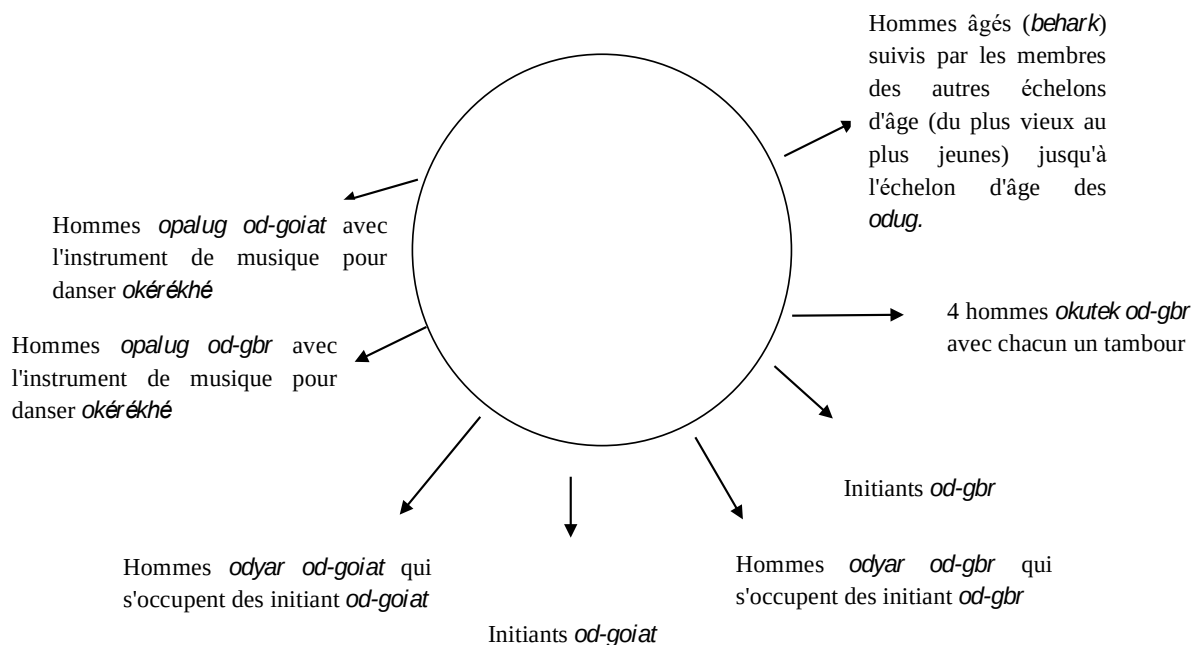
Tout défilé des hommes et des initiants est précédé par une réunion des hommes qui se questionnent sur le déroulement des rites initiatiques et sur la santé des initiants. Vers 9h30 du matin les initiants et les hommes défilent, comme ils l'avaient fait le soir précédent, en faisant deux fois le tour de l'*ambofor*, pour saluer les femmes. Le défilé a les mêmes caractéristiques que celui qui a eu lieu le soir à l'*ambofor* d'Ethiolo et les femmes doivent se comporter de la même manière (elles doivent rester en silence et à l'extérieur du cercle et contrôler que les enfants ne traversent pas la file de part en part). Le défilé est structuré comme suit : au début de la file il y a les hommes plus âgés membres du dernier échelon d'âge masculin (celui des *behark*) suivis par les membres des autres échelons d'âge masculins, du plus vieux aux plus jeunes jusqu'à l'échelon d'âge des *odug*, à l'exception de certains hommes et de certains échelon d'âge qui se positionnent près des initiants de cette manière : devant, il y a quatre hommes *od-gbr* membres de l'échelon d'âge des *okutek*¹⁵⁴ avec chacun un tambour ; puis il y a les initiants *od-gbr* (« ceux du crépuscule »), suivis par les hommes *odyar*¹⁵⁵ *od-gbr* qui s'occupent des initiants *odgbr* et les contrôlent ; ensuite il y a les initiants *od-goiat* (« ceux de la lumière »), suivis par les hommes *odyar od-goiat* qui s'occupent d'eux et les contrôlent ; et enfin il y a les hommes *opalug*¹⁵⁶ *okérékhé* avec leurs instruments de musique (dont il a été question dans la section précédente), ces derniers sont aussi divisés entre *od-gbr* devant et *od-goiat* derrière.

¹⁵⁴ Rappelons que les hommes *okutek* ont environ de 32/33 ans à 38/39 ans.

¹⁵⁵ Les hommes *odyar* ont environ de 26/27 ans à 32/33 ans.

¹⁵⁶ Les hommes *opalug* ont environ de 20/21 ans à 26/27 ans.

Figure 11 - Structure du défilé des hommes et des initiants



Le défilé des initiants et des hommes a lieu chaque matin et chaque fois que les initiants et les hommes se déplacent de village en village. Le but de cette procession est de saluer les femmes et de leur montrer que tout le monde est en bonne santé. C'est un soulagement pour ces dernières de voir leurs fils, désormais fils du caméléon, défiler avec les hommes.

Pendant la procession personne ne parle, on n'entend que le bruit des pas et le son des quatre tambours sacrés de l'initiation (*bombredyeh*), joués par quatre hommes *od-gbr*¹⁵⁷. Les tambours initiatiques sont en tout cinq, mais le plus gros tambour (*andandan*), n'est pas porté en procession. On n'entend et on ne voit les quatre tambours que durant l'initiation. Au cours de l'année il peut arriver de voir les tambours sur des arbres qui se trouvent près du village d'Ebarak. On les conserve dans ce lieu pendant la saison sèche, et si les femmes les voient, elles doivent faire semblant de rien et s'éloigner de ce lieu le plus vite possible¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Seuls les hommes *od-gbr* (« ceux du crépuscule » dont il a été question plus haut) ont le droit de jouer ces tambours.

¹⁵⁸ Les femmes doivent se méfier de tout ce qu'elles voient sur les arbres (les tambours initiatiques, la viande sacrifiée à *Ambugura*, dont il a été question dans la section sur les interdits, et de tous autres objets ou aliments qui ont une valeur sacrée ou qui sont interdits aux femmes).

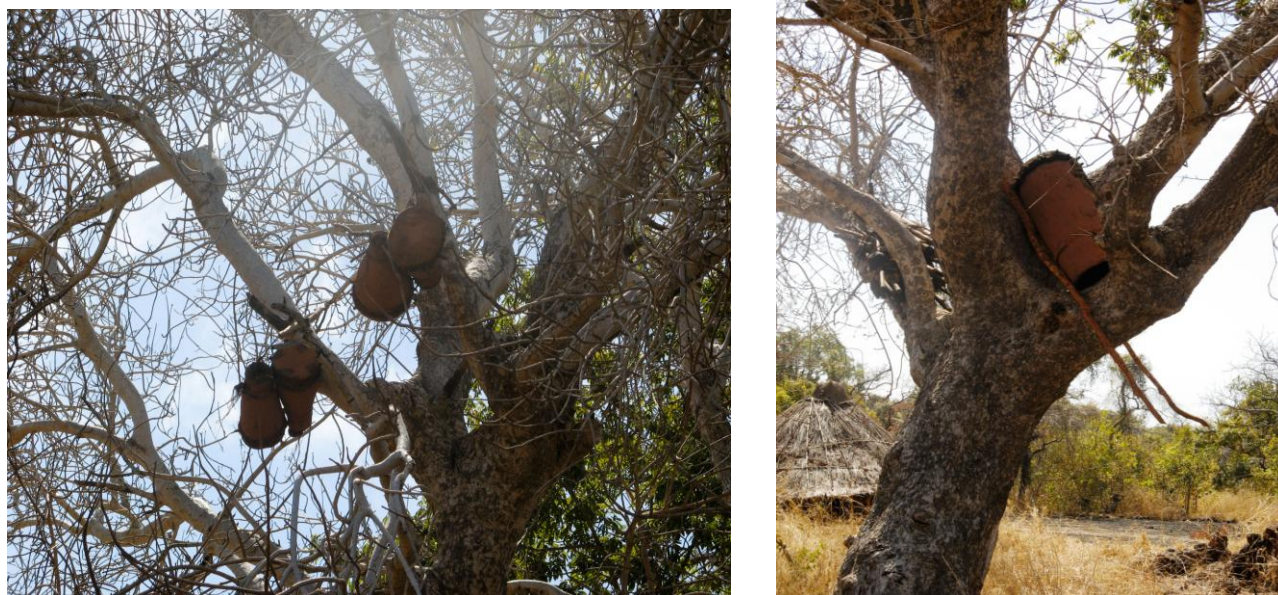


Image 45 - Les tambours sacrés conservés sur les arbres

En observant les initiants on s'aperçoit que quelque chose dans leur manière d'être est changée. Ils ont la démarche du caméléon, ils se bloquent de temps en temps et reprennent leur marche en regardant vers le bas et en balançant leur tête, comme les nouveaux-nés qui n'ont pas encore les muscles du cou bien formés. Ils ne parlent pas et parfois ils ont besoin d'aide parce qu'ils trébuchent comme les enfants. Les hommes *odyar* les assistent et les aident en cas de besoin.

Les « nouveaux-nés fils du caméléon » portent une jupe de raphia, un sac pour conserver les aliments, et pendu à l'épaule gauche, ils ont le sabre en bois (*amben*) recouvert de laine rouge et l'arc (*atumb*) construit par leurs oncles maternels. Par contre dans la main droite ils ont un long bâton avec lequel ils marchent et ils tapent les chiens qui aboient en les voyant passer. Fréquemment les chiens enthousiastes reconnaissent leurs patrons qui défilent. Cependant ces derniers n'ont absolument pas le droit de montrer le même enthousiasme parce qu'ils ont maintenant changé d'identité, ils ne sont plus ce qu'ils étaient. Selon les croyances locales tous, hommes, femmes, enfants, et même les animaux, doivent se rendre compte du changement d'identité des initiants. « Les hommes adultes nouveaux-nés » se comportent comme des nouveaux-nés, ils doivent tout réapprendre à la façon adulte : marcher comme des adultes, parler comme des adultes, s'asseoir comme des adultes, manger comme des adultes et tous autres comportements et habitudes prévus par la tradition bassari. Cet apprentissage aura lieu secrètement durant l'année initiatique et il sera le fait des hommes adultes initiés.



Image 46 - Les hommes adultes nouveaux-nés fils du caméléon



Vers 10h du matin quand le défilé se termine, les initiants sont conduits par les *odyar* (qui s'occupent d'eux et les suivent partout) dans la case du caméléon. Ils y passeront environ deux heures et ensuite retourneront dans la brousse, toujours accompagnés par les *odyar* et par d'autres hommes adultes, qui alternent pour les suivre et les surveiller. Les femmes ne sont pas tenues de savoir ce que les hommes enseignent aux initiants et la façon dont ils le font. Chaque jour, pendant une semaine, tant qu'a lieu la danse *okérékhé*, les femmes s'occupent d'envoyer à manger aux initiants. Comme je l'ai expliqué précédemment, chaque initiant a deux filles membres de l'échelon d'âge des *od-odug* (qui ont environ de 8/9 ans à

14/15 ans), qui lui préparent à manger. Ces jeunes filles cuisinent à l'*ambofor* et les mères des initiants envoient deux jeunes hommes *odug* pour leurs apporter leur plat. Ces derniers ont fini de faire les *bekap* " les attacheurs " des masques. Étant donné que désormais les masques se sont retirés dans la brousse et qu'ils n'ont plus besoin d'assistance, les jeunes hommes *odug* peuvent maintenant transporter à manger aux initiants et commencer tout de suite à aider les femmes. Dans l'initiation, chacun a son rôle et chacun est utile et indispensable pour le déroulement du rituel.

Entre-temps les hommes *opalug*, se préparent pour la danse et vers 11h recommencent à danser *okérékhé*. La danse ne s'interrompra que tard dans la nuit, pour ensuite recommencer le lendemain matin après le défilé. Pendant la journée les danseurs fatigués vont se reposer à tour de rôle de façon que la danse ne cesse jamais.



Image 47 - Les initiants assistent à la danse *okérékhé*

Vers 3h du matin le silence règne, tout le monde est épuisé et se repose, qui dans la brousse (les initiants et les hommes) et qui à l'*ambofor* (les femmes et les enfants). Le jour suivant (mardi 15 mai) les cérémonies continuent dans le village d'Ebarak et elles se déroulent de la même manière : les hommes se réunissent vers 7h du matin, pour vérifier que tout aille bien et qu'il n'y ait pas de malades ; ensuite vers 9 h30 a lieu le défilé des initiants et des hommes pour saluer les femmes. À la fin du défilé reprend la danse *okérékhé* qui dure jusqu'à environ 16h de l'après-midi. C'est le moment de se déplacer dans le village d'Enyissara. Comme je l'ai précédemment dit, les rites et les cérémonies dans le village d'Ebarak durent

deux jours et deux nuits, puis elles continuent dans le village d'Enyissara deux jours et deux nuits, et ensuite dans le village d'Ethiolo où elles se concluent après trois jours et trois nuits. Avant que les initiants et les hommes ne partent pour le village d'Enyissara, ils défilent comme ils l'ont fait le matin, la structure du défilé est la même, mais cette fois-ci, le but est de saluer les femmes du village d'Ebarak.

Vers 17h30 la procession arrive dans le village d'Enyissara, et comme cela s'est passé à Ebarak, les initiants et les hommes font deux tours de l'*ambofor* pour saluer les femmes de ce village. Les rites et les cérémonies initiatiques se dérouleront pour deux jours et deux nuits (mercredi 16 mai et jeudi 17 mai) dans ce village avec les mêmes dynamiques, la même structure et les mêmes objectifs que les rites et des cérémonies qui ont eu lieu dans le village d'Ebarak.

Jeudi 17 mai vers 16h, la procession des initiants et des hommes arrive à Ethiolo, les rites et les cérémonies continuent selon les mêmes modalités, mais dureront jusqu'au dimanche 20 mai.



Image 48 - Les initiants défilent pour la dernière fois devant les femmes

Avant de conclure cette section je reviens sur les comparaisons entre la « fabrication des hommes » et la fabrication de la bière de sorgho (dont il a été question plus haut). Cette phase intermédiaire de l'initiation peut être comparée aux processus intermédiaire de confection de la bière de sorgho (le brassage). Les initiants comme le sorgho durant le brassage, subissent

des transformations. Ces transformations se produisent au cours d'une longue période de marge durant laquelle les initiants vivent une sorte de suspension de l'ordre social caractérisé par l'inversion de certaines règles comportementales et par un dur et long « travail d'apprentissage » caractérisé par des transformations et des changements de statut, le tout supervisé par les hommes adultes. Le travail et les transformations dont font l'objet les initiants, peuvent être en quelque sorte comparés à ce que subit le sorgho, qui passe d'un état à l'autre avant de devenir bière : il est d'abord en grain, puis il germe, ensuite il devient farine (après qu'il a été pilé), pour devenir liquide (lorsqu'on le mélange avec l'eau), et enfin bière (après la décantation qui suit l'ébullition). Les femmes supervisent ces transformations du sorgho, comme les hommes le font avec les initiants.

4.11- « Faire rire les femmes »

Les rites et les cérémonies initiatiques publiques, qui en mai 2012, ont duré en tout huit jours et huit nuits, se concluent le soir à Ethiolo avec la séparation des initiants. Les initiants du village d'Ebarak sont pris en charge par les hommes d'Ebarak qui les conduisent à l'*ambofor* (la case commune) de leur village, qui sera leur base durant toute l'année initiatique, il en va de même pour les initiants d'Enyissara et pour ceux d'Ethiolo, qui sont pris en charge par les hommes de leur village avec comme base l'*ambofor* de leur village.

Pendant le déroulement des rites et des cérémonies qui ont lieu dans chaque village, on assiste à la manifestation des *bombedetya* qui s'effectue dans chaque village le dernier jour.

Les *bombedetya* sont aussi des individus à l'esprit « modifié », comme les *koré*, et comme les *okérékhé*. Comme eux, ils utilisent la langue *koré* pour s'exprimer.

Les *bombedetya* se manifestent uniquement au cours de l'initiation masculine. Ils sont membres de deux échelons d'âge masculins, celui des *odyar* et celui des *okutek* (qui ont respectivement de 26/27 ans à 32/33 ans et de 32/33 ans à 38/39 ans). Généralement ils portent une longue jupe faite avec l'écorce de l'arbre *après*¹⁵⁹, un collier fait avec les feuilles de rônier (*angués*)¹⁶⁰, et dans les mains, ils ont deux petits bâtons attachés aux extrémités avec

¹⁵⁹ *Piliostigma reticulatum* cf. Ferry 2009 : 93.

¹⁶⁰ *Borassus aethiopium* cf. Ferry 2009 : 108.

l'écorce de l'arbre *apès*. Ces bâtons sont le symbole de ces individus à l'esprit « modifié », leur port provoque le changement d'identité de leur porteur. Certains *bombedetya* portent la peau de panthère autour de la taille ou autour de la poitrine, pour signaler leur appartenance au groupe d'hommes *od-gbr*, dont il a été question plus haut.

Les *bombedetya*, ont aussi un nom propre, qu'ils s'attribuent en prenant le nom d'un petit enfant. Ce petit enfant n'est pas choisi au hasard mais il doit avoir les caractéristiques qui suivent :

- il doit être le fils ou la fille aînée d'une femme qui n'a pas de lien de parenté matrilineaire avec le *bombedetya* ;
- il doit être âgé environ de 1 à 10 ans ;
- son père doit être membre de l'échelon d'âge des *opalug*¹⁶¹, et en conséquence dans la quasi-totalité des cas, sa mère est plus jeune que le *bombedetya* qui prend son nom et qui l'appelle "maman".

Les *bombedetya* sont des bouffons grotesques et maladroit, ils imitent le comportement des enfants et en particulier celui des enfants dont ils ont pris le nom, mais dans la majorité des cas, l'enfant homonyme du *bombedetya* est trop petit pour comprendre que cet individu qui se comporte d'une manière étrange est en train d'imiter sa posture, son attitude, ou encore sa conduite. Mais les enfants s'amusent à les observer et toutes les femmes meurent de rire quand elles parlent aux *bombedetya* qui leur racontent n'importe quoi en les appelant «maman» ou «grand-mère».

Dans certaines circonstances les *bombedetya* ne se comportent pas de manière infantile ni grotesque mais prennent un air sérieux. C'est le cas quand ils s'occupent des initiants ou quand ils jouent des quatre tambours sacrés au cours du défilé des initiants.

Les *bombedetya* amusent et distraient les femmes en les aidant à surmonter la tristesse et la mélancolie liées à la « perte de leurs fils » avec lesquels elles n'auront plus jamais le rapport qu'elles ont toujours eu. Comme me le disait l'une d'elles : « Rire et s'amuser avec les *bombedetya* aide le moral ».

Le jour où les *bombedetya* se manifestent, les mères des enfants cuisinent pour le *tokora* (homonyme) de leur fils ou de leur fille. Étant donné que les *bombedetya* des trois villages (Ebarak, Enyissara, Ethiolo) se manifestent tous dans les trois villages, les mères des enfants

¹⁶¹ Les *opalug* ont environ de 20/21 ans à 26/27 ans.

de chaque village cuisinent pour les *bombedetya* homonyme de leurs fils, mais aussi pour leurs compagnons *bombedetya* des autres villages. Quant ils se manifesteront dans les autres villages, à leur tour ils seront invités à manger par les *bombedetya* résidents.



Image 49 - Les *bombedetya* qui dansent avec l'écorce dans les mains



Image 50 - Les *bombedetya* qui s'amuse avec les femmes et les enfants

Figure 12 - Les individus à l'esprit « modifié ».

Nom	Échelon d'âge d'appartenance	Circonstance de manifestation	But de la manifestation
<i>Koré Mohota</i>	Initiant	Les corvées de travail collectif	Danser
<i>Koré</i>	<i>Odug</i> (de 14/15 ans à 20/21 ans) <i>Opalug</i> (de 20/21 ans à 26/27 ans)	Les corvées de travail collectif	Opposition à l'ordre social avec la transgression
<i>Okérékhé</i>	<i>Opalug</i> (de 20/21 ans à 26/27 ans)	Les cérémonies qui ont lieu à la case commune pendant l'initiation masculine	Opposition aux femmes avec le sérieux
<i>Koré br-anguna</i>	À partir de l'échelon d'âge des <i>opalug</i> jusqu'aux vieux	Les cérémonies et les rites de protection des enfants malades	Protection des enfants malades
<i>Bombedetya</i>	<i>Odyar</i> (de 26/27 ans à 32/33 ans) <i>Okutek</i> (de 32/3 ans à 38/39 ans)	Les cérémonies qui ont lieu à la case commune pendant l'initiation masculine (certains jours)	Amuser et distraire les femmes

4.12- La transition. « Ne plus être ce qu'on était, ne pas encore être ce qu'on sera »

Les cérémonies et les rites communs aux trois villages (Ethiolo, Enyissara, Ebarak) sont terminés. « Les nouveaux-nés fils du caméléon » sont maintenant entre les mains des hommes de leurs villages respectifs. Une période de transition commence pour eux : « ils ne sont plus ce qu'ils étaient (des enfants) et ils ne sont pas encore ce qu'ils seront (des hommes adultes) ». La manière dont on les décrit, « hommes adultes nouveaux-nés », est contradictoire. Certains les décrivent comme étant en même temps des hommes adultes et des nouveaux-nés et d'autres comme n'étant ni des hommes adultes, ni des nouveaux-nés mais des êtres en train de se « forger ».

À partir du moment où les initiants ont été avalés et vomis par le caméléon, ils sont considérés comme *odèdekéré* (" ceux qui ne parlent pas "), pendant deux semaines, durant lesquelles ils devront réapprendre toute une série de choses : à parler, à marcher correctement, à s'asseoir correctement, à manger sans se salir, à se laver, à insulter... Tout cela se fait secrètement, loin des yeux des femmes, avec l'enseignement et l'aide des hommes adultes.

Durant la première semaine en tant que *odèdekéré*, ils alternent des moments dans la brousse avec des moments à l'*ambofor*. Par contre la deuxième semaine, les *odèdekéré* la passent dans un endroit secret. Chaque village a un endroit secret, où les initiants se réfugient. Le lieu secret du village d'Ethiolo est situé là où il y a les grottes cachées *okhel* (*akhel* au singulier) qui se trouvent dans le territoire du quartier Akol. Dans ce lieu les hommes adultes leur apprennent à chanter comme les différents masques qui se manifestent durant l'année et à parler la langue des *ongatléhé* (dont il sera question ci-après). Les femmes n'ont absolument pas le droit de savoir ce qui se passe dans ces endroits secrets, et en cette période, elles doivent éviter de passer à leur proximité.

Une fois terminé l'apprentissage dans les grottes secrètes, les *odèdekéré* cessent de porter la jupe de raphia et ils commencent à porter des shorts¹⁶². Ce jour-là, les hommes les conduisent en brousse pour leur enseigner les techniques et les secrets de la chasse en groupe.

¹⁶² Quand les shorts n'existaient pas encore chez les bassari, les initiants portaient un morceau de peau d'antilope triangulaire, et l'étui pénien, une sorte de cache sexe fait avec les feuilles de rônier que les Bassari désignent avec le terme *angués* (*Borassus aethiopium* cf. Ferry 2009 : 108).

C'est dans cette circonstance qu'ils apprennent à utiliser l'arc et les flèches comme des hommes adultes bassari.

Le jour suivant la chasse, les initiants recommencent à parler. À partir de ce moment on ne les considère plus comme *odèdekéré* « êtres humains qui ne parlent pas » mais comme *ongatléhé*. Le terme *ongatléhé* (*angatléhé* au singulier), dérive du verbe *ngat* qui signifie " mordre ". Les *ongatléhé* (" ceux qui mordent "), mordent avec les paroles. J'y reviens ci-après. Les *ongatléhé* sont aussi considérés comme « ceux qui parlent la langue *ongatléhé* », qu'ils ont appris durant leur séjour dans les grottes secrètes (*okhel*). Cette langue consiste à mettre le préfixe *tléhé* au début de la première parole de toutes les phrases prononcées.

Les *ongatléhé* ont toujours avec eux un long bâton d'environ 3 mètres, qui peut être de bambou ou de n'importe quel arbre, l'important est qu'il soit droit et long.

Les initiants sont considérés *ongatléhé* pour un mois. Leur premier jour en tant que *ongatléhé*, ils le passent à l'*ambofor* où s'effectue un rite que les bassari décrivent comme « la rencontre entre les initiants et les jeunes filles ». Ces dernières sont les jeunes filles qui fréquentent encore la case commune et elles sont membres de deux échelons d'âge féminins : celui des *od-odug* (de 8/9 ans à 14/15 ans), et celui des *od-opalug* (environ de 14/15 ans à 20/21 ans). Le rite de « la rencontre » a lieu le matin vers 8 heures, dans l'espace situé au milieu des cases de l'*ambofor*. Ici les initiants et les filles se mettent les uns en face des autres, en formant deux rangs. Ensuite les *ongatléhé* demandent aux filles de se présenter, en suivant une procédure précise. Ils se déplacent latéralement en passant devant toutes les filles, l'un derrière l'autre et demandent à chacune comment elle s'appelle. Les initiants parlent la langue des *ongatléhé* et ils formulent leur question en mettant le préfixe *tléhé* au début de la première parole de leur phrase : « *tléhé-aké kni watyin ?* (*tléhé* comment tu t'appelles ?) ». En formulant cette question, les *ongatléhé* plantent l'ongle du pouce de leur main droite sur le front de chaque fille. Ce geste peut être agressif et blesser la jeune fille, ou délicat comme une caresse. Tout dépend de la sympathie ou de l'antipathie qui existe entre la fille et l'initiant. Après « avoir subi » ce geste, la fille répond en parlant normalement.

Quand toutes les filles se sont présentées, c'est le tour des *ongatléhé* de se présenter. Une fille, à haute voix demande au nom de toutes les filles, quel est leur nom, en disant : « *unityin aké knun-watyin ?* (et vous, comment vous appelez-vous ?) ». Les *ongatléhé* répondent tous ensemble et on ne comprend rien, aussi la fille qui leur avait posé la question, leur demande de se présenter un par un. À cette demande les *ongatléhé* répondent un par un, un après l'autre en suivant le rang, par exemple : « *tléhé-Matyanin kné watyin*, (*tléhé* je m'appelle Matyanin) ».

Le jour précédent cette rencontre à l'*ambofor*, les initiants s'étaient livrés à une chasse collective avec les hommes adultes, comme je l'ai dit plus haut. Tout le gibier chassé, ils le font fumer pour le conserver et le consommer petit à petit. Cependant, ils coupent une partie du gibier en petits morceaux appelés *otyudaron* (*étyédarel* au singulier) qu'ils déposent par terre dans une calebasse¹⁶³. Tous ensemble, ils invitent les filles à venir les prendre, en disant : « *tléhé-giouné éni mède otyudaron* (*tléhé* venez prendre les petits morceaux de viande) ». Ils parlent tous ensemble et continuent tant que personne ne leur dit de le faire individuellement. Ils savent parler mais pas encore de manière autonome, ils vont apprendre à petit à petit, comme toutes les autres actions qu'ils doivent apprendre ou réapprendre.

Les filles viennent prendre les petits morceaux de viande. S'il y a dix petits morceaux, dix filles viennent les prendre et chacune en prend un, s'il y en a quinze, quinze filles viennent les prendre et chacune en prend un... Le nombre de filles dépend du nombre de morceaux de viande. Les morceaux de viande sont le symbole de la relation qui existe entre les *ongatléhé* et les jeunes filles *od-odug* et *od-opalug* qui fréquentent encore l'*ambofor*. À la différence des femmes adultes, ces dernières non encore mariées et n'ayant pas encore d'enfants, peuvent entrer en contact avec les initiants.

Les filles qui prennent les morceaux de viande sont chargées de cuisiner le jour même pour les *ongatléhé*¹⁶⁴. Chaque morceau de viande (*étyédarel*) correspond à un bol de nourriture. Les filles qui prennent le petit morceau de viande, le conservent scrupuleusement et l'amènent chacune chez elle à la maison. Là elles préparent un bon plat qu'elles doivent porter à l'*ambofor* et offrir aux initiants dans la fin de l'après-midi. Comme je l'ai dit, les *otyudaron* ont une fonction symbolique, les filles les conservent scrupuleusement en les enveloppant dans un morceau de tissu qu'elles attachent à leurs pagnes. Elles ne doivent pas les perdre, ni les mettre dans la marmite quand elles cuisinent¹⁶⁵, cependant elles doivent les poser de manière bien visible sur le plat quand elles ont fini de préparer. Si une fille perd le petit morceau de viande, sans rien dire elle doit le substituer avec un autre morceau de viande, qui peut être n'importe quelle viande (poulet, chèvre, antilope, phacochère...), l'important qu'elle le substitue, sinon elle risque d'avoir une dette avec les *ongatléhé* qui peuvent

¹⁶³ Tous les morceaux de viande sont déposés dans une seule calebasse.

¹⁶⁴ Etant donné que les jeunes filles qui prennent les petits morceaux de viande sont membres des deux échelons d'âge féminins, celui des *od-odug* (qui ont environ de 8/9 ans à 14/15 ans) et de celui des *od-opalug* (qui ont environ de 14/15 ans à 20/21 ans), les filles plus jeunes ne prennent pas le morceau de viande parce qu'elles ne sont pas encore capables de cuisiner. On peut dire que celles qui prennent le morceau de viande sont celles qui ont à partir de 13 ans, et qui sont capable de cuisiner. Généralement à Ethiolo les petites filles de 10 ans commencent à apprendre à cuisiner, d'abord en observant leur mère et ensuite en participant à la préparation des plats simples.

¹⁶⁵ Ce morceau de viande ne cuit pas dans la marmite.

l'humilier publiquement en l'insultant méchamment. La tradition exige que les plats que les jeunes filles offrent aux *ongatléhé* soient toujours accompagnés de l'*étyédarel* (le petit morceau de viande).

Les femmes adultes qui habitent dans le même hameau que les jeunes filles qui cuisinent, ne doivent absolument pas y toucher parce qu'il a été conservé dans la case du caméléon (*atyion*)¹⁶⁶ avant d'être livré à ces dernières. Si par hasard une jeune fille qui a été chargée de cuisiner le pose avec négligence dans la cuisine et qu'une femme adulte le mange, elle risque d'avoir des sérieux problèmes de santé si elle ne va pas à *Ambugura*.

Tard dans l'après-midi les jeunes filles portent à l'*ambofor* ce qu'elles ont cuisiné pour les *ongatléhé*. Si dix filles ont pris les morceaux de viande, il y aura dix plats, si quinze filles ont pris les morceaux de viande, quinze plats, etc. Quand toutes les filles arrivent à la case commune, elles déposent les plats par terre, dans l'espace au milieu des cases. Ensuite elles invitent les *ongatléhé* à venir les prendre. Avant de manger ce que les filles ont cuisiné pour eux, ils récupèrent les *otyudaron* qu'ils enfilent sur un bâton et conservent scrupuleusement dans la case du caméléon (*atyion*) pour les remettre aux filles le lendemain matin¹⁶⁷. Cependant il ne s'agira pas du même groupe de jeunes filles, mais d'un nouveau groupe¹⁶⁸, lequel doit prendre les petits morceaux de viande, les porter à la maison et cuisiner pour les initiants de la même façon que les filles l'ont fait la veille.

Les *ongatléhé* sont obligés de manger tout ce que les filles leurs apportent¹⁶⁹ mais ils peuvent réglementer la quantité d'aliments que ces dernières préparent pour eux. S'ils constatent que les plats sont trop abondants et qu'ils ont du mal à les terminer, ou que le jour suivant ils ne dîneront pas tous à l'*ambofor*, parce que certains entre eux seront engagés avec les hommes ou seront envoyés quelque part, le lendemain matin ils remettront aux filles des morceaux de viande en moins, de sorte que les filles qui les prennent soient moins nombreuses et par conséquent la quantité d'aliments moins abondante. De cette manière les initiants apprennent à se modérer en évitant le gaspillage, ce qui est une prérogative réputée indispensable dans la vie d'un homme adulte bassari.

¹⁶⁶ Comme je l'ai précédemment dit, tout ce qui a été conservé dans la case du caméléon (aliments, boisson, objets...), ne doit pas venir en contact avec les femmes adultes.

¹⁶⁷ S'ils perdent un des morceaux de viande, la fois suivante ils auront droit à un plat en moins cuisiné par les filles.

¹⁶⁸ Les filles se mettent d'accord entre elles sur qui doit cuisiner, et à tour de rôle elles prennent les morceaux de viande.

¹⁶⁹ Les *ongatléhé* présents à la case commune quand les filles apportent les plats qu'elles ont cuisiné, mangent tous en même temps, en petits groupes de trois ou quatre individus par bol.

Les *otyudaron* petits morceaux de viande, on ne les mange pas, ce sont les symboles d'une relation qui crée des liens d'amitié très forts entre les initiants *ongatléhé* et les jeunes filles *od-odug* et *od-opalug*, lesquelles cuisinent tour à tour pour eux pendant un mois¹⁷⁰. Ces liens d'amitié que je viens de mentionner sont à la base des relations entre individus du sexe opposé qui fréquentent l'*ambofor*. Dans la majorité des cas il s'agit d'une amitié platonique qui exclut le sexe, mais il se peut que dans certains cas ces liens se transforment en liens conjugaux qui portent à la formation d'une famille. Ces petits morceaux de viande (les *otyudaron*), en tant que gibier chassé par les initiants, représentent aussi la preuve que ces derniers ont appris à chasser et que les filles sont prêtes à recevoir le produit de la chasse des « hommes nouveaux-nés ».

Au cours de la période où les initiants sont *ongatléhé*, la nourriture ne leur manque jamais, les jeunes filles leur offrent le dîner du soir, tandis que le repas de midi leurs est offert par les différentes familles du village, selon la modalité suivante : chaque jour vers midi, les *ongatléhé* se déplacent en groupes de deux ou de trois individus pour rejoindre les hameaux de différentes familles du village. Chaque groupe rejoint un hameau, en s'arrêtant à une vingtaine de mètres des cases. Pour aviser les femmes de leur arrivé, les *ongatléhé* crient *tléhé-ka-hatukmi* « *tléhé* nous sommes arrivés » et ensuite ils demandent aux femmes à manger en disant : « *tléhé-en boil*, *tléhé-yasen*, *tléhé-malu*, *tléhé-énap*, *tléhé-otican*.. (*tléhé* donnez nous, *tléhé* de la viande, *tléhé* du riz, *tléhé* de la semoule, *tléhé* des arachides...) ». Dès que les femmes les entendent arriver, elles font leur possible pour leur offrir un bon plat. Les *ongatléhé* sont considérés symboliquement comme les fils du caméléon, mais pratiquement, ils sont considérés comme les fils de tout le monde et pour cette raison les femmes leur offrent à manger avec plaisir. Mais ces dernières n'ont pas le droit de trop les approcher, comme le font les jeunes filles *od-odug* et *od-opalug*. Étant donné que *ongatléhé* sont constamment en contact avec la case du caméléon (*atyion*), sévèrement interdite aux femmes adultes, elles risqueraient de tomber gravement malades (sauf à aller sacrifier à *Ambugura*). Ainsi, s'il y a une jeune fille à la maison, les femmes l'envoient porter à manger aux initiants, si non elles le portent elles mêmes mais elles déposent le bol là où les *ongatléhé* plantent le bout de leur long bâton. En l'occurrence le bâton, qui mesure au moins trois mètre de longueur, est utilisé comme marqueur de distance vis-à-vis des femmes, comme si les

¹⁷⁰ Comme je l'ai précédemment dit, avant de devenir *ongatléhé*, les initiants mangent ce que les jeunes filles membres de l'échelon d'âge des *od-odug* cuisinent pour eux. Ces dernières cuisinent pour les initiants pendant environ deux semaines, à partir du jour du combat contre les masques jusqu'au jour où ils comment à être désignés avec le terme *ongatléhé*, dont il a été question plus haut.

ongatléhé étaient au centre d'une circonférence de trois mètres de rayon, interdite aux femmes.

L'occupation principale des initiants durant la période où on les considère *ongatléhé*, consiste à aller de part et d'autre du village ou de rejoindre les autres villages bassari pour transmettre des messages. Considérés fils de tout le monde, ils sont à disposition de toute la communauté. N'importe quel adulte peut « les utiliser » pour communiquer quelque chose à quelqu'un qui se trouve ou qui habite loin. Les *ongatléhé* doivent toujours obéir sans jamais se plaindre. Il se peut que parfois les hommes adultes les envoient très loin, par exemple dans les villages bassari de Guinée, ou leur fassent parcourir de longues distances la nuit, sans vrai motif, à la seule fin de tester leur courage¹⁷¹ et leur résistance physique mais aussi de leur faire connaître la topographie du territoire et l'emplacement des familles du village dans cet habitat dispersé brouillant les règles de patrilocalité basé sur la résidence virilocale typique des bassari. C'est ainsi que pour devenir des hommes, tous les initiants doivent intérioriser l'espace géographique du territoire où ils vivent. Cette volonté d'envoyer les initiants au loin, sans un réel motif, fait aussi penser à l'une des épreuves infligées aux femmes jóola soumise au rite *kañalen* qui exige d'elles des épreuves humiliantes et des comportement comiques et burlesques (Journet-Diallo, 2008 : 172 et 175), semblables à ceux des initiants bassari lorsqu'ils sont *ongatléhé*.

Cette intégration du territoire au corps est particulièrement visible chez les hommes durant l'initiation masculine. La mobilité des *ongatléhé* et la transition des initiants et des hommes dans les trois villages (Ethiolo, Ebarak, Enyissara) s'opposent à l'immobilité des femmes. Ces dernières durant l'initiation masculine ne se déplacent pas de l'*ambofor* de leurs villages respectifs. Cependant, dans la quotidienneté et durant certains rites qui les voient protagonistes avec les masques¹⁷², elles intériorisent l'espace géographique plus encore que les hommes en se déplaçant plus fréquemment d'un hameau à l'autre pour participer aux corvées de travail collectifs et d'un village à l'autre pour danser.

L'attitude et le comportement des initiants durant la période où ils sont considérés *ongatléhé* change. On s'aperçoit de ce changement en observant le comportement de ces derniers vis-à-vis des non initiés, les femmes et les enfants, avec qui les *ongatléhé* peuvent être agressifs ou calmes. Les Bassari disent que les *ongatléhé* « mordent avec les paroles »,

¹⁷¹ À partir de ce moment les initiants commencent à parcourir seuls de nombreux kilomètres, avant ils le faisaient toujours en groupe.

¹⁷² Cf. chapitre 2, échelon d'âge féminin des *odépéka*.

parce que leur agressivité est surtout verbale : ils s'expriment à l'impératif comme s'ils donnaient continuellement des ordres et il peut arriver qu'ils insultent les enfants ou les jeunes filles *od-odug* et *od-opalug* qui cuisinent pour eux. Parfois cette agressivité peut être aussi physique, qu'ils jettent des pierres ou qu'ils tapent avec leurs longs bâtons les enfants qui montrent toujours beaucoup de curiosité vis-à-vis d'eux. Par contre vis-à-vis des hommes, les *ongatléhé* restent indifférents et ne se comportent pas de manière agressive ou moqueuse.

La première semaine durant laquelle les initiants sont considérés *ongatléhé*, ils insultent les jeunes filles *od-odug* et *od-opalug* qui leur préparent à manger. En général ces insultes ciblent l'attitude physique des jeunes filles, comme par exemple leur façon de marcher, ou leurs caractéristiques physiques. Par exemple le terme *épagne* au singulier et *opagne* au pluriel, qui signifie " fond d'un récipient ", est utilisé pour dire que quelqu'un a des grosses fesses sans formes, qui servent juste pour se poser, même pas pour s'asseoir. Ce comportement fait partie de la formation des hommes adultes bassari, les filles le savent bien, pour cette raison elles ne réagissent jamais et ne se plaignent pas.

Ce comportement montre comment pour être homme bassari il faut savoir « jouer » avec tout type d'acte et de comportement, même avec ceux qui sont normalement inadmissibles comme les insultes¹⁷³. Cette manière de « jouer » avec ces valeurs est typique du monde masculin, comme je l'explique dans le chapitre 3 en parlant du comportement des *koré*. Les femmes n'ont en aucun cas le droit de se comporter de cette manière.

Au terme de cette semaine d'insultes aux jeunes filles arrive « le jour de la réconciliation ». Le matin de ce jour-là les *ongatléhé* convoquent à la case commune toutes les filles *od-odug* et *od-opalug* pour leur offrir un piquant d'un porc-épic qu'ils ont chassé. Quand toutes les filles se réunissent dans l'espace au milieu des cases de l'*ambofor*, là où chaque matin elles prennent les petits morceaux de viande, les *ongatléhé* les invitent à ramasser chacune un piquant, qu'ils posent par terre au bout de leurs longs bâtons. Chaque fille en ramasse un et la met dans ses cheveux. Le piquant de porc-épic marque un lien d'amitié entre les *ongatléhé* et les jeunes filles, qui commence ce jour-là. À partir de ce moment les *ongatléhé* arrêtent d'insulter les filles et commencent à s'amuser avec elles. Ils s'amuse beaucoup ensemble. Souvent les filles leur demandent de leur montrer comment ils dansent et les *ongatléhé* se mettent à danser tous ensemble bizarrement. Ils font mourir de rire les filles. Comme je l'ai précédemment dit, quand les *ongatléhé* sont en groupe, leurs actions sont toujours communautaires, ils ne savent pas encore agir de façon indépendante. Ils parlent

¹⁷³ Un autre comportement inadmissible que les initiants *ongatléhé* doivent suivre est la pratique de la mendicité, comme le font les *ongatléhé* quand ils vont demander le repas de midi aux différentes familles du village.

tous ensemble, ils dansent tous ensemble, ils se lèvent tous ensemble, ils s'assoient tous ensemble...

Tant que les initiants sont considérés *ongatléhé*, les filles doivent toujours porter avec elles le piquant de porc-épic. Si un *angatléhé* rencontre une fille qui ne l'a pas sur la tête, la fille doit immédiatement se justifier et faire le plus vite possible pour en trouver une autre, faute de compromettre son amitié avec l'*angatléhé*.

Pendant toute cette période, les initiants ont des comportements contrastés. Ils peuvent se moquer des personnes âgées, par exemple en imitant la démarche instable d'un vieux ou d'une vieille, et l'instant d'après, l'aider à marcher ou à porter quelque chose. Ils peuvent gronder ou taper un enfant sans motif et juste après le consoler ou s'amuser avec lui. Ils peuvent s'adresser aux femmes adultes qui leur offrent le repas de midi de manière agressive en utilisant l'impératif, ou au contraire les remercier pour ce qu'elles leur offrent. Ils aiment tenir des propos exagérés ou totalement fantaisistes, par exemple en ajoutant des faux détails quand ils racontent quelque chose, ou encore en informant les gents du décès de quelqu'un qui est réalité en bonne santé, sans que la personne concernée ne le sache.

Les *ongatléhé* sont le symbole de la contradiction, qui fait partie de l'apprentissage des initiants. Pour être un homme adulte bassari, il faut savoir se maîtriser et trouver l'équilibre entre « les contraires ». Selon les Bassari cet équilibre on ne le trouve qu'en vivant la contradiction entre des situations inverses et en exprimant des comportements opposés. La contradiction fait partie de la formation des hommes adultes, parce qu'elle aide à trouver un équilibre dans la vie.

4.13- La présentation des initiants aux parents

Après que les initiants aient été *ongatléhé* pendant un mois, arrive le moment de « la présentation aux parents », qui correspond avec leur transformation en *bakwitararh*. Le terme *bakwitararh* qui signifie " ceux qui ne se rappellent pas " désigne des êtres humains qui ont perdu la mémoire et ne se rappellent pas du passé. Les initiants sont considérés ainsi pour

environ dix mois, du moment où ils quittent leur état de *ongatléhé*¹⁷⁴, jusqu'à la période de l'année suivante qui correspond au moment où ils ont lutté contre les masques.

Le jour où a lieu la transformation des initiants en *bakwitararh*, le matin, les hommes leur enlèvent tous les ornements qui caractérisent les *ongatléhé* : le long bâton pour taper les chiens qui les reconnaissent, le sabre en bois (*amben*) avec la laine rouge, l'arc et les flèches et le sac pour conserver les aliments. Ils sont maintenant des *bakwitararh*. Dans l'après-midi ils sont accompagnés chez leurs parents par les jeunes hommes membres de l'échelon d'âge des *odug*¹⁷⁵, qui est l'échelon auquel les initiants appartiendront après l'année initiatique. Le jour fixé pour cet événement, chaque initié est accompagné à la maison chez ses parents biologiques par deux *odug*, lesquels ne doivent pas être parents avec l'initiant¹⁷⁶. Ces derniers présentent l'initiant à ses parents en le désignant avec son prénom d'adulte, qui est un prénom strictement individuel, qui caractérise l'initiant en tant qu'individu singulier à la différence du prénom générique que ce dernier reçoit à la naissance et qui indique son ordre de naissance parmi ses germains de même mère (cf. chapitre 1). Dorénavant les initiants répondront à ce nouveau nom, cependant cette règle n'est pas absolue et il se peut que l'initiant soit désigné soit avec le prénom ordinaire qu'il a reçu quand il est né, soit avec son prénom d'adulte.

Après avoir communiqué aux parents le nom d'adulte de l'initiant, les *odug* continuent la présentation en disant qu'ils sont venus apporter un *bakwitararh*, qui est fils du caméléon mais qui appartient à ses parents. En disant ceci ils présentent au *bakwitararh* toute sa famille biologique, en disant : « voici ta mère, voici ton père, voici ta grande mère, voici ton grand père, voici ta tante, voici ton oncle, voici tes sœurs, voici tes frères... Il faut obéir à ces individus et faire tout ce qu'ils te disent ».

Les *bakwitararh* doivent réapprendre à se comporter « socialement ». Les Bassari les comparent à des enfants qui prennent tout au sérieux. Si par exemple on gronde un enfant en présence d'un *bakwitararh*, en lui disant : « il faudrait te taper... », le *bakwitararh* le tape immédiatement, il feint de ne pas comprendre que c'était seulement un avertissement à l'enfant.

¹⁷⁴ Ce moment trouve une articulation avec le cycle et les rites agraires, étant donné qu'il correspond à la première sortie de l'année des masques *odéner* (dont il a été question dans le chapitre 3), qui se manifestent uniquement durant la saison des pluies et qui sont liées à la procréation de la terre et à la fertilité promise des jeunes filles.

¹⁷⁵ Les *odug* ont environ de 14/15 ans à 20/21 ans

¹⁷⁶ Comme je l'ai précédemment dit, et comme je l'explique dans le chapitre 1, chez les Bassari les parents d'un individu sont tous ceux qui appartiennent à la lignée matrilineaire.

Quand les initiants deviennent *bakwitararh*, ils continuent à dormir à l'*ambofor* et de temps en temps en brousse mais ils recommencent à manger à la maison chez leurs parents et à partir de ce moment ils le font avec les hommes et non plus avec les enfants comme ils le faisaient avant d'être initiés¹⁷⁷. Leur façon de s'habiller n'est plus une marque distinctive, ils s'habillent maintenant normalement, ce qui les caractérise est leur manière de se comporter. D'agressif, leur comportement devient docile. Ils doivent obéir à tout le monde (hommes, femmes, enfants) et faire tout ce qu'on leur dit. Ils doivent être réservés et ils n'ont plus le droit de s'amuser ou de rire comme lorsqu'ils étaient *ongatléhé*. Ils doivent respecter au maximum les règles et les lois de la tradition. Ils doivent rester loin des jeunes filles et loin des femmes, par exemple dans toute situation où se retrouvent hommes et femmes, ils doivent toujours stationner ou s'asseoir loin de ces dernières. Dans ce cas, la transgression de l'interdit pénalise l'initiant, qui est sévèrement puni par les hommes. Ce, à la différence de la plupart des interdits initiatiques qui visent les femmes.

Durant cette période, qui dure environ dix mois, les initiants subissent la pression de tous les individus adultes de la communauté, qui les contrôlent pour être sûrs qu'ils respectent les règles et les lois imposées par la tradition. Cependant les hommes adultes qui les surveillent plus que quiconque, font aussi très attention à ce que personne ne profite de cette situation en obligeant les *bakwitararh* à faire des choses dangereuses ou trop douloureuses sans vrai motif. Tôt ou tard l'« abuseur » sera puni par les hommes qui sont toujours au courant de ce qui arrive aux *bakwitararh*.

La manière d'être des *bakwitarar* ("ceux qui ne se rappellent pas") s'oppose à la manière d'être des *ongatléhé* ("ceux qui mordent"). Ces derniers sont le symbole de la « contradiction », ils se comportent de manière étrange et transgressive et ils sont considérés comme proches de tout ce que les Bassari considèrent comme « sauvage ». La liberté et l'indiscipline sont à la base de leur manière d'être. Par contre les *bakwitararh* sont le symbole de la « soumission », ils se comportent de manière obéissante et servile et ils sont considérés proches de tout ce que les Bassari considèrent comme « social ». Le respect des règles et la discipline sont à la base de leur manière d'être.

Les initiants sont considérés *bakwitararh* pour environ dix mois, après quoi ils deviennent des *bakwitararh-kwitararh*, "ceux qui se rappellent de nouveau". Ces individus sont désormais considérés des hommes adultes à part entière, ils savent se comporter

¹⁷⁷ Les membres de la famille bassari mangent séparément : les hommes mangent dans un bol, et les femmes mangent avec les enfants dans un autre bol.

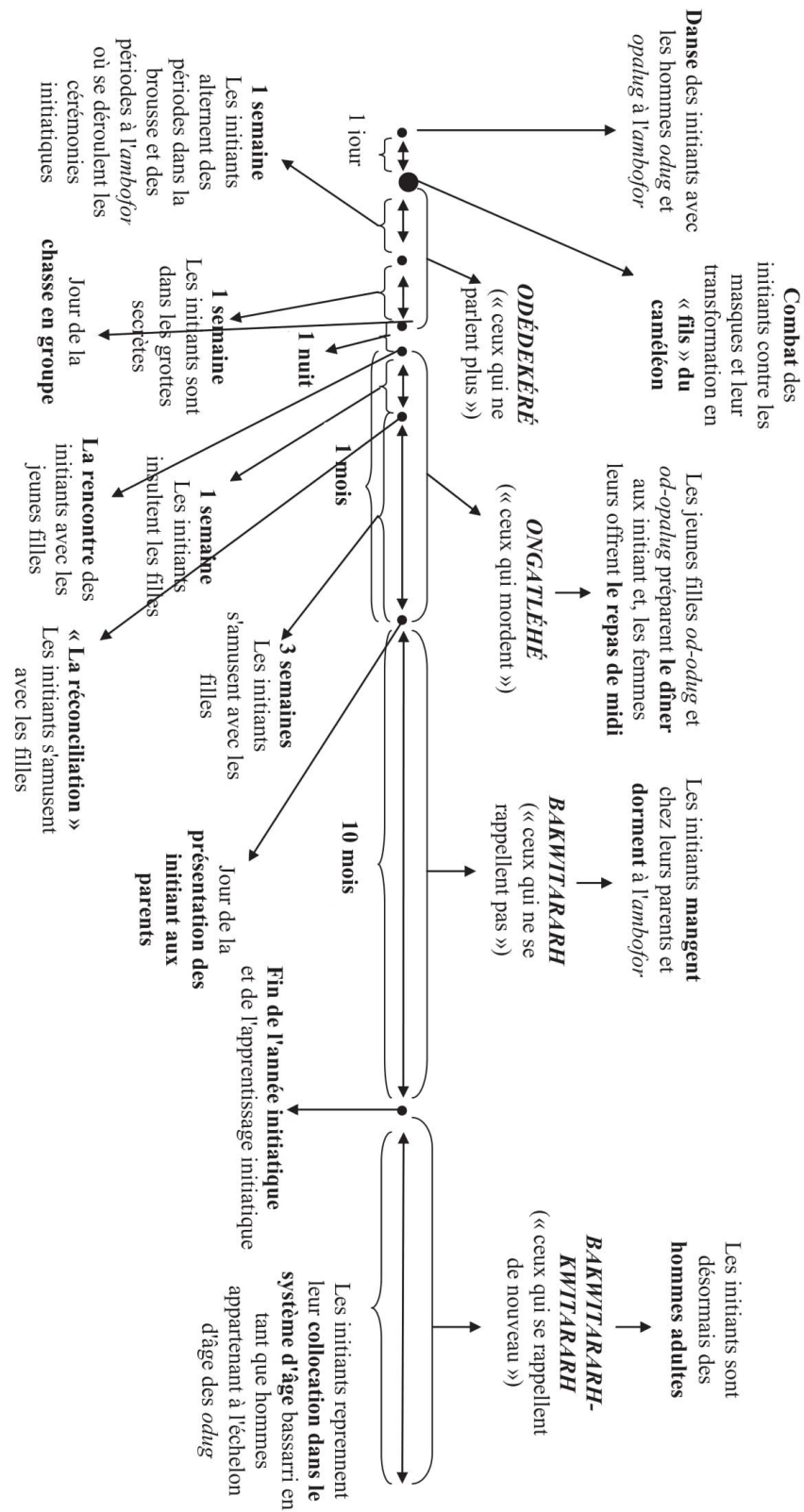
socialement et ils ont intériorisé l'ensemble de principes, de règles et de conventions sociales que la société bassari impose aux hommes.

Une dernière remarque doit être faite pour compléter l'analyse du cadre identitaire des initiants durant l'année initiatique. Comme je l'ai indiqué plus haut, à l'occasion de la première sortie de l'année des masques *lener* (voir chapitre 3) qui a lieu généralement à la fin du mois de juin ou au début du mois de juillet, les initiants commencent leur apprentissage en tant que *bekap*, « les attacheurs » qui assistent les masques. Cet apprentissage durera environ dix mois, tant qu'ils sont considérés *bakwitararh*. Au cours de la période où les initiants sont *bekap*, durant la manifestation des masques ils changent d'identité et ils deviennent des *koré mohota*. Les *koré mohota* sont des individus à l'esprit « modifié » comme les *koré*, à la différence que les *koré mohota* sont muets et qu'on les désigne avec le nom d'un oiseau, par exemple : *ényilir* (perroquet), *edoheté* (tourterelle) *anyavic* (faucon), *gelucer* (un oiseau qui chante le matin), *itintin* (petit oiseau grand comme un pouce).

À la fin de leur apprentissage initiatique, quand les initiants sont désormais considérés comme des hommes adultes, lors des sorties de masques, ils changent d'identité et ils se transforment en *koré* et non plus en *koré mohota*. Les *koré* sont désignés avec un nom propre qu'ils se donnent eux même, en choisissant entre les noms des hommes membres de l'échelon d'âge des *odyar*¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Si les *koré* sont très nombreux et il n'y a pas assez de *odyar* « pour les nommer », ils prennent le nom des hommes membres de l'échelon d'âge précédent, celui des *okutek* (qui ont environ de 32/33 ans à 38/39 ans).

Figure 13 - La métamorphose des initiants durant l'année initiatique.



L'apprentissage que les initiants ont dû affronter a été long et diversifié. L'alternance des épreuves secrètes et publiques et l'engagement physique et mental ont permis leur transformation en hommes adultes bassari. Au cours de l'année initiatique leur condition d'individu et leur manière d'être ont continuellement muté. Suspendus entre ce qu'ils étaient (des enfants) et ce qu'ils s'apprêtent à être (des hommes adultes), les initiants « vivent une condition hors du normal et hors du temps », laquelle paradoxalement leur permettra de « vivre dans la normalité et dans le temps bassari ».

Autrement dit, durant l'année initiatique la conduite des initiants est « anormale », étant donné que leurs comportements sont caractérisés par la contradiction : l'excessive transgression, l'excessive liberté et l'excessive indiscipline des *ongatléhé* contrastent avec l'excessive soumission, l'excessive servilité et l'excessive discipline des *bakwitarar*. Avoir vécu cette « anormalité », on consent aux initiants de vivre normalement, comme si l'exagération par excès comme par défaut leur permettait de trouver l'équilibre d'attitude et de comportement que la culture bassari exige des hommes adultes.

À la suite de l'année initiatique les initiants, qui sont désormais des hommes recommencent à avoir une « identité temporelle », en reprenant leur position dans le système d'âge bassari. L'année initiatique a été pour eux une période de transition, caractérisée par l'alternance de phases contradictoires et par l'indéfinition de leur situation aux niveaux des échelons d'âge : durant l'année initiatique, ils ne sont plus des *odemeta* et ils ne sont pas encore des *odug*. Cela nous renvoi à ce que mentionnait Victor Turner (1976) au sujet des initiants *Ndembu*, lesquels tout au long de la période initiatique sont « structurellement invisibles », étant donné qu'on les considère comme ayant une réalité physique mais pas de réalité sociale.

En jeu pour un an entre l'enfance et l'âge adulte, suspendus dans le temps, les initiants sont maintenant des individus avec une inscription précise dans le système d'âge bassari : ce sont des hommes adultes membres de l'échelon d'âge des *odug*. La période initiatique, qui représente le moment plus dur dans la vie des hommes bassari est aussi le moment où les hommes établissent des forts liens d'amitié qui durent toute la vie et sont à la base de la solidarité des membres d'un même échelon d'âge. Cette union et cette solidarité entre camarades d'initiation est bien synthétisée par le verbe *initya*, que ces derniers utilisent pour se désigner réciproquement et qui signifie " être sorti ", dans le sens de « être initiés en même temps ». Le même terme désigne le surnageant de la bière de sorgho qui « sort », dans le sens de apparaître, durant les dernières phases de fabrication de cette boisson. Les initiants, comme

le surnageant de la bière, « sont sorti » hommes adultes à la suite d'un long procès de transformation qui a changé leur identité.

Au cours de la transformation des initiants en hommes adultes, la présence féminine et dans certains cas l'interaction avec l'univers féminin est fondamental pour la « fabrication des hommes » bassari. La conversation que j'ai eue avec une femme, durant mon séjour sur le terrain en janvier 2016, clarifie cette idée. Cette femme a eu quatre fils, qui ont été initiés comme tous les hommes bassari. Le dernier a été initié en 2012. Cette femme me dit : « Les femmes participent discrètement et constamment à la formation des hommes, comme les femmes savent le faire... Le seul fait qu'elles les nourrissent durant toute l'année initiatique est un exemple de cette participation discrète et constante ». Effectivement, quelle fabrication a lieu sans nutrition ? De manière générale, l'interaction avec les femmes fait partie de l'initiation masculine bassari, ce qu'on voit bien, par exemple, quand on observe les relations que les jeunes filles *od-odug* et *od-opalug* ont avec les *ongatlélé*.

L'attitude des initiants durant l'année initiatique peut être définie comme une mise en scène du monde masculin vis-à-vis des femmes étant donné que les initiants ne se comportent de manière « anormale » qu'en présence des femmes. En présence des seuls hommes, ils semblent bien se comporter « normalement ». Cependant, comme je l'ai expliqué plus haut, ces comportements « anormaux » sont jugés nécessaires à la « fabrication » des hommes. La mise en scène des hommes vis-à-vis des femmes peut être perçue comme une reconnaissance du fait que : « les hommes ont besoin des femmes pour être hommes ».

Par contre, les femmes n'ont pas besoin des hommes pour être des femmes, comme le montre la description du rituel *dyanilémo*, qui est considéré comme l'initiation des femmes et qui exclut catégoriquement la présence des hommes durant tout son déroulement (cf. chapitre 2, échelon d'âge féminin des *od-ébatya*).

Une dernière remarque sur le rôle des femmes durant l'initiation masculine à Ethiolo, concerne le fait que l'initiation masculine est l'unique rite où les femmes sont en retrait, tous les autres rites ont comme protagonistes les femmes qui dans la majorité des cas s'associent aux masques, pour le bien être de la communauté.

Comme précédemment, je reviens encore une fois sur les comparaisons entre la « fabrication des hommes » et la fabrication de la bière de sorgho. Cette phase finale de la « fabrication des hommes » peut être comparée au processus final de la fabrication de la bière de sorgho (la fermentation). Après la fermentation le sorgho est finalement consommé mais sous un autre état : en tant que bière et non plus comme céréale. De même, les initiants après les phases finales de l'initiation se réintègrent dans la société mais dans un autre état :

hommes et non plus enfants. Le processus de transformation de la bière sur la base du même produit (le sorgho) engendre plusieurs produits (voir figure 6) consommés de manières différentes par divers consommateurs (femmes, hommes, enfants, esprits, masques), ainsi que l'initiation engendre des hommes égaux entre eux (qui font partie du même échelon d'âge), mais en même temps uniques (le prénom d'adulte en est la preuve) ; ils doivent dorénavant se comporter de manière différente vis-à-vis des différentes catégories qui constituent la société bassari (femmes, hommes, enfants, esprits, masques).

À Ethiolo la fabrication de la bière de sorgho et la « fabrication des hommes » peuvent ainsi être considérés comme deux processus qui engendrent des transformations analogues et des produits qui, en quelque sorte chacun à sa manière, « alimentent » la société : d'un côté les différents produits résultant de la transformation du sorgho complètent l'alimentation des différents membres de la société ; de l'autre côté les différents hommes résultant de l'initiation alimentent la société à travers les tâches et les obligations envers leur communauté.

Dans ces deux processus de « fabrication-transformation », qu'il s'agisse de la bière de sorgho ou des hommes, la présence et l'action des femmes est fondamentale, étant donné que ce sont elles qui fabriquent la bière et que les hommes ont besoin des femmes pour être des hommes. Tout est lié, et comme me l'a dit une vieille femme durant mon dernier séjour sur le terrain en janvier 2017, les femmes en tous temps et en toutes circonstances « sont vitales », au sens propre du terme, étant donné qu'elles sont capables de « donner la vie » à plusieurs choses : la bière, la nourriture, et bien sûr les êtres humains.

Conclusion

Loin des préjugés habituels généralisant l'infériorité du statut des femmes ou leur exclusion des sphères du pouvoir à toutes les sociétés, notamment africaines, confondant souvent discrétion de leur présence publique et disqualification sociale, j'ai tenté de mettre en évidence non seulement la place incontournable que les femmes bassari occupent dans l'« administration » et la reproduction de leur société, mais aussi, dans le domaine rituel, la dissymétrie en quelque sorte complémentaire, de leurs interrelations avec le monde masculin et avec celui des esprits.

Dans la vie quotidienne, la vie pré-conjugale, conjugale et sociale des femmes bassari semble beaucoup moins contrainte qu'en d'autres sociétés. Les relations d'amitié entre sexes, à tous âges, ont une grande importance. Cette situation relativement favorable n'est pas pour autant associée à des manifestations spectaculaires, on ne les entend guère sur la place publique, disputer, revendiquer ou exprimer leur opinion. Toujours discrètes et réservées, leur univers s'est révélé au cours de ce travail particulièrement complexe.

Si l'organisation sociale bassari repose sur le parallélisme et l'étroite imbrication des classes d'âge féminines et masculines, les rôles des échelons d'âge féminins se complexifient beaucoup plus avec le temps. Les femmes sont à l'apothéose de leur vie rituelle et sociale lorsqu'elles atteignent la cinquantaine, alors qu'à cet âge, les hommes sont en quelque sorte déjà « finis » depuis 20 ans.

Le parcours rituel qui fabrique les villageois comme « hommes » et « femmes » bassari diffère à plusieurs égards. Quoique ponctué de quelques étapes décisives, il s'effectue de manière plus continue pour les femmes que pour les hommes ; la coupure « enfant »/adulte, opérée par l'initiation masculine *nitch* est brutale, bien qu'elle réédite sur une période de un an, toutes les étapes de la croissance d'un enfant.

Une première observation s'est vite imposée : les hommes ne peuvent se passer de la présence des femmes, directe ou indirecte, lors de leurs propres rituels, même lors de leurs phases les plus secrètes, que ce soit comme danseuses, chanteuses, fabricatrices de la bière de mil, pourvoyeuses de nourriture et spectatrices des mises en scène qui leur sont adressées. Officiellement exclues des « affaires des hommes », comme c'est le cas des secrets initiatiques ou de ceux liés aux masques,

lesquels, en tout état de cause, renvoient au monde féminin, les femmes en savent beaucoup même si elles feignent l'ignorance.

Elles, par contre, n'ont aucun besoin de s'appuyer sur les hommes pour exécuter leurs propres rites, tel celui de *dyanilémo*, considéré par les hommes comme « l'initiation des femmes » (cf. chapitre 2).

Cette autonomie des femmes se fabrique dès le plus jeune âge. La manière dont les petites filles soignent leurs blessures suite à l'excision, en est un exemple : elles le font seules sans l'aide des adultes ou de la femme qui les a excisés. Par contre les petits garçons sont soignés par le circonciseur. Bref, dans le rituel, si « les hommes ont besoin des femmes pour être des hommes », les femmes n'ont pas besoin des hommes pour être des femmes.

On ne saurait comprendre cette dissymétrie sans prendre en compte la différence majeure dans le rapport que les unes et les autres entretiennent avec le monde des esprits : les femmes n'ont pas besoin de changer d'identité pour arriver à capter la force des esprits et à la transformer en énergie indispensable au bien-être de tous, elles entrent directement en contact avec les *biyil*. Les hommes, eux, doivent changer d'identité, en « prêtant leurs corps aux esprits », pour réussir à profiter de leur pouvoir.

Les femmes bassari sont ainsi perçues par les hommes comme des médiatrices du transcendant, capables d'utiliser les esprits au bénéfice du groupe ou pour satisfaire des besoins individuels.

L'affinité des femmes avec les esprits explique la relation paradoxale qu'elles entretiennent avec les masques auxquels elles sont très souvent associées (par exemple, pour protéger un enfant victime d'attaques provenant du monde invisible, ou encore lors des rituels visant à assurer la fertilité des terres). Elles protègent les secrets des masques, dont elles ne sont pas dupes et dont elles feignent ne rien savoir, plus encore que les hommes mais elles savent aussi se faire entendre par leur voix. Leur alliance avec eux, interrompue pendant leur période féconde, s'affirme lorsque leur pouvoir reproductif cède la place à leur pouvoir dans les rapports avec l'invisible. Cette alliance entre les femmes et les masques est si forte que leurs propres époux peuvent en être jaloux. Ainsi leur rapport direct avec les esprits n'exclue pas, au contraire, un lien de grande proximité avec les masques qui matérialisent la présence de ceux-ci. D'où ces situations très paradoxales où l'on voit femmes et porteurs de masques prêtant leur corps aux esprits lutter contre ces derniers pour protéger une calebasse de liquide amniotique ou pour leur voler leurs récoltes. L'ambiguïté est au cœur des relations hommes/femmes/esprits.

Cette ambiguïté alimente aussi les soupçons de sorcellerie qui pèsent sur les femmes et contribue à la perception qu'en ont les hommes comme de personnes toujours mystérieuses. Mais

l'ambiguïté est aussi ce qui permet aux institutions et aux acteurs bassari de jouer sur les notions d'ordre et de désordre pour maintenir l'équilibre social.

Les femmes y contribuent, j'espère l'avoir montré, de manière décisive.

Leur attachement à leur culture, et néanmoins, leur capacité d'adaptation aux bouleversements inévitables du monde moderne, contribuent à la préservation de l'avenir des Bassari.

Dans ce travail, j'ai essayé de donner « chair » à la description des institutions du village de Ethiolo en mobilisant de nombreuses situations vécues ou observées, discussions sur le vif, parfois impressions personnelles. J'espère n'avoir pas trop lassé le lecteur.

Annexe

(Chapitre 1)

J'analyse ci-après certains exemples de prénoms d'adultes, regroupés selon leurs caractéristiques spécifiques.

Prénoms masculins

Prénoms d'adultes masculins attribués aux enfants à la naissance

Ces prénoms renvoient à un sentiment ou à une sensation ressentis par les parents de l'enfant, au cours de la grossesse ou au moment de la naissance de l'enfant, ou ils renvoient à une caractéristique de l'enfant après la naissance, ou encore ils expriment un souhait des parents à l'enfant.

- *Bariné* : " Amenez-le ". Ce prénom d'adulte a été donné à la naissance à un garçon par son oncle maternel. Cet enfant est né pendant la période de l'initiation, et son oncle maternel l'a nommé de cette manière en le comparant aux jeunes initiés qui sont « amenés à l'âge adulte » à travers les épreuves et les rites initiatiques. Ce prénom exprime un souhait : une bonne croissance du nouveau né.

- *Bendyarak* : " je suis un Bendya ". Le terme Bendya désigne le matrilignage homonyme. Ce prénom d'adulte a été donné à la naissance à un garçon par ses parents. Lesquels ont remarqué une ressemblance physique de l'enfant avec les membres du matrilignage d'appartenance.

- *Bésâiné* : ce prénom dérive de l'expression « sayé-mé » qui signifie " je suis un peu chaud " dans le sens que « j'ai le corps chaud parce que je suis un peu malade ». Ce prénom d'adulte a été donné à la naissance à un garçon qui a souffert pour naître et qui est tombé malade tout de suite.

- *Diginé* : " Rigolez de lui ". Ce prénom d'adulte a été donné à la naissance à un garçon par son père. Cet homme a épousé une femme beaucoup plus jeune que lui, et pour cette

raison les gens se moquaient de lui, en pensant que cette relation n'allait pas durer. En revanche cette relation dure et elle s'est renforcée avec la naissance de cet enfant. Pour cette raison ce prénom est indirectement une réponse provocatrice aux moqueries des gens.

- *Galandèmi* : ce prénom dérive de l'expression « *a mi guéna alal* » qui signifie " je ne suis pas une personne " dans le sens que « on me critique tellement que l'on ne dirait pas que je suis une personne ». Ce prénom d'adulte a été donné à la naissance à un garçon par sa mère. Cette femme a toujours été beaucoup critiquée par les gens du village pour son comportement. Pour cette raison le prénom qu'elle donne à son fils est indirectement une dénonciation des critiques subies.

- *Kachiné* : " Attendez-le ". Ce prénom d'adulte a été donné à la naissance à un garçon par ses tantes maternelles. Lesquels encourageaient les parents de l'enfant, qui n'arrivaient pas à avoir des enfants, à ne pas perdre l'espoir et à attendre l'enfant qui est finalement arrivé, comme il a été le cas.

- *Tyoniné* : " Cachez-le ". Ce prénom d'adulte a été donné à la naissance à un garçon par son père qui était très content de sa naissance, mais en même temps préoccupé de l'avenir de l'enfant. Pour cette raison il se disait qu'il valait mieux de le cacher pour qu'il grandisse bien, sans attirer l'adversité.

- *Yaviné* : " Respectez-le ". Ce prénom d'adulte a été donné à la naissance à un garçon par ses parents. Lesquels « indirectement dénoncent » un manque de respect à leur égard et souhaitent à leur enfant d'être toujours respecté.

Prénoms d'adultes masculins à la première personne du pluriel attribués aux garçons après l'initiation

Caractéristiques : ces prénoms sont attribués aux garçons après leur initiation et les inventeurs de ces prénoms sont les parents¹⁷⁹ de l'individu en question. Grammaticalement ces prénoms sont des syntagmes verbaux à la première personne du pluriel et ils expriment une action qui concerne la famille du porteur du prénom et dont ce dernier est le protagoniste.

¹⁷⁹ Les parents dans le sens large du terme, les inventeurs du prénom peuvent être : la mère, le père, les grands parents maternels ou paternels, les tantes et les oncles maternels ou paternels.

- *Gafelndémi* : " Nous avons quelqu'un qui nous soulève ". L'individu porteur de ce prénom « soulève sa famille » dans le sens qu'il aide beaucoup sa famille et il prend en charge beaucoup de responsabilités. Les membres de sa famille peuvent compter sur lui pour tout.

- *Galoungwandémi* : " Nous avons quelqu'un qui se met devant (nous) ". L'individu porteur de ce prénom est une personne courageuse qui n'a pas peur de « s'exposer » pour protéger sa famille.

- *Garémandémi* : " Nous avons quelqu'un qui supporte ". L'individu porteur de ce prénom est une personne calme et patiente, qui supporte les difficultés sans se plaindre.

- *Gasgiandémi* : " Nous avons quelqu'un qui étudie ". L'individu porteur de ce prénom est une personne qui a étudié et qui se caractérise pour son instruction, qui est supérieure à celle des autres membres de la famille.

- *Gasisndémi* : " Nous avons quelqu'un qui remarque ". L'individu porteur de ce prénom est une personne très sensible, qui remarque des choses que la plupart des gens ne remarque pas.

- *Gonindémi* : " Nous avons quelqu'un de fort ". L'individu porteur de ce prénom est une personne physiquement forte qui se caractérise pour sa constitution physique.

- *Gositndémi* : " Nous avons quelqu'un qui fait attention ". L'individu porteur de ce prénom est une personne attentive et prudente.

- *Gouwenfomi* : " Nous somme pareille ". L'individu porteur de ce prénom est une personne qui se caractérise pour son sens de la justice, qui est impartial et objectif dans ses évaluations.

Prénoms d'adultes masculins à la deuxième personne du pluriel attribués aux garçons après l'initiation

Caractéristiques : ces prénoms sont attribués aux garçons après leur initiation, et comme pour les prénoms que je viens de citer plus haut, les inventeurs de ces prénoms sont les parents de l'individu en question. Ils expriment une action qui s'étend à l'ensemble de la communauté.

- *Bakalin* : " Remboursez-le ". L'individu porteur de ce prénom est une personne très généreuse et en lui donnant ce prénom les parents ont voulu indirectement prévenir les personnes qui le fréquentent de ne pas profiter de sa générosité.

- *Ilanin* : " Donnez-lui la parole ". Les parents qui ont donné ce prénom à leur fils ont voulu indirectement souligner le fait que l'individu en question est un bon orateur, c'est quelqu'un qui sait bien parler.

- *Kèmenarin* : " Faites des efforts ". Les parents qui ont donné ce prénom à leur fils ont voulu attirer l'attention sur le fait que l'individu en question « mérite des efforts » pour sa gentillesse.

- *Matyanin* : " Appelez-le ". Les parents qui ont donné ce prénom à leur fils ont voulu inviter la communauté à interpeller leur fils en cas de problème, étant donné qu'il a la réputation d'être une personne juste, qui trouve facilement la solution aux problèmes.

- *Meranin* : " Ayez confiance de lui ". Les parents ont voulu faire ressortir le fait que leur fils est une personne digne de confiance, sur laquelle on peut toujours compter.

- *Nambanin* : " Soyez surpris ". Les parents ont voulu rappeler que leur fils est une brave personne et qu'il surprend les gens pour cette caractéristique.

- *Nefanin* : " Gardez le bien ". Les parents ont voulu attirer l'attention sur le fait que leur fils est « précieux » et en même temps fragile (cette personne avait été longtemps malade pendant son enfance). Pour cette raison il faut « bien le garder » dans le sens de bien le protéger.

- *Pisnin* : " soulagez-le ". Les parents qui ont donné ce prénom à leur fils ont voulu avertir que celui-ci est très « sensible et timide ». Pour cette raison il faut l'aider à être à l'aise.

Prénoms d'adultes masculins qui dérivent d'une contamination linguistique

Caractéristiques : ces prénoms peuvent être attribués aux enfants après leur naissance ou aux garçons après leur initiation et les inventeurs de ces prénoms sont leurs parents (au sens large). Grammaticalement ces prénoms sont des verbes, des adjectifs ou des noms d'une autre langue (coniacui, peul, wolof, français), qui ont été conjugués ou déclinés comme s'il s'agissait de termes bassari.

- *Dessiné* : " dessinez-le ". Ce prénom a été donné à un homme par ses grands-parents maternels pour sa beauté particulière. On m'explique que l'homme en question est si beau, qu'il mérite d'être dessiné.

- *Nyakéni* : ce prénom est un prénom koniagui. Les parents qui ont donné ce prénom à leur fils avaient été frappés par le talent d'un musicien koniagui un jour venu jouer de la musique à Ethiolo. Il jouait une sorte d'instrument à cordes semblable à une petite guitare et il était très doué.

- *Sayéni* : ce prénom dérive de l'adjectif wolof *sai-sai* qu'on pourrait traduire comme " petit bandit ". L'homme qui porte ce prénom a été un enfant terrible et très vif, qui s'est toujours fait remarquer pour ces caractéristiques.

- *Waléiné* : " contaminez-le ". Ce prénom dérive du verbe français " *walnala* " qui signifie " contaminer ". Dans le cas présent au sens de " transmettre " des connaissances. L'homme qui porte ce prénom a la réputation d'être une personne très intelligente et très capable. Pour cette raison capable de « percevoir une contamination des connaissances à transmettre à la communauté ».

Prénoms féminins

Prénoms d'adultes féminins attribués aux enfants à la naissance

Caractéristiques : comme les prénoms masculins ces prénoms renvoient à un sentiment ou à une sensation ressentis par les parents de l'enfant, au cours de la grossesse ou au moment de la naissance de l'enfant, ou ils renvoient à une caractéristique de l'enfant après la naissance, ou encore ils expriment un souhait des parents à l'enfant. Grammatically ces prénoms sont des syntagmes verbaux (à la troisième personne du singulier, comme la plupart des prénoms féminins).

- *Bounyaîné* : " Elle a écrasé ". Ce prénom d'adulte a été donné à la naissance à une fille par son père. Lequel donne ce prénom à sa fille pour « avertir les gens jaloux ». Il paraît que les gens étaient jaloux de cet homme pour la manière tranquille qu'il avait de surmonter les difficultés et de les résoudre. L'action du verbe « écraser » est adressée aux gens, dans le sens où la naissance de cette fille « écrase » la jalousie des mal-pensants, étant donné que l'arrivé

d'un enfant est toujours perçue comme quelque chose de très beau et de très fort, qui met au silence quoi que ce soit.

- *Gingfo* : " Elle brille ". Ce prénom d'adulte a été donné à la naissance à une fille par sa grand-mère maternelle. Laquelle s'est émerveillée de la beauté de sa petite fille et elle lui a donné ce prénom parce qu'elle est « tellement belle qu'elle brille ».

- *Kétyéiné* : " Elle est clôturée ". Ce prénom d'adulte a été donné à la naissance à une fille par sa grand-mère paternelle. Ce prénom véhicule indirectement un message en faisant allusion à la protection contre les mauvais esprits, et au fait que cette fille est « clôturée » dans le sens qu'elle est protégée contre les esprits mal intentionnés qui pourrait la rendre malade ou la tuer.

- *Lachidan* : " Elle a fait un sacrifice ". Ce prénom d'adulte a été donné à la naissance à une fille par ses parents. Il dérive du verbe *alash* qui signifie " faire un sacrifice ". La fille en question est considérée comme « une fille qui est née suite à un appel à l'aide à l'autel », parce que sa mère n'arrivait pas à être enceinte. Les parents de la fille en question ont voulu être reconnaissants envers l'autel en donnant ce prénom à leur fille.

- *Lembéliké* : " Elle est en retard ". Ce prénom d'adulte a été donné à la naissance à une fille par ses parents. Lesquels ont eu cet enfant à un âge avancé et ils ne se l'attendaient pas.

- *Nobaliqué* : " Elle est restée ". Ce prénom d'adulte a été donné à la naissance à une fille par sa mère. Laquelle, avant d'avoir cette fille, a perdu plusieurs enfants. L'action du verbe « rester » concerne la fille qui n'est pas « partie » comme les grossesses précédente de sa mère, mais qui est « restée vivante ».

- *Tèkete* : "Elle est arrivée". Ce prénom d'adulte a été donné à la naissance à une fille par sa grand-mère maternelle. Laquelle avait hâte qu'elle arrive et attendait avec impatience sa naissance.

- *Teméhé* : " Elle est grosse ". Ce prénom d'adulte a été donné à la naissance à une fille par sa tante paternelle. Ce prénom fait allusion au gros problème d'accouchement que la mère de cette fille a eu et à la souffrance de l'enfant. Dans ce sens cette fille « est grosse » parce qu'elle a dû surmonter un gros problème pour naître.

Prénoms d'adultes féminin à la troisième personne du singulier attribués aux filles lorsqu'elles sont membres de l'échelon d'âge des *od-oplug*

Caractéristiques : ces prénoms sont attribués aux filles lorsqu'elles sont membres de l'échelon d'âge des *od-oplug* (cf. plus haut et chapitre 2 la morphologie du système d'âge bassari), et comme pour les hommes, les inventeurs de ces prénoms sont les parents¹⁸⁰ de l'individu en question. Grammaticalement ces prénoms sont des syntagmes verbaux à la troisième personne du singulier et ils expriment une action qui caractérise le « porteur du prénom » ou qui s'adresse à se dernier.

- *Bouganké* : " Elle supporte ". L'individu porteur de ce prénom est une personne qui « supporte », dans le sens qu'elle est très patiente et elle sait supporter les défauts des autres.

- *Iraliké* : "Elle a été déplacée". C'est une personne qui a changé de résidence durant son enfance.

- *Kingeti* : " Elle décroche ". L'individu porteur de ce prénom est une personne qui « sait décrocher », dans le sens qu'elle sait résoudre les problèmes.

- *Lengaliké* : " Elle dépasse ". C'est une personne qui « dépasse les autres », dans le sens qu'elle est très intelligente.

- *Nawaliké* : " Elle cogne ", dans le sens qu'elle est têtue et qu'elle a une grande force de caractère.

- *Yaréliké* : " Elle a changé ". En grandissant son caractère s'est amélioré.

- *Yaséliké* : " Elle a été chantée ". Ce prénom met en évidence le fait que la personne en question « a été chantée plusieurs fois », au sens où elle a été une source d'inspiration pour plusieurs auteurs de chansons (dans le chapitre 3 j'approfondirai de quelle manière sont composées les chansons).

- *Wansirk* : " Elle indexe ". Elle est très courageuse et elle n'a pas peur d'indexer les gens avec le doigt.

Prénoms d'adultes féminins qui dérivent d'une contamination linguistique

¹⁸⁰ Les parents dans le sens large du terme, les inventeurs du prénom peuvent être : la mère, le père, les grands parents maternels ou paternels, les tantes et les oncles maternels ou paternels.

Caractéristiques : ces prénoms peuvent être attribués aux enfants après leur naissance ou aux filles lorsqu'elles sont membres de l'échelon d'âge des *od-oplug* (cf. plus haut et chapitre 2 la morphologie du système d'âge bassari). Les inventeurs de ces prénoms sont les parents de l'individu qui porte le prénom (comme les autres prénoms dont il a été question plus haut). Grammaticalement ces prénoms sont des verbes, des adjectifs ou des noms d'une autre langue (coniangui, peul, wolof, français), qui ont été conjugués ou déclinés comme s'il s'agissait de termes bassari.

- *Dandala* : ce prénom est un prénom peul.

- *Dyuldé* : ce prénom est un prénom peul.

- *Loupenké* : ce prénom dérive du verbe français " louter ". La femme qui l'a donné à sa fille n'arrivait pas à avoir d'enfants, elle se disait de ce fait que " Dieu l'a loupé ",. Lorsque finalement elle a une fille, elle l'a nommée de cette manière.

- *Pécodya* : ce prénom est un prénom peul.

- *Réyé* : ce prénom dérive de l'adjectif français " rayé ". La femme qui l'a donné à sa fille aimait beaucoup les « vêtements rayés » (avec des lignes), qui arrivent des villes et qui étaient en vogue lorsque sa fille est née.

Prénoms d'adultes féminins qui dérivent d'un adjectif

Caractéristiques : ces prénoms sont généralement attribués aux filles lorsqu'elles sont membres de l'échelon d'âge des *od-oplug*. Les inventeurs de ces prénoms sont les parents ou les amis de ces derniers.

- *Yéka* : " la jolie ". Ce prénom dérive de l'adjectif *yék* qui signifie " joli ". C'est une personne qui n'était pas belle lorsqu'elle était enfant mais en grandissant est devenue très belle. La femme qui porte ce prénom a été nommée de cette manière par les amies de sa mère.

- *Ravenké* : " la grande ". Ce prénom dérive de l'adjectif *rav* qui signifie " grand ", et l'individu porteur de ce prénom est une personne qui était mince et petite lorsqu'elle était enfant mais avec le temps elle a bien grandi.

Glossaire

Abandy : terme qui désigne une entité qui lance le mauvais œil par son regard.

Abelang : terme qui désigne la cloche du masque *Kaly gwanguran* (il la tient dans la main gauche). Cette cloche peut être désignée aussi avec le terme *etala*.

Abiwun : " fille ".

Acibah : " caméléon ", ce terme désigne le caméléon en tant qu'animal.

Ahark (pluriel *behark*) : " vieux ", ce terme est utilisé pour désigner différents sujets ou choses caractérisées par la « vieillesse ». Ainsi désigne-t-il le regroupement d'âge qui englobe les individus qui ont parcouru toutes les étapes du système d'âge, de l'enfance à la vieillesse. Il désigne aussi « les responsables de la classe d'âge », deux individus qui représentent leur classe d'âge pour toute la vie.

Aharkan : " le vieux ", ce terme désigne le masque du vieux, l'unique masque bassari en bois, qui se manifeste uniquement pendant l'initiation masculine.

Akanyira : terme qui dérive du terme *ékay* qui signifie " pierre ", il indique un lieu où se trouve une pierre dressée située sur une colline, où se font des importants sacrifices.

Akhacian : " celui qui coupe ", le circonciseur, ce terme dérive du verbe *akhac* qui signifie " couper ".

Akumb : terme qui désigne la cravache en écorce du masque *Kaly gwanguran*.

Alasyan : " celui qui fait le sacrifice ", le sacrificateur qui est à la fois le détenteur de l'autel.

Aliyan (pluriel *beliyan*) : " ceux de la latérite ", terme avec lequel les Bassari s'appellent eux même. Ce terme dérive du terme *ékay-édiyan*, " pierre latéritique ", en relation avec le paysage où ils résident.

Amaramba : terme qui désigne l'instrument de musique symbole des *okérékhé*, un long racloir en bambou d'environ un mètre et demi de longueur avec les bords dentelés que les danseurs gardent dans la main gauche et grattent avec un bâton qu'ils tiennent dans la main droite.

Ambanyira (pluriel *bambanyira*) : " épouse potentielle ".

Amben : terme qui désigne le sabre en bois des initiants.

Ambofor : " ensemble de cases communes du village ", où les jeunes filles et garçons se retrouvent chaque soir pour y passer la nuit, les Bassari qui parlent français traduisent ce terme au singulier : " case commune ".

Ambugura : " étang ", un lieu avec de l'eau stagnante, ce terme désigne un sanctuaire dédié aux problèmes de fertilité et de maternité qui se trouve dans le territoire du village de M'Bon.

Ananga : " pour savoir ", ce verbe désigne la cérémonie qui a lieu quand les entités protectrices (les deux masques *lukweta* et les deux femmes) vont rendre visite à l'enfant malade qu'on leurs a confié.

Andandan : terme qui désigne le gros tambour initiatique.

Andeb : " panier de bambou ".

Andyamban : " plante de néré ", ce terme désigne un rituel qui a lieu une fois chaque deux ans durant la saison sèche.

Andyana : " quartier ", terme qui se forme à partir du verbe *yanéy* qui signifie " cultiver ", et par extension, il désigne un segment territorial composé de différents hameaux qui s'associent pour constituer une unité de production agricole collective basée sur l'entraide des individus qui habitent ce territoire.

Andyar : " danse ".

Andyeh : " classe d'âge ", ce terme dérive de la racine verbale *yeh*, " être ensemble ". Les membres d'une même classe d'âge s'appellent mutuellement *bandyeh*, " ceux de la même classe d'âge ".

Anembetal : terme qui désigne l'épais dépôt qui reste au fond du gros canari durant la fabrication de la bière de sorgho.

Aneng : terme qui désigne la lignée matrilineaire et qui dérive du même radical que celui qui désigne la tige d'igname " *leng* ".

Anewa : " gros canari ".

Angoleaf (pluriel *bangoleaf*) : les plumes du coq sacrifié que les oncles maternels de chaque initiant mettent sur le front de leurs neveux.

Angoty : terme qui désigne deux types d'autels : 1) les autels sacrificiels de la famille, ceux qui gouvernent la santé, la fécondité, la richesse, les voyages et tout ce qui peut arriver de bon et de mauvais aux membres de la famille ; 2) les autels sacrificiels personnels, ceux qui concernent la santé d'une personne. Les autels *angoty* sont des petits tas de pierres, le plus souvent situés à gauche (parfois à droite) de la porte de la case du propriétaire de l'autel.

Angueb : lieu où se trouvent les autels sacrificiels.

Angwol : ensemble du territoire villageois.

Anyepaleng (pluriel : *nyepaleng*) : terme qui désigne les hommes qui forment le huitième regroupement d'âge masculin, ils ont environ de 44/45 ans à 50/51 ans. Le terme *anyepaleng* dérive du verbe *nyepa* qui signifie " s'asseoir ", il renvoie à la pose assise, jambes écartées, qui peut laisser entrevoir l'étui-pénien.

Apeda : terme qui désigne une marmite utilisée durant la fabrication de la bière de sorgho.

Apela : plante amère avec des propriétés cicatrisantes, utilisée pour soigner les blessures de la circoncision et de l'excision.

Apenan : journées de travail collectif. L'expression " *apenan anyanar* " désigne la première corvée de l'année qui ouvre le début des cultures en début de la saison des pluies.

Apes : l'arbre *piliostigma reticulatum* (Ferry 2009 : 93) qui a l'écorce rouge, qu'on considère comme quelque chose d'important et en même temps de mystérieux, étant donné qu'elle sert pour faire la cagoule des masques *lukweta*.

Apes-benyam (pluriel *opes-benyam*) : terme qui désigne les hommes qui forment le neuvième regroupement d'âge masculin, ils ont environ de 50/51 ans à 56/57 ans. Le terme *enyam* (singulier), *benyam* (pluriel) signifie " écureuils " ; on dit que les membres de cet échelon d'âge, pendant que ceux des autres échelons d'âge travaillent, ont le droit de se reposer et de nettoyer les écureuils. C'est une manière de dire que les hommes, *opes-benyam* sont désormais âgés, ils ne doivent plus faire de gros efforts physiques, mais des petites activités qui ne les fatiguent pas trop, et surtout ils ont le droit de se reposer quand les autres travaillent.

Aput : " grande gourde ", ce terme désigne la cérémonie qui est définie comme le remerciement du rituel *dyanilémo*.

Asinyiwun : neveu.

Asosyan (pluriel *besosyan*) : " homme adulte ".

Asohar (pluriel *besohar*) : " femme adulte ".

Atangala (pluriel *betangala*) : terme qui désigne les hommes qui forment le dixième regroupement d'âge masculin, ils ont environ de 56/57 ans à 62/63 ans. Le terme *tangala* désigne « quelque chose qui tombe en faisant du bruit », les hommes *betangala* sont désormais considérés comme « vieux ».

Atasa : " passoire en poterie ".

Atembanyaw (pluriel *batembanyaw*) : terme qui désigne les journées de travail collectif des jeunes gens qui obtiennent en contrepartie de quoi faire la boisson fermentée (bière de mil ou hydromel) qui sera offerte aux aînés.

Atumb : " arc des initiants ".

Atyalambur : chapeau des masques *lener*, il est fait de feuilles de rônier cousues, terminé au sommet en avant par une feuille de rônier et à l'arrière par un bâtonnet orné à son extrémité de poils de chèvre.

Atyanditra : terme qui dérive du verbe *thand* qui signifie " dépasser " et il est utilisé pour désigner « la croisée des chemins » où se font certains sacrifices liés à la purification et à la protection corporelle.

Atyeda : " marmite ".

Atyenga : terme qui désigne un long bâton qui sert de mouvette durant la fabrication de la bière de sorgho.

Atyuf : terme qui désigne le filtre à bière de sorgho.

Atyuwin : terme qui dérive du verbe *tyuwin* qui signifie " déféquer ", les Bassari l'emploient pour désigner les obligations des échelons d'âge, les choses qu'il faut faire en souffrant pour passer d'un échelon d'âge au suivant.

Awatya : terme qui dérive du verbe *awaty* qui signifie " appeler " et qui désigne un chant, dont les femmes membres de l'échelon d'âge des *od-ébatya* sont les « propriétaires ».

Awédiah (pluriel *bowédiah*) : terme qui désigne des individus ayant des pouvoirs extraordinaires, hors du normal, avec une âme capable de voyager la nuit indépendamment du corps et d'accomplir à distance des actes surnaturels.

Ayil (pluriel *biyil*) : " esprit ", ce terme est utilisé par les Bassari pour indiquer les esprits en général. Les *biyil* sont considérés comme étant les esprits maîtres de la brousse et propriétaires de la terre cultivée. Ils sont réputés vivre la nuit comme s'il s'agissait du jour.

Bakwitararh : " ceux qui ne se rappellent pas ", lorsque les initiants sont désignés avec ce terme, ils sont considérés comme des êtres humains qui ont perdu la mémoire et ne se rappellent pas du passé. Les initiants sont considérés ainsi pour environ dix mois.

Bakwitararh-kwitararh : " ceux qui se rappellent de nouveau ", ce terme désigne les initiants à la fin de l'année initiatique, lorsqu'ils sont désormais considérés des hommes adultes à part entière.

Bombedetya : terme qui désigne les individus à l'esprit « modifié » qui se manifestent uniquement au cours de l'initiation masculine. Ils sont membres de deux échelons d'âge masculins, celui des *odyar* et celui des *okutek* (qui ont respectivement de 26/27 ans à 32/33 ans et de 32/33 ans à 38/39 ans).

Bandu : " puits ", qu'il s'agisse d'un puits artificiel construit par les hommes ou d'une source d'eau naturelle. Ce terme donne le nom à un rituel qui se déroule une fois tous les trois ans, au début de l'hivernage.

Bangump : terme qui désigne des écorces végétales utilisées par les masques *gwanguran* agressif (*gwanguran ir apenan*) pour frapper sur le dos les travailleurs qui participent à l'*apenan anyanar* (" la première corvée de l'année ", qui ouvre le début des cultures en début de la saison des pluies).

Bapuna : jambières en feuille de rôniers portés par les masques.

Betyen : terme qui désigne les hommes d'un certain âge à l'esprit « modifié ».

Béjou : alcool qu'on obtient de la fermentation du sucre avec de l'eau et du vin de palme.

Bekap : terme qui dérive du verbe *kap* qui signifie " attacher " ; il désigne les « les assistants des masques », ceux qui s'occupent des parures et des ornements des masques.

Belangt (singulier *alangt*) : " celles qui suivent ", ce terme désigne les deux assistantes des deux femmes qui protègent les enfants malades en s'associant aux deux masques *lukweta*. Par extension ce terme désigne aussi les chiens, considérés comme des animaux qui suivent toujours les êtres humains.

Bemémmerahne : " ceux du milieu ".

Benyata : " étaler ", ce verbe est utilisé pour désigner une phase intermédiaire de la fabrication de la bière.

Besan : " médicament ".

Besefe: " ceux qui suivent ", ce terme désigne les deux individus qui ont le rôle de protéger physiquement l'*énema* (" le responsable de la coutume ") et de communiquer aux gens ses décisions et ses jugements sur ce qui concerne le respect des règles et des secrets de la coutume. Les échelons d'âge, à partir des *odyar* pour les hommes et celui des *od-ébatya* pour les femmes, ont tous deux *besef*, qui sont élus tous les six ans (chaque fois qu'un échelon d'âge passe au suivant).

Bombredyeh : terme qui désigne les quatre tambours sacrés de l'initiation.

Degaf : sorgho utilisé pour la fabrication de la bière.

Dli (pluriel *odlok*) : qualité de mil

Dyanilémo : " je vais le pisser ", ce terme dérive du verbe *dyani* qui signifie " uriner ", et désigne le rituel féminin plus important que toutes les femmes doivent accomplir.

Eboy : ce terme désigne la cloche à battant externe du masque *Kaly gwanguran* (il la tient dans la main droite).

Étyeba : bâton de danse court décoré avec des perles, des petits anneaux en aluminium et des poils de chèvre. Ce bâton est utilisé par les femmes membres de l'échelon d'âge des *od-opalug* et celles membres de l'échelon d'âge des *od-odyar* pour danser.

Éda : canari utilisé durant la fabrication de la bière de sorgho.

Édaka : terme qui désigne le ferment à bière fait de pierres (*ékayenl*) et de morceaux de canari cassés (*oklor*) tenus ensemble par l'écorce de bambou et imbibés de bière faite précédemment.

Égende : " liquide amniotique ".

Ényir : " époux/épouse ", ce terme désigne une relation d'amitié entre une fille et un garçon unis par un grand respect l'un pour l'autre.

Ékana : " prendre ", ce terme désigne le nom du rituel qui a lieu le jour du mariage d'une femme qui a été confiée aux entités protectrices (les deux masques *lukweta* et les deux femmes) lorsqu'elle était petite.

Ékayenl : " pierre ", ce terme est utilisé pour désigner la bière qui est fabriqué pour annoncer le début de la période initiatique, et l'expression *ékody ékayenl*, " tremper la pierre ", est utilisée pour annoncer le début de la préparation de cette bière, qui coïncide avec l'inauguration de la période initiatique.

Ékebe : " tas de pierres ", terme qui désigne les autels sacrificiels, qui sont fait de quelques pierres rassemblées.

Ekeda : " van " utilisé pour mesurer le sorgho.

Ekody : " mouiller ", ce terme définit la phase initiale de la fabrication de la bière, qui a le but d'humidifier le sorgho.

Ékul : fruit de rônier vide et sec que les hommes membres de l'échelon d'âge des *odug* tiennent dans la main droite et tapent en dansant avec un anneau qu'ils enfilent dans le pouce de la même main.

Ékun : ce terme désigne l'espace qui constitue l'*ambofor* (la case commune) où se trouvent l'ensemble des cases communes du village et où les jeunes filles et garçons se retrouvent chaque soir pour passer la nuit.

Ekutek (pluriel *okutek*) : terme qui désigne les hommes qui forment le sixième regroupement d'âge masculin, ils ont environ de 32/33 ans à 38/39 ans.

Eman : " le corps ".

Émeda (pluriel *owuda*) : " nœud ", ce terme est utilisé pour se référer à la corde à nœuds que certaines classes d'âge reçoivent lorsque se vérifie le changement d'échelon d'âge. Ces nœuds

représentent des sanctions infligées aux membres d'un échelon d'âge par ceux de l'échelon d'âge supérieur, pour des infractions commises par certains individus.

Énap : bouillie mixte de céréales et de légumineuses avec la sauce de gombo assaisonnée avec le néré fermenté.

Endawn : terme qui désigne « l'entité initiatique caméléon, père des hommes initiés ».

End-ébatya (pluriel *od-ébatya*) : terme qui désigne les femmes qui forment le cinquième regroupement d'âge féminin, elles ont environ de 26/27 ans à 32/33 ans.

End-épéka (pluriel *od-épéka*) : terme qui désigne les femmes qui forment le neuvième regroupement d'âge féminin, elles ont environ de 50/51 ans à 56/57 ans. Le terme *épéka* désigne la danse particulière à cet échelon d'âge : les femmes l'exécutent en piétinant le sol avec des petits pas de danse, et en scandant rythmiquement les pieds auxquels sont attachées des petites cloches (" *ohamana* ").

End-fiskekwered (pluriel *od-fiskekwered*) : ce terme désigne les femmes qui forment le septième regroupement d'âge féminin, elles ont environ de 38/39 ans à 44/45 ans. Le terme *od-fiskekwered* signifie " celles qui ont enfilé au fond (les décorations de danse) ". Le verbe *fiske* signifie " enfiler " et l'adjectif *kwered* signifie " en profondeur ", sous-entendu les décorations de danse.

End-fiskevengat (pluriel *od-fiskevengat*) : " celles qui ont enfilé le bâton *vengat* ", ce terme désigne les femmes qui forment le sixième regroupement d'âge féminin, elles ont de 32/33 ans à 38/39 ans. Le bâton *vengat* est utilisé par les femmes de l'échelon d'âge précédent (les *od-ébatya*) pour danser.

End-keng (pluriel *od-keng*) : terme qui désigne les femmes qui forment le huitième regroupement d'âge féminin, elles ont environ de 44/45 ans à 50/51 ans. Le terme *keng* désigne l'attente, et les femmes *od-keng* sont celles qui attendent d'appartenir à l'échelon d'âge supérieur, celui des *od-épéka*, pour reconquérir des droits qu'elles ont perdus quand elles ont commencé à faire partie de cet échelon d'âge.

Endnaw (pluriel *odenaw*) : " jeune femme ".

End-odyar (pluriel *od-odyar*) : terme qui désigne les jeunes femmes qui forment le quatrième regroupement d'âge féminin, elles ont environ de 20/21 ans à 26/27 ans. Ce terme est un

génitif du vocable *endyar* (pluriel *odyar*). Les *od-odyar* sont les femmes des *odyar*, « celles qui appartiennent aux *odyar* », avec lesquels elles forment le même regroupement d'âge.

Endo-falug (pluriel *od-opalug*) : terme qui désigne les jeunes femmes qui forment le troisième regroupement d'âge féminin, elles ont environ de 14/15 ans à 20/21 ans. Ce terme est un génitif du vocable *falug* (pluriel *opalug*), qui désigne l'échelon d'âge masculin correspondant. Les *od-opalug* sont les femmes « des *opalug*, celles qui appartiennent aux *opalug* », avec lesquels elles forment le même regroupement d'âge.

Endo-lemeta (pluriel *od-odemeta*) : terme qui désigne les enfants qui forment le premier regroupement d'âge féminin, elles ont environ de un an et demi/deux ans, jusqu'à plus ou moins 8 ans. Ce terme est un génitif du vocable *lemeta* (pluriel *od-odemeta*) qui désigne l'échelon d'âge masculin correspondant. Les *od-odemeta* sont les filles « des *odemeta*, celles qui appartiennent aux *odemeta* », avec lesquels elles forment le même regroupement d'âge.

Endo-lug (pluriel *od-odug*) : terme qui désigne les petites filles qui forment le deuxième regroupement d'âge féminin, elles ont environ de 8/9 ans à 14/15 ans. Ce terme est un génitif du vocable *lug* (pluriel *odug*), qui désigne l'échelon d'âge masculin correspondant. Les *od-odug* sont les filles « des *odug*, celles qui appartiennent aux *odug* », avec lesquels elles forment le même regroupement d'âge.

Endyam : " fiancé ", terme qui désigne une relation d'amitié entre une fille et un garçon unis par une grande sympathie.

Endyar (pluriel *odyar*): terme qui désigne les hommes qui forment le cinquième regroupement d'âge masculin, ils ont environ de 26/27 ans à 32/33 ans.

Endyu : " l'âme ".

End-zèbekébatya (pluriel *od-zèbekébatya*) : " celles qui ont arrêté *awatya* ", ce terme désigne les femmes qui forment le sixième regroupement d'âge féminin, elles ont de 32/33 ans à 38/39 ans. *Awatya* est le nom du chant qui caractérise l'échelon d'âge féminin précédent, celui des *od-ébatya*. Les *od-zèbekébatya* n'ont plus le droit de chanter ce chant.

End-zébépéka (pluriel *od-zébépéka*) : "celles qui ont arrêté *épéka*", ce terme désigne les femmes qui forment le dixième regroupement d'âge féminin qui ont environ de 56/57 ans à 62/63 ans. *Épéka* est le nom de la danse qui a comme protagonistes les femmes de l'échelon

précédent, celui des *od-épéka*. Aux abords de la vieillesse cet échelon d'âge regroupe les femmes qui sont désormais considérés comme « vieilles ».

Énema (pluriel *onema*) : " le responsable de la coutume " qui veille sur la bonne observation des règles. Les échelons d'âge, à partir des *odyar* pour les hommes et celui des *od-ébatya* pour les femmes, ont tous un *énema*, qui est élu tous les six ans (chaque fois qu'un échelon d'âge passe au suivant).

Engapa : ceinture de perle qui entoure la taille du masque *Péna bisyara* et du masque *Kaly gwanguran*

Enongo : une sorte de crème, qu'on obtient en mettant à bouillir la bière de sorgho très peu fermentée et la semoule de sorgho germé et pilé en farine, à laquelle on peut ajouter du miel ou du sucre.

Énot : cache-sexe du masque *lukweta* fait d'une bande de tissu généralement foncé et non cousu, passée entre les jambes et fixée à la taille devant et derrière.

Épengué : " arbre de karité ".

Epidor (pluriel *opidor*) : terme qui désigne les hommes qui forment le septième regroupement d'âge masculin, ils ont environ de 38/39 ans à 44/45 ans.

Etenya : " mortier ".

Étyiun : "jeûne, abstinence" ce terme désigne tout type d'abstinences : alimentaire, sexuel, spirituel, thérapeutique, comportemental... Les jeûnes sont fréquents chez les bassari et dans la majorité des cas ils ont lieu avant un rite important ou lorsqu'une catastrophe frappe le village.

Etyed : " bouillir ", ce verbe est utilisé pour désigner une des phases finale de la fabrication de la bière de sorgho.

Eyuk : cérémonie qui détermine le changement d'échelon d'âge de toutes les classes, elle a lieu tous les six ans durant la saison sèche.

Faba : "père"

Ikandye : panier de feuilles de rônier.

Ikar : liquide rouge clair obtenu durant la fabrication de la bière de sorgho.

Ingaw : " lit ", ce terme désigne une relation d'amitié entre une fille et un garçon unis par une grande affinité.

Initya : " être sorti ", ce verbe désigne la solidarité qui existe entre camarades d'initiation, qui « sont sorti ensemble » dans le sens qu'ils ont été initiés en même temps. Le même terme désigne le surnageant de la bière qui apparaît durant les dernières phases de fabrication de cette boisson.

Iput : " petitealebasse " qui a la forme d'une gourde.

Itosyan (pluriel *betosyan*) : " petit garçon ".

Itoh (pluriel *betoh*) : " enfant ".

Itohar (pluriel *betohar*) : " petite fille ".

Kaly gwanguran : nom qui désigne un masque qui se manifeste en hivernage, toujours en compagnie des deux masques *lener*. Il assume des caractéristiques différentes en fonction des circonstances durant lesquelles il se manifeste : il peut être *gwanguran* danseur, ou *gwanguran* agressif.

Koré : terme qui désigne les individus à l'esprit « modifié » qui se manifestent en certaines occasions et occupent un rôle important dans l'administration de l'ordre social communautaire.

Lao : terme qui désigne une relation d'amitié entre deux hommes qui habitent le même village, ou qui habitent deux villages différents.

Lemeta (pluriel *odemeta*) : terme qui désigne les petits garçons qui forment le deuxième regroupement d'âge masculin, ils ont environ de 8/9 ans à 14/15 ans.

Lener : nom qui désigne un masque qui se manifeste en hivernage. À Ethiolo se masque se manifeste toujours à deux, jamais seul.

Lukweta : nom qui désigne un masque qui se manifeste en saison sèche dans des circonstances différentes, et assume des caractéristiques différentes, il peut être : *lukweta* musicien, *lukweta* agressif, ou *lukweta* mal masqué.

Lukweta : nom qui désigne un masque qui se manifeste en saison sèche dans des circonstances différentes, et assume des caractéristiques différentes, il peut être : *lukweta* musicien, *lukweta* agressif, ou *lukweta* mal masqué.

Lug (pluriel *odug*) : terme qui désigne les garçons qui forment le troisième regroupement d'âge masculin, ils ont environ de 14/15 ans à 20/21 ans.

Mbarah : " la rouge ", ce terme désigne la bière de sorgho fabriquée traditionnellement.

Mbelefekel : dépôt au fond du canari obtenu durant la fabrication de la bière de sorgho.

Napulin : terme qui désigne la dot qui est toujours évaluée en chèvres.

Ndyik : terme qui désigne la bière de sorgho pas trop forte obtenue durant la fabrication traditionnelle de cette boisson.

Nényande : " ceux du bout, les derniers ".

Nema : terme qui signifie en même temps " mère et tante ".

Ngaf : " non mûre ", ce terme désigne une bière non fermentée, qui n'a pas été mise dans le canari à ferment. Les Bassari ont l'habitude de mettre de côté toujours un peu de bière non fermentée (*inyenek*) pour les gens qui n'aiment pas la bière fermentée.

Ngody : terme générique qui désigne la bière. Ce terme est parfois accompagné par un autre terme spécifiant les caractéristiques de la bière ou ayant une signification symbolique. Tel est le cas de la bière *ngody-in ityibah*, " la bière du petit caméléon " au sens de fils du caméléon, comme le sont les initiants après qu'ils ont été avalés par le caméléon.

Nitch : terme qui désigne l'initiation masculine et dérive du verbe *anitch* qui signifie " faire sortir ", en référence à la phase lors de laquelle le caméléon vomit les adultes nouveaux-nés.

Nyapra : " petit époux / petite épouse " (on utilise le même terme qu'il s'agisse d'un garçon ou d'une fille), ce terme désigne une relation qui ne prévoit pas de sexualité, mais une amitié très forte entre deux individus du sexe opposé.

Otyudaron (singulier *étyédarel*) : ce terme désigne les petits morceaux de viande que les initiants donnent aux filles qui fréquentent l'*ambofor* (la case commune) comme symbole d'une relation d'amitié.

Odèdekéré : " ceux qui ne parlent pas ", les initiants sont désignés avec ce terme après qu'ils ont été avalés et vomis par le caméléon. Les *odèdekéré* doivent réapprendre toute une série de choses : à parler, à marcher correctement, à s'asseoir correctement, à manger sans se salir, à se laver, à insulter...

Od-gbr : " du crépuscule, du coucher du soleil ", ce terme désigne « les initiants du crépuscule », un des deux groupes d'hommes auquel ils appartiennent les initiants ensuite à un rite secret qui a lieu dans la brousse. « Les initiants *od-gbr* » portent autour de leur taille ou autour de leur poitrine une peau de panthère.

Od-goiat : " de la lumière, du soleil ", ce terme désigne « les initiants de la lumière », un des deux groupes d'hommes auquel ils appartiennent les initiants ensuite à un rite secret qui a lieu dans la brousse.

Ofélar : cérémonie qui consacre la fin des cultures.

Ohéra : terme qui désigne une conduite libre basée sur une plaisanterie qui déclenche des moments d'hilarité irrésistible des femmes vis-à-vis des masques.

Okérékhé : terme qui désigne en même temps une danse, un état particulier et les hommes qui exécutent cette danse, les hommes membres de l'échelon d'âge des *opalug* qui à ce moment, changent d'identité pour devenir des individus à « l'esprit modifié ».

Okhel (singulier *akhel*) : " grottes ", ce terme désigne les grottes cachées du village d'Ethiolo.

Ombambon : " noix de cola ", terme utilisé de manière symbolique pour désigner une avance d'argent, que le futur époux doit offrir aux parents de la future épouse avant l'acquittement de la dot.

Onden : l'ensemble des attitudes et des particularités psychologiques qui caractérisent la personne.

Ondyen : " la respiration ou souffle vital ".

Ongalen : " la savoureuse ", ce terme désigne la bière très peu fermenté obtenu durant la fabrication traditionnelle de la bière de sorgho.

Ongan : " le surnageant ", ce terme désigne la matière qui surnage durant la fabrication de la bière de sorgho.

Ongatléhé (singulier *angatléhé*) : " ceux qui mordent ", ce terme dérive du verbe *ngat* qui signifie " mordre ". Les *ongatléhé* mordent avec les paroles, parce que leur agressivité est surtout verbale.

Orongo (pluriel *edongo*) : terme qui désigne les guis *loranthacées* qui ont une importance fondamentale dans la pharmacopée bassari.

Oten : " piler ", ce verbe est utilisé pour désigner une phase intermédiaire de la fabrication de la bière de sorgho.

Ohamana : grelots de danse portés aux chevilles par les masques et par les femmes de l'échelon d'âge des *od-épéka*.

Oyaon : cérémonie où se décide l'héritage.

Oyah : terme qui désigne les bracelets de bras ornés de longue touffe de feuilles de rônier du masque *Kaly gwanguran*.

Péna bisyara : nom qui désigne le seul masque qui représente une femme, il se manifeste en hivernage toujours en compagnie des deux masques *lener*.

Ringta (pluriel *odingta*) : terme qui désigne les enfants qui forment le premier regroupement d'âge masculin, ils ont de un an et demi/deux ans à plus au moins 8 ans.

Ruwis : terme qui désigne la lignée patrilinéaire.

Seb : chasse mouche fait d'une queue de cheval, utilisé durant la danse par les masques et par les femmes de l'échelon d'âge des *od-épéka*.

Sibiti : " samedi ".

Syahis : terme qui indique un plateau latéritique, où se trouve un autel sacrificiel qui appartient au matrilignage Bonang.

Syandi : terme qui désigne une relation d'amitié entre deux femmes qui habitent le même village ou qui habitent deux villages différents

Tokora : " homonyme ".

Tyambendyar (pluriel *otyambendyar*) : " jeune homme ".

Wobeta : " faire le tour ", terme qui est utilisé pour désigner trois rituels qui s'adressent aux esprits *biyil* (les maîtres de la brousse et les propriétaires de la terre cultivée). Les trois rituels sont : *wobeta or iputin* (" le tour de la petitealebasse "), *wobeta or wolwol* (" faire le tour en courant "), *wobeta or bandyen dyen* (" faire le tour pour combattre les chenilles ").

Bibliographie

ADLER Alfred, 2006, *Roi sorcier, mère sorcière. Parenté, politique et sorcellerie en Afrique noire*, Paris, Éditions du Félin.

ALBENQUE Alexandre, 1965, Cartes du terroir d'Etholo, village bassari. *Cahiers du CRA* n°3, *Bull. et Mém. Soc. Anthrologique de Paris*, tome 8, XI^e série, fasc. 1-2 : 45-62.

AUGÉ Marc, CLAUDINE Herzlich, 1984, *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éd. des Archives Contemporaines.

BAYART Jaean-François, 1989, *L'état en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.

BENEDUCE Roberto, COLLIGNON René, 1995, *Il sorriso della volpe. Ideologie della morte, lutto e depressione in Africa*, Napoli, Liguori.

— 2010, *Corpi e saperi indocili. Guarigione, stregoneria e potere in Camerun*, Torino, Bollati Boringhieri.

BERNARDI Bernardo, 1984, *I sistemi delle classi d'età. Ordinamenti sociali e politici fondati sull'età*, Torino, Loescher editore.

BIDIAR Jean-Paule Thiartiar, 1980, Noms et classes d'âge chez les Bassari du Sénégal Oriental, in Monique Gessain et Marie-Thérèse de Lestrangé (eds), *Tenda 1980*, Paris, Mémoire de la société des africanistes : 33-45.

BONTE Pierre, IZARD Michel (dir.), 2012, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Quadrige/P.U.F [1^{ère} éd. 1991].

CALAME-GRIAULE Geneviève, 1993, Le pouvoir de la femme, *Le pouvoir de la femme*, *Cahiers de Littérature Orale* 34 : 7-17.

CAPRON Jean, 1971, « Association d'âge, économie, pouvoirs chez les populations bwa pwesya (Haute Volta) », in Denise Paulme (ed.), *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon : 24-62.

CHAREST Paule, 1971, « Les échelons d'âge chez les Malinké animiste de Kédougou (Sénégal oriental) », in Denise Paulme (ed.), *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon : 131-156.

CZARNOWSKI Stefan, 1923, « Le morcellement de l'étendue et sa limitation par la religion et la magie », Paris, *Les Actes du Vème congrès international d'histoire des religions*.

DEHOUX Vincent, GESSAIN Monique, 1992, La musique bassari : un parcours obligé, *Cahiers de musiques traditionnelles* 5 : 17-35.

— 1999, « Les variantes locales de la catégorisation musicale des Bassari du Sénégal oriental », *Journal des Africanistes*, 69 (2) : 14-34.

DELACOUR A., 1912, Les Tenda (Koniagui, Bassari, Badyaranké) de la Guinée française, *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* : 287-296 et 370-381.

— 1913, Les Tenda (Koniagui, Bassari, Badyaranké) de la Guinée française, *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* : 31-52 et 105-153.

DIETERLEN Germaine, 1993, *La notion de personne en Afrique noire*, Colloques Internationaux du Centre de la Recherche Scientifique à Paris du 11 au 17 octobre 1971, Paris, L'Harmattan [1ère éd. 1973].

DI MURO Icir Mimina, 2008, *Visibile e invisibile: poteri e esperienza fra i Bassari del Senegal sud-orientale*, Corso di Laurea Specialistica in Antropologia culturale ed Etnologia, Università degli Studi di Torino.

— 2008, La realtà nascosta. Spiriti bassari in Senegal sud-orientale e Guinea nord-occidentale, in R. Beneduce (ed.), *Poteri e Identità in Africa Subsahariana*, Napoli, Liguori : 371-396.

— 2010, Viaggio in Senegal. Dispensa formativa per viaggiatori in partenza, *Fondazioni 4 Africa Senegal* : 1-44.

— 2011, I Bassari del Senegal, *Nigrizia*, 129 (10) : 35-50.

— 2013, Masques et sorcellerie : deux façons d'administrer la société (Pays Bassari, Sénégal oriental), *Journal des Africanistes*, 83 (2) : 92-115.

— 2016 Compte rendu, Marie-Paule Ferry, Ceux de la nuit. Les sorciers tenda au Sénégal oriental, *Journal des Africanistes*, 85 (1-2) : 442-444.

DUGAST Stéphan, 1985, Pour une nouvelle interprétation des systèmes de classes d'âge des peuples lagunaires (Côte- d'Ivoire), *Revue de la société d'ethnographie*, 95 : 50-83.

— 1995, Lignages, classes d'âge, village. A propos de quelques sociétés lagunaires de Côte d'Ivoire, *L'Homme*, 35 (134) : 111-157.

— 2009, Du noir des forgerons aux couleurs du caméléon : une théorie de la genèse des couleurs chez les Bwaba du Burkina Faso, in Marcello Carastro (éd.), *L'Antiquité en couleurs : catégories, pratiques, représentations*, Grenoble, Jérôme Millon : 245-275.

— 2015, Apparition et figuration de l'invisible chez les Bwaba du Burkina Faso, I. De l'objet fétiche au masque, *Journal des Africanistes*, 85 (1-2) : 174-216.

DUPIRE Marguerite, 1991, « Classes et échelons d'âge dans une société dysharmonique », *Journal des Africanistes*, 61 (2) : 5-42.

DUPRÉ Georges, 1965, « Aspects techniques et sociaux de l'agriculture eu pays Bassari », *Cahiers du Centre de Recherches anthropologiques*, vol 40, n° 1°: 75-149.

FAVRET-SAADA Jeanne, 1977, *Les Mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard.

FERRY Marie-Paule, 1971, Les affixes nominaux et leur rôle grammatical dans la phrase Bassari, *Journal of West African Languages* VIII (2) : 113-122.

— 1974, Termes de parenté utilisés par les populations du département de Kédougou (Sénégal), *Bulletin de l'IFAN*, XXXVI, sér. B, n° 3°: 613-627.

— 1977, Les noms des hommes et des masques chez les Bssari du Sénégal oriental, in G. Calame-Griaule (ed.), *Langage et cultures africaines*, Paris, Maspéro : 84-99.

— 1981, « Les ganles tecresses des Ndetà » (les langues secrètes des Tenda), *Objets et Mondes : la Revue du Musée de l'Homme* 21 (4) : 173-176.

— 1985 (a), Les langues parlées par les populations du département de Kédougou, *Les habitants du département de Kédougou*, CRAM 7: 7-11.

— 1985 (b), Mariage des femmes et initiation des hommes : Beliyan et Bedik du Sénégal oriental, *Journal des Africanistes* 55 (1-2) : 63-75.

- 1991, *Thésaurus Tenda. Dictionnaire ethnolinguistique de langue sénégal-guinéennes (bassari-bedik-konyagi)*, Paris, Petters.
 - 1993, Voix des masques, voix des esprits, in N. Revel et D. Rey (eds.) *Pour une anthropologie des voix*, Paris, L'Harmattan : 329-339.
 - 2003, Masques, initiation et fêtes des femmes chez les Bedik du Sénégal oriental, *Journal des Africanistes* 73 (1) : 110-126.
 - 2009, *Ethno-botanique Tenda : identification et usage des plantes chez les Bedik, les Bassari et les Konyagi (Sénégal et Guinée)*, Paris, Ibis Press.
- FERRY Marie-Paule, GUIGNARD Erik, Tiges de mil, tiges d'igname. Essai sur la parenté chez les Bedik et les Beliyan (Sénégal oriental), *L'Homme* 24 (3-4) : 35-60.
- FIÉLOUX Michèle, 1994, Le retour du père, *Système de pensée en Afrique noire*, 13 : 159-184 [Le deuil et ses rites, III].
- GABAIL Laurent, 2012, *Morphologie social, initiation et danse dans un groupe de village bassari (République de Guinée)*, École Doctoral 395, Université Paris Ouest-Nanterre.
- GESCHIERE Peter, 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala.
- GESSAIN Monique, 1960, Femmes Coniagui, », in Denise Paulme (ed.), *Femmes d'Afrique noire*, Paris, Mouton et Co : 23-50.
- 1963, Étude socio-démographique du mariage chez les Coniagui et Bassari (Réflexion sur l'endogamie), *Cahiers du Centre de Recherches Anthropologiques* n° 2 dans Bull. Société Anthropologie de Paris, XI^e Série, 5, 3-4 : 123-222.
 - 1967, *Les Migrations des Coniagui et Bassari*, Paris, Société des africanistes, Musée de l'homme.
 - 1971, « Les classes d'âge chez les Bassari d'Ethiolo (Sénégal Oriental) », in Denise Paulme (ed.), *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon : 157-184.
 - 1974, Des abeilles et des dieux chez les Bassari du Sénégal Oriental, *Objets et Monde*, 14 (4) : 171-188.

- 1978, Plantes sauvages et plantes cultivées dans l'alimentation bassari : évolution récente, *Extré de Système de signes, Hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, Hermann : 187-203.
 - 1979, Les usages des Guis chez les Bassari - Thérapeutique & symbolique – *Environnement africain : Etudes et recherches* 36, ENDA.
 - 1981, Enquêtes et enquêteurs, le temps des équipes, *Objets et Monde*, 21 (4) : 177-183.
 - 1981/1982, Démographie historique des Bassari (Sénégal oriental) : l'évolution du mariage, *L'Anthropologie*, 85-86 (4) : 627-650.
 - 1986, Une société matrilineaire dans un monde patrilinéaire : l'exemple des Bassari au Sénégal oriental, *Coté femmes : approches ethnologiques*, Paris, L'Harmattan : 109-123.
 - 1987, Miel et développement de la personne chez les Bassari, *Hommage à Germaine Marcel Griaule*, Paris, Hermann : 145-156.
 - 2006, *La femme et le masque ou l'éloge de l'équilibre chez les Bassari*, Paris, Sepia.
 - 2012, *De la cithare au portable. Évolution d'un village ouest-africain au XXe siècle*, Paris, L'Harmattan.
- GESSAIN Monique, LESTRANGE Marie-thérèse de, 1980, *Tenda 1980 : Badyaranké, Bassari, Bedik, Boïn, Coniagui*, Paris, Société des africanistes.
- 1987, La bière de sorgho chez les Bassari, *Information sur les Sciences Sociales (SAGE)*, 26, 3 (1987) : 633-48.
- GESSAIN Monique, DESGRÉES DU LOÛ Annabel, 1998, L'évolution du lévirat chez les Bassari, *Journal des Africanistes*, 68 (1-2) : 225-247.
- GOODY Esther, 1980, Aggressioni legittime e aggressioni illegittime in uno stato dell'Africa occidentale, in Mary Douglas, *La stregoneria. Confessioni e accuse nell'analisi di storici*, Torino, Einaudi : 261-305.
- HÉRITIER Françoise, 1981, *L'Exercice de la parenté*, Paris, Gallimard.
- 1997, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Bari, Laterza [Éd. original : 1996 *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Editions Odile Jacob].

JOLLY Éric, 2004, *Boire avec esprit. Bière de mil et société dogon*, Nanterre, Société d'Ethnologie.

JOURNET-DIALLO Odile, 1981, La quête de l'enfant, *Journal des Africanistes* 51 (1-2) : 97-115.

— 1993, Le harpon et le baton (Joola-felup, Guinée Bissao), *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, Cahier 12, Fétiches II : 17-37.

— 2007, *Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Jóola de Guinée-Bissau)*. Paris, Bibliothèque de l'École des Hautes Études.

— 2008, L'initiation mise en dérision, *Éprouver l'initiation, Système de pensée en Afrique noire*, 18 : 165-192.

JOURNET-DIALLO Odile, FAIZANG Sylvie, 1988, *La femme de mon mari. Anthropologie du mariage polygamique en Afrique et en France*, Paris, L'Harmattan.

KROCH Anthony, 1980, Notes sur les fondements conceptuels de la religion bassari traditionnelle, in Monique Gessain, Marie-Thérèse de Lestrangé (eds.), *Tenda 1980*, Paris, Mémoire de la Société des Africanistes : 93-104.

LE MOAL Guy, 1971, Les classes d'âge chez les Bobo (Haute Volta), in Denise Paulme (ed.), *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon : 114-130.

— 1991, Les voies de la rupture : veuves et orphelins face aux tâches du deuil dans le rituel funéraire bobo (Burkina Faso) (deuxième partie), *Système de pensée en Afrique noire*, 11 : 14-55 [Le deuil et ses rites, II].

LEIRIS Michel, 1995, *Miroir de l'Afrique*, Paris Gallimard.

LEIRIS Michel, DELANGE Jacqueline, 1967, *Afrique noire. La création plastique*, Paris, Gallimard.

LESTRANGE Marie-Thérèse de, 1974, « Qui sont les Boïn ? », *Journal de la Société des Africanistes*, XLIV (2) : 139-146.

— 1985, Les Boïn : repères historiques et évolution récente au Sénégal oriental, *Journal des Africanistes*, 55 (1) : 231-246.

LESTRANGE Marie-Thérèse de, PASSOT-GUEVARRA Béatrice, 1981, De la grossesse au sevrage, chez les Bassari, les Peuls et les Boïn de Salemata (Sénégal oriental), *Journal des Africanistes*, 51 (1-2) : 23-41.

LESTRANGE Monique de, 1955, *Les Coniagui et les Bassari* (Guinée française), Presses Universitaires de France.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1967 *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton.

MARIE Alain, 1997, *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine* (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey), Paris, Éditions Karthala.

MONTAL Ghislaine de, 1984, *Anthropologie économique des Bassari du Sénégal oriental*, Thèse de 3^e cycle, université de Toulouse-Le Mirail.

MURPHY Henry, 1995, Depressione, credenze nella stregoneria e sviluppo del super-io nelle società tradizionali, in Roberto Beneduce, René Collignon (eds.), *Il sorriso della volpe. Ideologie della morte, lutto e depressione in Africa*, Napoli, Liguori : 115-136.

N'DONG Babacar, 2013, *Les bassari du sénégal à Tambacounda - Une communauté traditionnelle en milieu urbain*, Paris, Harmattan.

PAULME Denise, 1971, *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon.

PEATRIK Anne-Marie, 1995 « Introduction », *L'Homme*, 134 : 7-12 [numéro spécial : *Âges et générations. Ordres et désordres (Des sociétés aux rythmes du temps)*].

ORTIGUES Edmond, ORTIGUES Marie-Cécile (eds.), 1966, *Œdipe Africain*, Paris, Plon.

REMOTTI Francesco 2002, *Forme di umanità. Progetti completi e cantieri sempre aperti*, Milano, Mondadori.

REVEYRAND-COULON Odile, 2001, *Devenir des femmes beliyen et dynamique*, Studia-Africana, pp. 105-118

ROSNY Eric de, 1981, *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon.

ROURE Georges, 1956, *La Haute Gambie et le parc national du Niokolo-Koba*, Dakar, Editions G.I.A.

SIMMEL Georg, 1908 (ch, v), «Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft» in Duncker und Humblot (eds.), *Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Traduction française : Doucet Catherine, 1976, « La société secrète », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 14 (« Du secret ») : 281-306.

SIMMONS William, 1971, *Eyes of the Night Witchcraft among a Senegalese people*, Boston, Little Brown.

SMITH Pierre, 1971, « Les échelons d'âge dans l'organisation sociale et rituelle des Bedik », in Denise Paulme (ed.), *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon : 185-204.

— 1980, L'opposition hivernage-saison sèche chez les Bedik, in M. Gessain et M.-T. de Lestrangé (eds.), *Tenda 1980*, Paris, Société des Africanistes : 133-141 [Mémoires de la Société des Africanistes].

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

TORNAY Serge, 1988, Vers une théorie des systèmes de classes d'âge, *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. 28, n° 110 : 281-291.

TURNER Victor, 1976, *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*, Morcelliana, Brescia [Éd. originale : 1967, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press].

VAN GENNEP Arnold, 1981, *Les rites de passage*, Paris, Picard [Éd. originale : 1909, *Les rites de passage*, Librairie Critique Emile Nourry].

WASSUNGU Pascal, 1971, « Clases d'âge et initiation chez les Nawdeba (Togo) », in Denise Paulme (ed.), *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon : 63-90.

WEINER Annette, 1983, *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes : Iles Trobriand*, traduit de l'Américain par Richard Sabban et Daniel Van de Velde, Coll. Recherche Anthropologique, Paris, Édition du Seuil [Éd. originale : 1976, *Women of value, men of renown*, University of Texas Press].

ZEMPLÉNI Andras, 1993, L'invisible et le dissimulé : du statut religieux des entités initiatiques, *Gradhiva*, 14: 3-14.

- 1996, Savoir taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres, *Gradhiva*, 20: 23-41.
- 2005, Potere nella cura e potere sociale, in Roberto Beneduce, Elisabeth Roudinesco (éds.), *Antropologia della cura*, Torino, Bollati Boringhieri : 160-208.

Résumé

Sous une apparence simple et réservée, le monde féminin bassari dissimule une grande complexité caractérisé par une façon d'être des femmes, tout à la fois mystérieuse et déterminée. Cette façon d'être constitue le pouvoir des femmes d'Ethiolo.

Ce travail se propose d'étudier le monde féminin bassari à Ethiolo (un village situé à l'extrémité du Sénégal oriental à la frontière avec la Guinée Conakry). Un monde qui ne peut être compris si l'on n'observe pas conjointement le monde masculin bassari et l'imbrication entre ces deux univers.

L'analyse du système d'âge, qui est à la base de l'organisation sociale de cette population, l'analyse de l'administration du pouvoir, qui se base sur la détention des secrets des masques (pour les hommes) et sur l'affinité particulière avec le monde des esprits (pour les femmes), l'analyse du rôle des femmes pendant l'initiation masculine sont les arguments principaux traités dans cette thèse.

Les femmes bassari avec leur attachement aux traditions, leur conscience de la valeur de leur culture, et néanmoins leur capacité d'adaptation aux bouleversements inévitables du monde moderne contribuent à la préservation de l'avenir des Bassari.

Mots Clés

Femmes, Bassari, Pouvoir, Esprits, Masques, Age, Initiation.

Abstract

Behind an apparently simple and « shy » demeanor, the Bassari feminine world conceals great complexity, characterized by women being mysterious and decisive at the same time. Such behavior is the power of the women of Ethiolo.

The purpose of the project is to study the Bassari feminine world in Ethiolo (a village located in Eastern Senegal on the border with Guinea-Conakry). Such world cannot be understood without simultaneously observing the masculine world of the Bassari and the interaction of between the two.

The main subjects of the following paper are: the analysis of the age system, which lays at the basis of the social organization of the Bassari population, the analysis of the administration of power, based on the control of the secrets of masks (for men) and the peculiar affinity with the world of spirits (for women), and lastly the role of women during male initiation.

Bassari women, with their attachment to traditions, their awareness of the value of their culture and nonetheless their ability to adapt to the inevitable changes of the modern world, contribute to the preservation of the future of the Bassari.

Keywords

Women, Bassari, Power, Spirits, Masks, Age, Initiation.