



**HAL**  
open science

## L'enfant des autres ou l'altérité intégrée au village

Odile Journet-Diallo

► **To cite this version:**

Odile Journet-Diallo. L'enfant des autres ou l'altérité intégrée au village : L'exemple des Jóola Kuja-maat du Sud du Sénégal et du Nord de la Guinée-Bissau. *L'Homme - Revue française d'anthropologie*, 2020, 234-235. hal-03956872

**HAL Id: hal-03956872**

**<https://hal.science/hal-03956872>**

Submitted on 25 Jan 2023

**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.

## **L'enfant des autres**

On se souvient de l'irritation de Lévi-Strauss lorsque, pour évoquer les difficultés du travail ethnographique, il racontait ces moments où, privé d'interlocuteurs plus sérieux, il en était réduit, selon ses mots, à « mendier les informations d'un gamin morveux ».

Qu'avais-je à apporter à ce dossier sur enfance et rituels si magnifiquement documenté, en ce qui concerne l'Afrique, depuis les travaux de Henri Collomb, András Zempleni, Jacqueline Rabain, Suzanne Lallemand, Doris Bonnet, ... je n'ose poursuivre la liste de peur d'oublier quelque chercheur incontournable si ce n'est pour rappeler que sont aujourd'hui présents des gens qui ont sûrement beaucoup travaillé, de manière spécifique, la question...

Pour introduire aux communications de cette journée présentant des cas beaucoup plus précis et circonscrits, j'essaierai donc simplement de rappeler quelques-unes des dimensions qui, dans les travaux anthropologiques sur l'enfance me paraissent les plus significatives dans leur apport à la discipline même, en les illustrant de quelques exemples issus de mon terrain.

### **Pour l'ethnologue,**

1/ l'enfant des autres, c'est souvent, lors de son arrivée sur le terrain, celui qui avec une ribambelle de gamins de son âge, s'agglutine autour de lui, observant ses moindres gestes et ses moindres particularités physiques dans la cour ou sous la véranda où il arrive. Présence envahissante dont, ignorant encore les codes et la langue, il ne sait comment s'accomoder ou se libérer.

On se rappelle à ce propos de l'irritation de Lévi-Strauss lorsque, pour évoquer les difficultés du travail ethnographique, il raconte ces moments où, privé d'interlocuteurs plus sérieux, il en était réduit à « mendier les informations d'un gamin morveux ». Quant aux plus petits, les bébés, à moins qu'il n'en fasse d'emblée le centre de son attention, ils restent dans l'apparent anonymat du dos ou du giron de leur mère.

Avant ou en dehors des travaux qui leur sont spécifiquement consacrés, ce « petit sujet » (Lallemand) ne figurait pas forcément dans les objets prioritaires de l'ethnologue.

- 2/ Et pourtant...l'enfant peut aussi être l'introducteur à la société ou au groupe étudié.

cf Alban Bensa chez les Kanak qui dut rester pendant des mois en dehors du village. Ce sont les enfants qui lui ont enseigné les rudiments de la langue et du mode de vie.

D'un autre côté, l'attention portée par l'ethnologue aux enfants est aussi bien souvent une qualité remarquée par ses hôtes.

- 3/ du point de vue de la méthode, faire l'ethnographie de l'enfance, c'est mettre en œuvre la dimension la plus sensible et plus passionnante de l'observation « participante », celle qui se pratique sans filet, sans questionnement, celle qui plonge ses racines dans le non-verbal et le corporel, les postures, les regards. Et ce n'est pas parce qu'elle là, que j'en donnerai l'exemple pour moi paradigmatique, du travail de Élodie (*Naître et devenir. Anthropologie de la petite enfance en pays soninke*) sur les enfants soninke, de la naissance au sevrage, ce moment où le petit « potentat déchu » (S. Lallemand) est remis dans le rang des relations aîné/cadet. Par la description minutieuse des attentions, gestes, paroles, contacts, regards, interactions et rituels, elle montre comment cette puériculture africaine est le lieu premier de l'apprentissage de la « bonne distance » avec les autres, comme avec le monde invisible. Et, rompue à cet exercice, Élodie pratiquant avec la même acuité cette ethnographie des « petits riens » de la vie quotidienne, peut fournir des informations extrêmement précieuses sur la complexité d'une maisonnée soninke, la parenté, l'organisation territoriale, l'économie, etc.

Plus encore que les rituels qui, objectivant des codes symboliques et sociaux, fournissent à l'observateur un objet médiat susceptible d'être analysé à la lumière de débats intellectuels, le quotidien met en scène des jeux de relations qui, d'une part, selon l'expression de P. Bourdieu, sont autant de "jeux avec la règle du jeu" (1986 : 41) mais aussi est une entrée incontournable pour peu à peu repérer, s'imprégner, comprendre ces configurations complexes de goûts, de répulsions, de sociabilités, de gestes, de pratiques, de représentations..., bref ce qui constitue la « texture » ou le « grain » d'une culture.

- 4/ Selon les sociétés et la manière dont elles redéfinissent le statut de l'ethnologue, l'enfant ou son absence peuvent devenir un critère déterminant pour lui assigner sa place, ce qui n'est pas sans conséquence sur la suite de ses enquêtes. Et c'est alors que les « ethnologisés » sont susceptibles de s'intéresser à la descendance potentielle de l'ethnologue.

Je me permettrai de relater mon expérience à ce propos et, si je suis ainsi conduite à me mettre en scène, ce n'est pas pour sacrifier à une mode d'exhibition de soi qui pu voir qq succès ces temps-ci. Je tiens que l'expérience personnelle de l'ethnologue voire ses affects n'ont d'intérêt que dans la mesure où ils informent sur la façon dont il a construit ses objets, privilégié tel ou tel fait dans ses observations ou leur traitement. Ce dont je parle ici, ce sont de conditions d'enquête, qui me furent plus ou moins imposées en fonction d'un statut reconstruit par mes hôtes chez lesquels la division sexuelle et le statut dans la procréation est une donnée fondamentale dans la transmission des

connaissances tout autant que dans la pratique religieuse.

À l'époque où je commençais mes enquêtes en Basse-Casamance, je fus identifiée autant par les hommes que par les femmes comme *ajeg*, jeune femme qui n'a pas encore d'enfant. Ce statut ne m'imposait guère de contraintes dans les enquêtes menées sur la division du travail, les techniques féminines, les associations, non plus que sur tous les rituels publics, tels les funérailles (hormis certaines séquences) ou les luttes villageoises. Il m'interdisait cependant l'observation directe de rites tels que les sacrifices aux grands *ukin* (le terme désigne à la fois l'instance propitiée, l'autel et le sanctuaire) d'hommes ou de femmes, ou encore d'événements comme l'accouchement, tant il est vrai que les Joola ont tôt fait d'imposer à leurs observateurs le partage des compétences liés à l'un ou l'autre sexe, ou plus exactement au statut d'initié(e) ou non. La division sexuelle et le statut dans la procréation transcende ici toute variable de statut ou de distance sociale.

Lorsque je revins plus tard, munie de progéniture, dans les mêmes villages, j'eus accès de plein droit aux réunions de culte de type *ehuña* (*bákin* lié à la fertilité des femmes et des terres), mais fus introduite de façon beaucoup plus restrictive aux réunions du *kalahay* (*bákin* lié à l'accouchement et à l'enterrement du placenta). J'avais bien accouché, mais au loin. Ma position par contre n'avait guère changé dans la sphère des *ukin* d'hommes. Exclue de tout sacrifice dans les *ukin* liés à l'initiation, je pouvais participer, comme observatrice ou sacrifiante, aux rituels effectués dans les annexes de certains autres tel celui de la forge, sans toutefois pouvoir consommer du produit sacrificiel. Mais si j'étais construite comme femme dans le champ des rites liés aux *ukin*, je pouvais l'être aussi comme enquêtrice dans le cadre d'entretiens menés tant avec les femmes qu'avec les hommes. Les villageois en question avaient déjà vu passer ou entendu parler de tels visiteurs, ethnologues ou géographes, curieux de les connaître.

Une particularité propre à mes relations avec les femmes se faisait cependant de plus en plus évidente : si leur curiosité à mon égard était largement équivalente à la mienne, elle était principalement orientée sur mes capacités maternelles avec mises à l'épreuve et rappels à l'ordre : "porte ton enfant !, etc."

J'avais entre temps entamé un travail sur un rituel destiné aux femmes en mal de progéniture, soit qu'elles perdent successivement plusieurs enfants en bas âge, ou que leur union reste stérile, le *kañalen*. Réduite à sa plus simple expression, la trame de ce rituel peut se résumer de la façon suivante : à la suite d'une fuite, ou d'un rapt, la mère quitte la maison de son mari pour être "adoptée" dans un autre village ou un autre quartier où elle demeura jusqu'à ce que l'enfant né du *kañaalen* atteigne l'âge de 3 ou 4 ans. Elle change de nom et d'identité. Durant son exil, elle est astreinte à des rôles codés d'esclave ou de bouffonne dont les extravagances sont souvent

spectaculaires, mais dont l'apprentissage est particulièrement difficile. Les matériaux dont je disposais consistaient jusqu'alors en chants, observations extérieures et en de nombreux récits de vie, frappants par la récurrence et la monotonie de leurs propos : échecs répétés dans le domaine de la procréation, périodes de prostration ou d'errance, dureté des épreuves initiales périodiquement rééditées par les brimades, humiliations et corvées qui émaillent les années d'exil de la mère.

Pour des raisons diverses, j'entrepris il y a une trentaine d'années un nouveau terrain, toujours en milieu joola, mais dans un autre groupe, les Kujamaat, au nord-ouest de la Guinée-Bissau. Travaillant tout d'abord dans le cadre d'un programme relatif aux faits de maladie et de mortalité infantiles, je fus d'abord considérée comme collaboratrice européenne des institutions sanitaires guinéennes, située donc du côté de l'administration et des "gens de Bissau". Lorsque, au cours de missions ultérieures, j'entamais des enquêtes ethnographiques sur le système des *ukin* et certains rituels féminins, je fus, sans heurt, mais fermement éconduite. Je pensais pouvoir tirer parti de mon expérience en Basse-Casamance et de mon intégration dans les associations de culte féminines. C'était peine perdue. Les sociétés joola sont suffisamment segmentées pour que ce genre d'expérience ne soit pas capitalisable et je dus reprendre presque à "zéro" l'enquête que j'avais amorcée sur le *kañaalen*..

Il me fallut beaucoup d'obstination pour vaincre les très habiles stratégies d'évitement déployées à mon égard. C'est alors que je me retrouvai **brutalement l'objet d'une redéfinition statutaire**. Les femmes se mirent à me questionner sur ma vie familiale, toutes informations faisant rapidement le tour du village et donnant lieu à jugements et appréciations divers. Décidée à aller plus loin dans ma connaissance du *kañaalen*, je finis par accepter de m'intégrer à l'association des *buñaalenabu*, femmes soumises au rituel, ce qui, je le savais, ne pouvait être entendu que comme une demande personnelle en vue de préserver ma descendance et comportait en particulier l'obligation de ne pas s'opposer à la venue d'un nouvel enfant. Je m'y étais jusqu'alors refusée, mais mes attentes en la matière ayant changé, je pouvais sans tromperie leur demander protection. Mon cas n'ayant rien de critique, j'adoptais ce modèle général en pays joola qui consiste à "se confier" à un tuteur, une association, un *bákin*. Je subis donc le rite initial sans pour autant être contrainte à toutes les obligations, hormis la participation aux réunions, les cotisations et le sacrifice de remerciement. Rituel édulcoré donc, mais qui me situe désormais dans une position m'interdisant tout questionnement direct. "Tu veux savoir ce qu'est le *kañaalen*, c'est ça !" me disent mes nouvelles soeurs, en me tendant unealebasse de vin de palme souillé de terre ou en exigeant de moi quelques pas de danse. "Le rituel destine à la soumission ceux qu'il promet" écrit P. Smith à propos des rites de passage (1991, 632).

C'est sans transition que je suis passée du statut d'étrangère inquiétante à celui de mère "incomplète". Puisque mes allers et retours posaient question, il fallait leur donner un sens. Malgré tous mes efforts, les femmes ne voulurent jamais entendre que seule une quête de connaissance pouvait les motiver.

Cette transformation brutale de statut, je me permets ici de l'illustrer par la description de mes premiers contacts avec les *buñaalenabu* du village de Esana.

Lorsqu'avec mon collaborateur joola nous allons saluer pour la première fois l'une des responsables du *kañaalen*, elle nous fait dire, par l'intermédiaire de sa petite fille, qu'elle est absente. Lors de la deuxième et de la troisième visite, la maison est apparemment vide. La quatrième fois, une femme est accroupie sous la véranda, faisant mine de ne rien comprendre. Elle nous dit que Nyabey, celle que nous cherchons, est partie dans les rizières. Opiniâtres, nous revenons une sixième fois, Nyabey est enfin là. C'est elle que nous avons vue déjà deux fois. Elle nous salue avec réticence ; elle dit qu'elle ignore tout du *kañaalen*. La fois suivante, elle se met en colère et demande qui nous a informés de son existence et de son rôle : "Pourquoi vous donnez-vous tant de peine pour écrire ? Moi, je suis *añaalen kep* (seulement). Je ne connais que la danse du *kañaalen*. Je ne connais rien d'autre...Le coquillage et le collier que j'ai ? Je ne sais pas ce que c'est, on me les a donnés. Qui vous a dit de venir me voir ? Qui m'a désignée ? Ceux-là m'ont vraiment fatiguée..." Huit ans plus tard, lors d'une réunion de *buñaalenabu*, la même responsable présente sa version des faits au cours d'un long discours dont voici quelques passages :

*"Voici la fille qui était venue ici pour la première fois à Esana. Quand elle est arrivée la première fois, on m'a dit : "il y a une fille qui est venue en voiture, elle veut te voir. - Moi ? - Oui." On m'a dit qu'elle avait les cheveux jusque là. J'avais peur. Elle est venue à côté de la maison. Je suis aussitôt rentrée à l'intérieur et j'ai commencé à pleurer. Une Blanche te cherche. Pourquoi ? Qu'est-ce que tu as fait ? Elle s'est approchée de la véranda. Moi j'étais dans la chambre, je regardais. Finalement elle est repartie. Elle a attendu un peu et elle est revenue. Quand je l'ai entendue, je suis encore rentrée dans la maison, j'ai couché Anna (sa petite fille). Elle est revenue une troisième fois. Je ne sais pas comment elle a fait, mais elle m'a trouvée (...). Je me suis dit : oh ! voilà que j'ai un problème avec une Blanche. Elle m'a dit : "nous voulons te demander quelque chose". J'ai dit "d'accord". Nous sommes venus pour connaître les gens de Esana, mais c'est surtout les *buñaalenabu* que nous voudrions connaître, et d'abord leur responsable. Il paraît que c'est toi". - "Ah bon ? qui vous l'a dit ?" - "Personne". Je me suis dit que de toutes façons, je ferai tout pour le savoir. C'étaient Nyalendutol avec Murebe et Jirum. Je lui ai dit : "c'est vrai, moi je suis *añaalen*". Elle m'a demandé comment j'étais devenue *añaalen*. J'ai dit : "quand je mets au monde des enfants, Dieu les prend. Si je mets au monde, Dieu prend, je mets encore au monde, Dieu prend. Jusqu'au septième. Alors je suis allée me confier à une famille de Bugin. Quand on m'a accompagnée avec*

*l'enfant, mon mari est allé chercher un porc pour le donner à manger aux gens de Bugin." - "C'est cela seulement ?" - "Oui, oui". J'avais peur qu'elle veuille me regarder comme les docteurs. Elle est restée là longtemps et puis elle est repartie. Alors je vous ai appelées pour vous le dire. "Il y a une fille qui est venue pour me demander qui est la responsable des buñaalenabu. On lui avait dit que c'est moi. Regardez-moi, est-ce que je peux être responsable des buñaalenabu ? C'est moi, Nyabey, Aïsatu. Me voilà." Elle a écrit. En ce temps là, elle avait deux enfants.*

*En ce temps là, elle avait deux enfants. Elle est repartie, elle est revenue, plusieurs fois (...). Elle m'a dit encore qu'elle avait assez d'enfants. Mais comme ses enfants avaient grandi, est-ce qu'elle pouvait arrêter d'avoir des enfants ? Non, sinon le mariage n'allait pas durer. Je suis donc venue vous le dire. Et vous m'avez dit : "Non, il faut qu'elle en aie encore. Et puis nous avons appris qu'elle en avait eu deux. C'est parce qu'elle avait dit qu'elle en avait assez, alors que nous, nous voulions qu'elle en ait beaucoup (...). Elle est repartie et elle est revenue. La voilà. Elle m'a dit que le chemin que vous lui avez donné, c'est cela qu'elle veut vous payer. Elle est venue aujourd'hui faire le kasowaku (sacrifice de remerciement). Elle m'a dit : "je veux faire le kasowaku car j'ai vu votre sueur et j'ai confiance en votre travail." Il faut maintenant qu'elle prenne les poils du porc (i.e. la récompense du sacrifice, un autre enfant) nous, nous avons jeté notre engrais dans les rizières ».*



\* « *Kañalen* » : l'**étymologie du terme** m'est longtemps restée obscure jusqu'à ce que des femmes m'en proposent la suivante : *kañalen* serait la contraction de l'expression *ku añiilaw ol*, littéralement, « les gens/de l'enfant/à eux », c'est-à-dire, selon mes informatrices, « les gens auxquels est confié l'enfant du mari de l'*añalen* ». Sans être absolument certaine de la justesse de cette reconstitution, j'en retiens plutôt les commentaires : « Tous ces gens vont venir chez le mari avec du vin de palme en l'insultant, lui et sa famille. Ils lui diront : 'l'enfant nous appartient désormais et nous allons le surveiller de près'. »

- 6/ l'enfant des autres, c'est enfin l'introducteur privilégié **aux montages de représentations et à la construction de la personne** en ses débuts. Au-delà du repérage des arcanes de la puériculture propre à telle ou telle « culture », la profusion des rituels qui, en Afrique, entourent cette période critique de l'attente et de la venue d'un nouvel enfant, gestes codés, précautions et interdits divers sont une entrée de choix pour approcher non seulement l'image de l'enfant, sa situation entre vivants et morts, l'accueil dont il doit faire l'objet, les devoirs de ses géniteurs mais aussi la manière particulière qu'a telle ou telle société d'instituer les fondements de l'humain et de la société.

### **Pour les parents,**

de nombreux travaux l'ont montré, l'enfant qui leur vient n'est pas vraiment le leur... C'est encore un étranger, c'est encore un être entre deux mondes, un être liminal.

On ne sait encore s'il va rester en vie, ce qui l'anime, quelle puissance l'a appelé, quels principes en lui sont rassemblés : composante de la personne d'un ancêtre, puissances qui président à sa destinée, ou, dans les sociétés voltaïques, le projet prénatal qu'il aura lui-même formulé devant le créateur avant de naître (le *lepere* samo ou le *yemiali* gourmantché)...

ex. jóola :

Chez les Kujamaat et les Jóola en général, toute naissance est attribuée au retour d'une part essentielle d'un défunt, appelée *awúa* (du radical *wú*, « réincarner »). Les Kujamaat précisent que les pérégrinations de l'*awúa* entre le monde des morts et celui des vivants sont guidées d'abord par une puissance *bákiin* qui l'attire dans tel ou tel quartier ou village, puis par l'autel des terres de tel ou tel segment de patrigroupe appelé *eleken*. « *La mort, c'est comme la marée. Tu pars à marée basse et tu reviens à marée haute* ».

Schématiquement présentés, les éléments constitutifs de l'être humain sont pour les Kujamaat les

suivants :

- Le corps, doté d'un capital de force (*sembe*), siège de certaines composantes localisées dans un organe ou un segment du corps,
- Les principes appelés *saloor* (sing. *yaloor*), terme que les Joola francophones traduisent par « silhouette » ou « âme silhouette » : chaque personne en possède six. L'un de ces *yaloor*, le dernier à quitter le corps, « celui qui parle », occupe la fonction de principe vital. On peut le croiser sur un chemin lorsque le défunt aura été descendu de l'estrade funéraire où il aura présider les rites, les danses et les chants funéraires exécutés pendant la journée.

Pour donner une idée de ce qu'est *yaloor* (pl. *saloor*), les anciens prennent souvent l'image d'un couteau qu'on dégaine : à la mort, *yaloor* sort du corps comme le couteau sort de sa gaine. Tandis que le corps reste sur l'estrade funéraire avant de "s'écrouler", *yaloor* que les parents défunts ont « tirée » puis mise debout, devient *apur ñotaw* (« sortir/marcher ») ou encore *ecĕlē-cĕlē* (« enlevée définitivement »).

L'avant-dernier, que l'on appelle l'*awuua*, est donc celui qui anime le mouvement naissance-mort-rennaissance. Certains vieux ont connaissance de ce mouvement : *Katō iwuumi, dikeyil iwu Esana* : je suis né à Katō, je suis venu renaître à Esana. L' *awuua* peut déjà être « tombé » (*eloloe*) dans le corps d'un enfant du vivant même d'un vieux. « Comme tu me vois, je suis déjà mort, mais je suis revenu dans un enfant de Katō.

Mais ce qui attire particulièrement les *kuwuwa*, dit-on, c'est le bruit, la bonne humeur, les danses et les chants. Venus aux aguets autour de la place de danse, ils choisissent une femme dans le ventre de laquelle ils iront se loger. Le temps de la réincarnation n'est pas toujours aussi précipité que celui de ces personnes âgées qui disent être déjà revenues. *Awuua* et *ecĕlē cĕlē* peuvent demeurer de longues années soit dans le *bākin* qui les retient (non pas dans le sanctuaire, mais « dans sa maison »), soit dans les villages des morts.

- Le double animal, *ewuum*, véritable alter ego de l'individu : chacun en possède de quatre à six.

Pour qu'une conception puisse advenir, il faut que dans le « patrimoine génétique » des 2 parents, les doubles d'une même espèce se soient appariés (bien avant donc la naissance de l'enfant). Et nombreux cas de stérilité sont imputés au fait que le double de l'un des parents (la mère en général) qui pourrait s'apparier avec l'un de ceux de son conjoint ait été rapté, caché et c'est le principal travail des associations de *kañalen* que d'aller, en double, le rechercher

Le commun des villageois ne connaît ordinairement que l'*ewuum* dont l'autel est entretenu par son patrilignage. Mais cet *ewuum* n'est pas forcément celui avec lequel il aura le plus d'affinité, celui avec lequel ses attaches seront les plus fortes ("*ewuumej janu jumi jak jak*", "le double que tu vois bien, bien"). Certains *siwuum* se manifestent fréquemment par des troubles du comportement chez l'enfant : ainsi de celui qui pleurniche sans arrêt, qui frappe sa mère lorsqu'elle le prend, qui ne mange pas, on dira que son double est ailleurs, dans un *āk* où il n'est pas pris en charge. Ses parents iront là-bas pour y faire les rituels appropriés. Dans le cas d'un enfant pleurnicheur, on s'orientera vers un *utilaw* de hyène; si l'enfant ne mange pas, vers celui du python.

Dans le monde des *siwuum*, l'espace social est démultiplié en autant de "maisons" que les membres de chaque *āk* peuvent avoir de doubles.

**Ainsi, pas plus du côté des *kuwuua* que des *siwuum*, on ne sait de quel lignage, de quelle maisonnée, de quel village revient l'enfant. Cette altérité qui vient se loger au cœur de la maison, dans le ventre d'une épouse peut prendre une figure paradoxale et inquiétante.**

C'est le cas lorsque un ennemi tué au combat vient renaître dans la famille de son meurtrier, voire à être réengendré par le meurtrier lui-même. Dans ce cas, le père, observant son enfant, ses attitudes, certaines marques de son corps, se prépare à ce qu'un jour, ce dernier lui dise : « Tu ne me reconnais pas ? c'est toi qui m'avais tué ! » Soit encore, selon certains informateurs, il remarque que l'enfant profère parfois des menaces de meurtre à son encontre ou à celle de ses camarades de jeu, en brandissant les outils qu'il peut avoir sous la main. Dans certaines sociétés voltaïques (cf Rattray, Cartry) le meurtrier est d'emblée assailli par l'esprit de sa victime et n'a de cesse de transférer et de fixer cette part dans un autel. Cependant, à la mort du meurtrier; il n'est pas rare que cette instance demande à devenir « l'esprit gardien d'un enfant ».

Chez les Joola, le cycle temporel est différent : ici se succèdent un acte initial qui met d'emblée son auteur ou son témoin (ainsi que leurs enfants) non pas sous l'emprise directe d'une puissance émanant de la personne tuée, mais sous celle d'un *bákiin* villageois déjà installé, puis un rituel transformant le meurtrier en sacrifiant obligé auprès de cette puissance, enfin, un retour de la victime dans sa famille ou bien, s'il ne s'est pas acquitté de sa dette sacrificielle, des attaques répétées du *bákiin* sur sa descendance.

Cette découverte n'a d'autre issue que l'exécution de nouveaux sacrifices à la puissance qui traite des meurtriers (d'abord un coq, puis un porc et de grandes quantités de vin de palme), lors desquels le père présentera son fils devant l'assemblée des meurtriers. Dans les récits qu'en font les villageois, on ne sait trop ce qui, du malaise ou de l'émotion initialement éprouvés par le père

engendreur de sa victime, est imputable à la perspective d'avoir à réaliser ce sacrifice, à la crainte d'une vengeance possible de ce fils ou au souvenir de sa mise à mort. Les sacrifices une fois accomplis, la relation meurtrier/victime reprend le cours ordinaire d'une relation père/fils.

- Dans la vie sociale, l'enfant des autres enfin peut être l'objet de convoitises, de jalousies, de vengeances indirectes destinées à atteindre ses parents. J'avais eu l'occasion il y a quelques années de retravailler sur des rituels de protection contre les mauvaises intentions de l'entourage en milieu wolof-lebou dans l'agglomération dakaroise, notamment sur ce que les Wolof appellent *cat li*, l'effet néfaste de la parole. Parole de louange ("qu'il est beau!",etc) le *cat* rend particulièrement vulnérables les jeunes enfants. Car, disent les informatrices, "c'est la bouche qui ouvre la porte au sorcier (*dëmm*)". D'où les multiples précautions oratoires qui consistent à éviter de faire les louanges d'un enfant, à le dénigrer, le "banaliser", s'il se distingue d'une façon ou d'une autre, ou encore à s'insulter soi-même ("par l'anus de ma bouche") lorsque l'on s'est laissé aller non seulement à trop parler d'un enfant, mais aussi, par exemple, à nommer une mère dont tous les enfants ont survécu.

## Actions rituelles

Toutes les attentions dont il est l'objet visent à « attacher le petit enfant au monde humain », à éviter qu'il ne reparte, à pacifier la relation qui le lie à diverses instances, y compris à ses invisibles camarades, que peuvent en diverses sociétés, notamment voltaïques, être les petits génies de brousse ou du marigot, *kinkirsi* moose, *pola* gourmantché, *kinyiŋkpintii* bassar, génies dont la description comme le montre Stephan Dugast, les présente comme des petits enfants, capricieux, turbulents, malicieux. Cet autre monde, c'est avec lui que le petit enfant est en parfaite affinité. Jóola disent que les tous petits ont « les yeux tranchants ». ...Nombreux rituels ont pour objet de « fermer ces yeux », de rompre ces attaches à un monde pensé comme beaucoup plus séduisant que le monde d'ici bas.

Les rompre, pas vraiment, puisque certaines lui resteront liées toute sa vie. Ainsi chez les Jóola, tout adulte est potentiellement à la merci du *bákiin* qui l'aura fait renaître et lui demandera des sacrifices.

L'enfant, à la naissance, on le sait, n'est pas « terminé » - cf le *markiagu* gourmantché (les yeux captifs)

Mais, j'en reviens enfin au coeur du programme de recherche de votre séminaire, celui des effets de ces inscriptions et de ces façonnements initiaux quant à la position des enfants dans l'action rituelle. On peut décliner celle-ci sous plusieurs aspects :

- les enfants simples spectateurs des rites, et souvent spectateurs fort attentifs, dès leur plus jeune âge, à les voir les reproduire en jeu. Par exemple, lors de la réunion d'une association de femmes la nuit, je jetai un oeil sur les petits jouant dans la cour et vis deux enfants de 4 ans, portant une longue perche à chaque bout, reproduire exactement les pas heurtés des porteurs du brancard d'interrogation d'un mort.

En pays jóola, ils sont les seuls jusqu'à un certain âge, à échapper aux règles de séparation des sexes et des statuts initiés/non-initiés. Si l'un de leur parent détient un *bákiin*, ils y vont et viennent et sont souvent sollicités lorsque leur père ou leur mère reçoit un sacrifiant pour aller chercher quelque ustensile. Lors de sacrifices collectifs, les plus jeunes peuvent les accompagner.

- L'enfant pris dans un rite collectif comme participant actif, sa présence est requise dans la mesure où il fait partie intégrante du rite

funérailles, luttes, chasses rituelles

\* **l'enfant du *kañalen*** : du bain rituel dans lequel ils baignent depuis leur plus tendre enfance au

milieu de leurs « folles de mères », les enfants du *ka* gardent la plupart du temps des dispositions particulières à l'animation de rites dès lors que ceux-ci comportent des scènes de dérision ou de bouffonnerie. C'est le cas lors des funérailles d'un homme ou d'une femme âgée où ils excellent à imiter le défunt. Les quelques hommes qui accompagnent les *buñalen* sont presque toujours eux-mêmes nés de ce rite.

– comme acteur autonome : cf les deux textes princeps de Le Moal / D. Jonckers

V. Duchesne sur les Anyi de Côte d'Ivoire, parle d'une imprégnation par imitation des rituels de possession du Komian ... Lors des rituels performés par les adultes, les enfants sont chargés des préparatifs dans la cour, apportent les instruments, commencent à jouer et chanter. Les adultes arrivent, les enfants s'assoient sur le sol autour du cercle de kaolin délimitant l'aire rituelle, et doivent respecter les interdits rituels : ne pas croiser les jambes, se déchausser... Certains sont invités par le maître de cérémonie à danser, jouer une saynète.

Dans leurs jeux quotidiens, les enfants de 6 à 10 ans reproduisent souvent, avec beaucoup de fidélité la mise en scène, la musique et les chants du komian, mais aussi la transe, le tremblement de la tête, la démarche instable jusqu'aux positions paroxystiques, enfin la manière dont un autre intervient pour interrompre la transe... Mais il arrive que celui qui joue le possédé s'évanouisse pour de bon et que l'on en conclue, après divination, à l'élection par les instances possédantes, les *boson*.

Je reviens à ce propos sur le texte de **Guy Le Moal** décrivant les activités rituelles des groupes d'enfants bobo (dès l'âge de 5 ans) dont il notait « l'impressionnant accent de vérité », Guy Le Moal s'était en particulier intéressé à un culte de possession performé par des enfants destiné à régénérer les racines composantes d'un autel. La description en est saisissante depuis le moment où l'un d'eux tressaille, vacille, d'un bond va s'emparer de la racine, se roule à terre secoué de convulsions, entame une danse échevelée en direction du village, se roule dans une mare d'eau boueuse tandis qu'un autre enfant de 4 ou 5 ans tombe en catalepsie, etc.

De son texte, je retiens ce commentaire qui me paraît très précieux : « la crise de possession est apparemment feinte mais se produit dans un tel contexte qu'elle ouvre une infinité de possibles parmi lesquelles l'irruption bien réelle d'un esprit dans le corps d'un enfant ».

L'attention que prêtent les adultes à la scène n'est pas désintéressée : ainsi d'un culte « acheté » dans les années 1944 par des enfants à leurs camarades d'un autre village. Ce culte se propagea et au bout de quelques années les devins commèrent à attribuer des naissances à l'heureuse influence de ce culte et ce, jusqu'à ce qu'un adulte soit possédé par cette instance. Les adultes voulurent reprendre en main le culte, ce qui n'alla pas sans réactions véhémentes des enfants qui menacèrent d'aller

« chez les Pères ».

Pas plus que chez les Minyanka, comme le montre Danièle Jonckers, il ne s'agit pas d'un simple jeu. Chez les Minyanka les enfants de 2 à 9 ans, introduits par leur père dans une confrérie culturelle dédiée à telle ou telle puissance yapèrè, de celles qui rappellent les âmes des ancêtres et déposent les principes vitaux de l'enfant dans le ventre de leur mère, exécutent avec minutie les gestes du sacrifice et de la transe et s'adressent à ces instances. Les parents interviennent peu, sauf par exemple lorsqu'il s'agit de sacrifier un chien : un adulte vient alors immobiliser l'animal, mais c'est l'enfant qui l'égorge.

Le plus âgé, chef du culte, connaît les racines qui interviennent dans la composition des autels. Les enfants tiennent compte des codes sacrificiels dans le choix des animaux (robe, plumage, etc.)

Lorsque la possession est en jeu, chacun reconnaît qu'il ne s'agit pas d'une véritable transe, mais personne ne pense que l'enfant joue. Les adultes s'adressent au petit possédé avec un respect non feint, lui confient leurs souhaits, lui font des offrandes...

Pour les petits Minyanka, il ne s'agit ni d'aider les adultes, ni de les imiter, encore moins de jouer. Les adultes reconnaissent pleinement les activités religieuses de leurs enfants comme indispensables à la prospérité de la communauté.

(cf argumentaire : le registre du jeu fait apparaître les enfants comme des explorateurs de mondes hétérogènes où réalité et imaginaire se superposent, se brouillent et se recomposent. Sont-ils de ce fait plus enclins que les adultes à l'inventivité dans le domaine rituel ?)

Pour appréhender, en quelque sorte a contrario, ce qui fait la spécificité de cette période de l'enfance, j'évoquerai deux rites **de « sortie de l'enfance »** (sans être pour autant une porte d'entrée à la vie adulte) en milieu jóola. Deux rites qui sont aussi l'entrée dans un monde rituel univoque.

Pour les garçons :

Au cours de la période qui sépare deux grandes initiations masculines, a lieu un premier rituel collectif, appelé *ekiney* lors duquel les garçons sont placés pour la première fois "du côté des hommes". Le rite se déroule dans l'un des *ukin* associé à la royauté, *kalak*. Très tôt le matin, les enfants sont d'abord emmenés, chacun porteur d'un poulet, vers l'un des anciens emplacements de *káyáku*, *bákin* du roi. Là, on les rase. Pendant qu'on les rase, si quelqu'un passe à proximité avec un panier, du poisson, etc, on lui arrache tous ses bagages. On dira que le poisson, d'avoir été mis en contact avec les gens présents, est désormais *ñiñi*. On le fait griller sur place et on le mange là. Pendant ce temps, les anciens ont pris les poulets et partent dans les deux *ukin* liés à la royauté. Ils sacrifient un boeuf à *káyáku* et les poulets des enfants à *kalak*. Ils reviennent et emmènent les enfants dans ce dernier *bakin* planté dans une petite forêt, en dehors du village : là on les sépare par *egut*, segment de patrilignage. C'est à ce moment là que les pères doivent rassembler tous leurs enfants biologiques, ceux qu'ils auraient engendrés avec une « femme d'autrui » ou avec une ancienne petite amie, enfants qui vivent (et retourneront vivre) avec leur mère et le mari de celle-ci. C'est là "qu'on trouve le mélange" (*kugusor asimew*, mélanger le sang) ; les pères n'osent se dérober par crainte du *bákin*.

On lave la tête des enfants avec du vin de palme, puis on leur fait croquer des morceaux de foie des poulets après leur avoir fait exécuter le geste du *kepuleen*, en recrachant un petit bout mâché en direction de l'est puis de l'ouest. Lorsqu'ils ont fini de consommer tous les morceaux, les enfants, en ligne, sont raccompagnés au village au rythme des chants de *káyáku*.

Ainsi les jeunes garçons sont-ils placés du côté des hommes en pénétrant pour la première fois dans un *bákin* qui leur est réservé et en partageant un secret dont les femmes doivent ignorer qu'ils puissent avoir connaissance, à savoir l'identité de leur géniteur lorsque celui-ci est un autre que leur père social.

Après *ekiney*, ils ne pourront plus jamais consommer le produit d'un sacrifice aux *ukin* de femmes non plus, provisoirement, à ceux qui sont réservés aux hommes initiés.



Pour les filles :

Lorsqu'une jeune fille « voit » ses premières règles (*kajuk uleeñ*, « voir la lune »), elle avertit sa mère qui contacte discrètement celles des camarades de sa fille qui ont déjà fait l'expérience de *erumuney*, cette hutte édifée dans chaque sous-quartier et réservée aux femmes en période menstruelle. Une petite fête y est organisée entre jeunes filles et les aînées enseignent la nouvelle des interdits liés à son état : ne pas dormir dans la maison, ne pas « aller en haut », ne pas puiser ou prendre d'eau dans le canari familial, ne pas toucher le sel, ne pas cuisiner pour d'autres. Aller « en haut » (*aatya*), c'est aussi bien s'asseoir sur un objet quelconque (siège, lit) posé à terre, que monter à un arbre, se dresser pour descendre du riz du grenier, etc.

Les jeunes filles qui connaissent *erumuney* sont organisées en deux groupes d'âge : celles qui sont officiellement fiancées et les plus jeunes. Chaque groupe choisit dans le sous-quartier une fillette non pubère, qu'on appelle *ariteñaw*, « celle qui accompagne » et qui sera l'objet d'un rituel bien particulier, condensant en quelque sorte toutes les étapes de la vie d'une femme. Après les récoltes, les filles s'installent dans la maison d'un tuteur qu'elles ont choisi. La petite est recluse pendant une semaine et choyée comme un bébé. Elle peut réclamer tout ce qu'elle veut à manger, on la porte pour aller faire ses besoins. Entre-temps, les grandes lui apprennent une danse spéciale qu'elle va exécuter chaque soir de maison en maison et lors des *iyew* sur la place de danse, magnifiquement parée du pagne rouge brodé de cauris que les femmes portent lors de certaines grandes cérémonies.

Ce qu'instituent définitivement ces deux rites, c'est d'une part la division sexuelle telle qu'elle est construite socialement dans cette société et, de l'autre, (c'est ici lié) l'intériorisation par les jeunes sujets, de leur inscription dans un territoire et ses différentes divisions, inscription inaugurée par l'enterrement de leur placenta, non pas dans un espace domestique, mais dans le très redouté sanctuaire villageois détenu par les femmes, le *karaay*.