



**HAL**  
open science

# En être ou pas. À propos de trois rites initiatiques en pays jóola

Odile Journet-Diallo

► **To cite this version:**

Odile Journet-Diallo. En être ou pas. À propos de trois rites initiatiques en pays jóola. *L'Homme - Revue française d'anthropologie*, 2021, Expériences initiatiques du genre, 239-240. hal-03956907

**HAL Id: hal-03956907**

**<https://hal.science/hal-03956907>**

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 ou l'altérité intégrée au village

## L'exemple des Joola Kujamaat du sud du Sénégal et du nord de la Guinée-Bissau

Odile Journet-Diallo

On se souvient de ce mot de Claude Lévi-Strauss lorsque, pour ~~évoquer~~ **décrire** les difficultés de l'enquête sur le terrain, il **évoque** ces moments où, privé d'interlocuteurs plus sérieux, l'ethnologue en est réduit, selon ses termes, à « mendier les informations d'un gamin morveux » (1955 : 449). En d'autres pages pourtant, il présente sous un autre jour sa relation aux enfants, une relation où se mêlent amusement et curiosité professionnelle. Au gré d'une complicité établie avec un groupe d'enfants nambikwara, il obtient leurs noms propres et ceux de leurs parents, d'ordinaire soigneusement tus (*Ibid.* : 326). Dans les deux cas, pis-aller ou auxiliaires inattendus, les enfants en tant que tels ne figurent pas dans les objets d'attention prioritaires de l'ethnologue. L'enfant des autres, pour le chercheur qui arrive sur son terrain d'enquête, prend souvent la figure d'une ribambelle de gamins qui s'agglutinent autour de lui, observant et commentant ses moindres gestes et ses moindres particularités physiques. Présence envahissante dont, tant qu'il ignore encore les codes du quotidien et bredouille la langue, il ne sait comment s'accommoder ou se libérer. Quant aux plus petits, à moins qu'il n'en fasse d'emblée le centre de son attention, ils restent pour lui dans l'apparent anonymat du dos ou du giron de leur mère.

À l'orée du numéro spécial du *Journal des Africanistes* consacré à ce « petit sujet », il y a quarante ans, Suzanne Lallemand et Guy Le Moal écrivaient : « On ne peut dire que l'ethnologue se passionne pour l'étude de l'enfance, on ne saurait dire qu'il ne s'y intéresse pas » (1981 : 5). Si les auteurs évoquaient ici la position de l'ethnologie africaniste française alors « teintée de discrétion et de méfiance » relativement aux travaux américains du courant « Culture et personnalité » et des disciples du psychanalyste et anthropologue Abram Kardiner (1891-1981), ce constat d'ensemble a depuis fait long feu pour de nombreux ethnologues qui ont mis l'exploration des multiples facettes de l'univers enfantin et de ses représentations au centre de leurs préoccupations.

En étudiant minutieusement les façonnements corporels et rituels du petit être à son

12/06/2020

commencement, ils retrouvent les questionnements de leurs collègues entrés par d'autres voies dans l'approche d'un groupe ou d'une société singuliers, de ses modes de vivre et de penser, et cela notamment dans le domaine de l'action rituelle. L'enfant des autres se révèle un 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.

Du point de vue de la méthode, faire l'ethnographie de l'enfance, plus particulièrement de la petite enfance, c'est mettre en œuvre la dimension la plus sensible de l'observation ethnographique, celle qui se pratique sans filet, sans questionnement, celle qui plonge ses racines dans le non-verbal et le corporel, les postures, les regards. Ainsi, pour n'en donner qu'un exemple, c'est par la description minutieuse des attentions, gestes, paroles, contacts, regards, interactions et rituels, qu'Élodie Razy (2007), dans son ouvrage sur les enfants soninké, montrait comment cette puériculture africaine est le lieu premier de l'apprentissage de la « bonne distance » avec les autres, humains et invisibles. Ce faisant, cette ethnographie des « petits riens » de la vie quotidienne lui permettait de fournir des informations extrêmement précieuses sur la complexité d'une maisonnée soninké, la parenté, l'organisation territoriale, l'économie, etc. En milieu wolof, Jacqueline Rabain (1979 : 30-33) a rappelé dans son ouvrage pionnier les apories du questionnement par entretien, notamment lorsqu'il s'agit de jeunes enfants. Elle mentionne, à ce propos, les dangers du genre de parole louangeuse dont les locuteurs occidentaux sont si prolifiques – « Qu'il est mignon ! », « Elle a beaucoup d'enfants, etc. », appelée *cat* en wolof (abréviation de *catu làmmiñ*, le « bout pointu de la langue »), qui est dite ouvrir la voie au mauvais œil et à la sorcellerie. Pour se prémunir des effets délétères de telles paroles lorsqu'elles sont énoncées inconsidérément, il convient de prononcer immédiatement quelques formules propitiatoires du type « *kaar* » (mot-phrase utilisé pour atténuer l'effet néfaste d'une parole élogieuse) ou encore « *sama gaatu gémiñ !* » (« par l'anus de ma bouche ! »).

En examinant sous différentes facettes le rapport entretenu tour à tour par l'ethnologue et ses hôtes avec l'enfant des autres, en dépliant quelques-unes des représentations et des rituels construisant l'enfant comme un être venu d'ailleurs, puis comme un enfant du village, je tenterai

de repérer, à partir d'un exemple singulier, en quoi l'anthropologie de l'enfance peut aider à éclairer une question plus vaste : comment une communauté villageoise compose-t-elle avec différentes figures de l'altérité, humaines ou non-humaines, visibles ou invisibles ?

Pour rendre compte des effets des façonnements initiaux de l'enfant sur sa position et les rôles qu'il joue dans l'action rituelle, je m'appuierai principalement sur les matériaux recueillis chez les Jóola Kujamaat (sing. Jamaat) du sud du Sénégal et du nord de la Guinée-Bissau. Bien que cette région n'ait pas échappé à l'entreprise missionnaire ni aux tribulations de l'histoire contemporaine, les cultes « autochtones » et les rituels qui leur sont liés, restent, encore de nos jours, remarquablement vivaces<sup>1</sup>.

Il peut arriver que les interrogations de l'ethnologue sur l'enfant des autres lui soient retournées par les personnes avec qui il ou elle travaille. Selon les sociétés et la manière dont se construit peu à peu la relation d'enquête, 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 existante ou potentielle de l'ethnologue. C'est ainsi que, travaillant sur un rituel de préservation de la descendance appelé *kañalen*, en pays jóola, je fus un jour prise à partie par des femmes qui s'inquiétaient de mon statut de mère et de ma descendance, qu'elles jugeaient fâcheusement incomplète. Elles interprétaient mes allers-retours sur le terrain, l'attention que je leur portai et mes questions sur le rituel comme une demande d'aide de ma part pour parvenir à mettre au monde un autre enfant. N'étant pas, en ces temps, hostile à cette idée, et pour poursuivre mon enquête, je finis par accepter de me soumettre au rituel d'intégration à une association de femmes effectuant ou ayant effectué le *kañalen*. Bien que bénéficiant d'un certain aménagement des mesures rituelles que cela impliquait, je me retrouvais alors dans la position paradoxale d'avoir un accès privilégié à certains des aspects les plus intimes du rite, mais aussi d'en subir les contraintes, notamment celle de questionner directement les femmes de l'association (tout comme d'autres villageois d'ailleurs) sur le rituel que je prétendais étudier.

<sup>1</sup>Les Jóola (connus sous le terme francisé « diola ») font partie de ces populations de riziculteurs de mangrove très anciennement installées le long du littoral atlantique, de la Gambie à la Sierra-Leone. Situés au cœur de cet ensemble, au sud du Sénégal et au nord de la Guinée-Bissau, ils sont divisés en plusieurs groupes, dont les Kujamaat qui sont au centre de cet article. Outre leur ingéniosité en matière d'aménagement des mangroves qu'elles transforment en rizières depuis des siècles, ces sociétés partagent un type d'organisation sociale villageoise relativement égalitaire, sans chefferie, sans castes et sans autorité centralisée.

## La survie de l'enfant confiée à des étrangers

Inauguré à l'orée d'une nouvelle grossesse survenue à la suite de plusieurs décès d'enfants en bas âge ou après de nombreuses années de stérilité, le rituel du *kañalen* s'inscrit dans un ensemble très large de procédures, connues en de nombreuses sociétés africaines, pour faire face aux accidents de la procréation (mortalité infantile, avortements spontanés, stérilité). Parmi les protocoles les plus couramment décrits en de tels cas figurent souvent la mutilation du corps de l'enfant décédé, la négligence voulue avec laquelle on l'enterre et, très généralement, l'attribution aux enfants nés après une série de décès de prénoms conjuratoires, lesquels ont en commun d'afficher un total désintérêt vis-à-vis de leur survie<sup>2</sup>. Les Jóola ont recours à ces différents procédés mais le *kañalen* tranche par sa radicalité : après qu'elle a fui ou a été raptée par une association de femmes ayant effectué le rite, la mère en mal d'enfant est radicalement mise à l'écart de son village ou de son quartier pendant une durée d'au moins trois ans. Elle est « adoptée » dans un nouveau quartier, un nouveau village et une nouvelle famille où elle se voit soumise à des rôles codés d'esclave et de bouffonne. Pendant toute la durée du séjour, elle et son enfant sont soigneusement surveillés, nourris et soignés avant d'être raccompagnés en grande pompe chez le mari et père. De ce rituel très complexe et spectaculaire<sup>3</sup>, je ne retiendrais ici qu'une chose en particulier : le principal critère de choix des tuteurs est qu'ils soient totalement extérieurs aux groupes de parenté et de co-résidence de l'impétrante et de son mari, donc véritablement « autres » au sens plus spécifique d'« étrangers » (*jaaburun*, étranger, mais aussi voyageur au sens de « celui qui a parcouru le chemin »).

L'étymologie du terme *kañalen* lui-même m'est longtemps restée obscure, jusqu'à ce que des femmes me proposent la suivante : le terme serait la contraction de l'expression « *ku añaïlaw ol* », (litt. : « 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* [la femme soumise à ce rituel] ». La question de l'exactitude de cette reconstitution étymologique n'est pas la plus intéressante ici, mais elle fait écho aux termes en lesquels les femmes résument la cérémonie de raccompagnement de la mère et de l'enfant par

<sup>2</sup>De ce procédé onomastique, les exemples sont innombrables. Maurice Houis (1963) en a recueilli toute une série : « Ordure », « Le trou », « Le captif de la mort », etc. Chez les Wolof, dans cette situation appelée *yaradal*, les prénoms les plus connus donnés aux enfants sont : *Ken Bugul* (« Personne n'en veut »), *Sagar* (« Chiffon »), *Amul yakar* (« Sans espoir »), *Yegul gon* (« Il n'arrivera pas jusqu'au soir »), etc. Les Jóola font de même, en donnant des noms comme *Kaewum* (« Moitié »), *Ekaane* (« On n'en peut plus »), *Ukop* (« Décharge »), *Niartemer* (« Mille francs », en wolof), *HLM*, *Suzuki*, etc.

<sup>3</sup>Pour une description plus fouillée, cf. notamment : Odile Journet (1981), Odile Journet-Diallo (2008). Didier Fassin (1987) a également étudié les transformations du rite en milieu urbain.

leurs tuteurs dans la maison maritale : « 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" ». Il n'est d'ailleurs pas rare que l'enfant retourne plus tard chez les tuteurs de sa mère pour y grandir. La configuration du rite, de même que les commentaires qu'on m'en a faits, laissent donc entendre que les menaces pesant sur la vie de l'enfant sont bien internes, et non extérieures à la maisonnée ou à la parenté. Elles émanent plus particulièrement du patrilignage du mari, qui est le lieu d'exercice privilégié des attaques sorcellaires dans cette région (« Ton frère de même père est ton sorcier personnel » disent les Jóola)<sup>4</sup>.

Le rituel du *kañalen* institue les autres, les étrangers, comme les véritables protecteurs de l'enfant, ceux qui lui permettent d'échapper à l'entre-soi littéralement mortifère du patri-groupe. Comme en témoigne l'interrogation dont ils sont l'objet lors de leurs funérailles<sup>5</sup>, de nombreux décès d'enfants, qu'ils soient ou non liés à l'exécution du rite *kañalen*, sont imputés à la jalousie et la malveillance des membres de leur patri-groupe à propos de conflits relatifs aux terres cultivées ; cela peut concerner même des nourrissons, à condition qu'ils aient été déjà présentés aux autels lignagers de leurs parents.

Spectacle troublant que celui d'un bébé mort de quelques mois, enveloppé de pagnes laissant à découvert le visage, et couché à plat ventre, comme un adulte, la tête relevée face au public, sur le brancard funéraire porté par quatre hommes déambulant sur la place et dans les rizières pour répondre aux questions de l'assistance ou les susciter en fonçant sur l'une ou l'autre personne présente<sup>6</sup>. Le déroulé de l'interrogation laisse entendre que ce petit corps, pris dans cette machine divinatoire en mouvement, est lui-même, en ces moments, le siège de quelque instance oraculaire.

<sup>4</sup>Cette tension entre germains agnatiques, les Jóola la mettent directement en relation avec les modalités de transmission des terres : en effet, dès lors qu'intervient un événement familial (décès d'un père, mariage d'un fils), toutes les terres appartenant aux membres vivants d'un segment de patrilignage sont remises en commun et redistribuées à chacun par le chef de famille le plus âgé. Le doyen du patri-groupe rassemble dans les rizières tous les agnats mâles pour procéder à une nouvelle répartition. Celle-ci se fait par ordre d'âge, jusqu'au dernier. Qu'on se voie attribuer de grandes ou de petites parcelles, personne n'a rien à dire.

<sup>5</sup>Chez les Kujamaat, tout défunt est soumis à deux interrogations, l'une le matin des funérailles, l'autre, réservée aux adultes, le soir avant l'enterrement. Elles sont appelées *kasaab*, du radical *-saab-* qui désigne à la fois l'action de questionner et l'impulsion donnée au brancard soit pour répondre aux questions, soit pour les orienter. L'ensemble porteurs-brancard-défunt est désigné par un seul terme : *buyiñabu*. Cet étrange équipage, mû par des mouvements que les porteurs disent irrépessibles, est dit être dirigé par un ou deux défunts plus anciens dont on aura cherché l'identité à l'orée du rituel.

<sup>6</sup>En « piquant » soudain vers des membres du public appelés à prendre la parole, ou encore vers des lieux précis, les impulsions du brancard orientent l'exploration vers certains épisodes du passé proche ou lointain du défunt ou, ici, de ses ascendants et de leurs relations avec les parents et co-habitants.

## De ces autres invisibles qui reviennent en l'enfant

De très nombreux travaux ont montré que dans les sociétés africaines, les parents ne considèrent pas l'enfant qui leur vient comme étant vraiment le leur. Rien n'est assuré quant à l'inscription de l'enfant dans le monde des humains : être liminal qui n'est pas « terminé »<sup>7</sup> à la naissance, il reste longtemps un étranger<sup>8</sup> à cheval entre deux mondes. 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 : il peut être habité de la personne d'un ancêtre, ce que les Moose nomment le *segré* (Bonnet 1994) ou, plus généralement, de puissances qui président à sa destinée. Ainsi, dans les sociétés voltaïques, l'enfant est animé du projet prénatal qu'il a lui-même formulé devant le créateur avant de naître – le *lɛpɛɛ*, « la bouche qui parle » chez les Samo (Héritier-Izard 1973 [1971]), ou le *yɛmiali*, chez les Gourmantché, « la demande à Dieu », celui d'Ego et celui de sa mère, le *nayɛmiali* (Cartry M. 1973 [1971]). 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, parents de l'au-delà, génies ancestraux, tels les *rab* wolof-lebu, et surtout ses camarades invisibles, que peuvent être en diverses sociétés, notamment voltaïques, les petits génies de brousse ou du marigot, *kinkirsi* moose, *pola* gourmantché, *aziza ewe*, *nɛɛkpintiimu* bassar, dont la description, comme le montre Stephan Dugast (2009), évoque singulièrement celle de petits enfants, capricieux, turbulents, malicieux. Cet autre monde, pensé comme beaucoup plus séduisant que celui des humains, c'est avec lui que le petit enfant est en parfaite affinité. Les Jóola disent ainsi que les tout-petits ont « les yeux tranchants », qu'ils voient les défunts, les génies de brousse, les doubles animaux...

Chez les Kujamaat, comme chez les Jóola en général, toute naissance est attribuée au retour d'une part essentielle d'un défunt, appelée *awúa* (du radical *wú*, « réincarner ») : « La mort », dit-on, « c'est comme la marée. Tu pars à marée basse et tu reviens à marée haute ». Les Kujamaat précisent que les pérégrinations de l'*awúa* entre le monde des morts et celui des vivants sont guidées successivement par deux types d'instances : tout d'abord, par une puissance censée résider au plus profond de la forêt ou sous la terre, appelée *bákiin* (pl. *ukiin*), qui l'attire dans tel quartier ou tel village ; ensuite, par l'autel des terres de tel segment de patri-groupe. Couramment

<sup>7</sup>On pense notamment à cette belle formule utilisée par les informateurs gourmantché de Michel Cartry à propos du coït rituel que la mère doit au géniteur de son enfant lors du retour de couches : « La pluie qui a commencé l'enfant, c'est cette même pluie qui doit le finir » (Cartry M. 1978 : 92).

<sup>8</sup>La notion d'un « être autre étranger » a notamment été explorée sous la figure paroxystique de l'enfant *nit ku bon*, « la personne qui est mauvaise » (Rabain & Zempléni 1965).

présentés comme médiateurs entre les humains et le Créateur, maître du temps, du ciel et de la pluie<sup>9</sup> par lequel, comme les hommes, ils ont été « jetés sur la terre », les *ukiin* peuvent prendre forme humaine dans les rêves ou les visions de ceux qui entretiennent leur culte. Ils sont dotés de noms, de nombreux surnoms et traitent chacun de domaines particuliers : initiation, accouchement, pluie, guérison, guerre, traitement du vol ou du meurtre, etc. Le même terme désigne l'instance propitiée, le sanctuaire<sup>10</sup>, et l'autel où coulent le vin de palme et le sang sacrificiels. Tout un chacun reste redevable au *bákiin* qui l'a fait naître, mais ce dernier ne se manifestera en exigeant des sacrifices que lorsque son protégé aura atteint l'âge adulte. L'autel des terres (*utíilaw ata etaamay*) est entretenu par le doyen d'un segment de patrilignage appelé lui-même *eleken*, « parcelle de rizière »<sup>11</sup>. Cet autel est censé garantir la germination des graines et « de la maison », à savoir le retour des principes vitaux d'un défunt en la personne du nouveau-né. Selon les Kujamaat, de manière très schématique, tout être humain est en effet constitué de trois éléments (le corps, les principes, le double animal).

- Le corps, doté d'un capital de force (*sembe*), est le siège de certaines facultés et émotions localisées dans un organe ou une partie de l'organisme. Dans les théories de la conception, l'enfant est censé prendre son sang et ses forces aussi bien du côté de son père que de sa mère, de manière indéterminée : « Au moment où il est venu pour naître, quand les sangs se sont mélangés, c'est l'un ou l'autre qui l'a emporté », dit-on communément.
- 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 » (*ãlãkenor*), est ce qu'on pourrait appeler le principe vital de la personne. On peut le croiser sur un chemin, lorsque le défunt aura été descendu de l'estrade funéraire d'où il aura présidé les rites, les danses et les chants funéraires exécutés

<sup>9</sup>Le nom de ce dieu, Emitey ou Ateemit est forgé sur le radical *-mit*, commun aux termes qui désignent l'année solaire, le ciel et la pluie.

<sup>10</sup>La morphologie de ces « sanctuaires » prend des formes extrêmement diverses : bosquet, petite clairière en forêt, case, petit enclos, chambre basse ou véranda de la maison... L'« autel » consiste en une poterie à demi enterrée dans le sol ou encore, pour les plus grands *ukiin*, d'un simple trou d'une vingtaine de centimètres de profondeur, creusé dans la terre.

<sup>11</sup>Les membres d'un *eleken* sont fréquemment dispersés entre plusieurs unités de co-habitation, voire entre plusieurs quartiers. Cette unité de base n'a pas de grande profondeur généalogique (rarement plus de deux générations à partir des membres vivants les plus âgés), les déplacements volontaires ou forcés entre villages des membres d'un même patrilignage ayant entraîné scissions et recompositions. L'autel des terres est, de fait, beaucoup plus lié à un espace géographique et symbolique, celui des rizières, qu'à un groupe de descendance généalogique. Celui-ci peut incorporer et assimiler des étrangers au lignage, qu'ils soient venus volontairement ou par force. Je préfère donc utiliser le terme de « patri-groupe ».



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 dégage : 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 », le dernier *yaloor* (*ālākenor*) que les parents défunts ont « tiré » puis mis debout, devient *apur ñotaw* (« sortir/marcher ») ou encore *ecálá cála* (« enlevé définitivement ») : il part vers le village des morts. L'avant-dernier, que l'on appelle *awúa* (pl. *kuwúa*), est celui qui anime le mouvement naissance-mort-renaissance. Certains vieux, dits clairvoyants, ont connaissance de ce mouvement, tel cet homme que je retrouvai après l'avoir quitté deux ans auparavant : « Moi qui te parle, comme tu me vois, je suis déjà mort, mais je suis déjà revenu dans un enfant de Katō [un village voisin] ». Il racontait ses allers-retours entre ces deux villages : « *Katō iwuumi, dikeyil iwu Esana* [Je suis né à Katō, je suis venu renaître à Esana] ». L'*awúa* peut donc déjà être « tombé » (*eloloe*) dans le corps d'un enfant du vivant même d'un ancien. Mais ce qui attire particulièrement les *kuwúa*, dit-on, c'est le bruit, la bonne humeur, les rires d'enfants, les danses et les chants. Se tenant 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. *Awúa* et *ālākenor* devenu *ecálá cála* (le dernier principe qui a quitté le corps) peuvent demeurer de longues années soit dans le *bákiin* qui les retient (non pas dans le sanctuaire, mais « dans sa maison », sous terre ou au fond de la brousse), soit dans les villages des morts. Les quatre autres principes *saloor* ont en général attendu les deux premiers dans le monde des morts avant de revenir avec *awúa*. Selon les cas, ils « entrent » dans l'enfant dès les premiers jours ou, lorsque le vieux qui revient est encore tenu en vie par son *ālākenor* (« celui qui parle », le dernier à quitter le corps), au cours de ses dix premières années. Ils sont ensuite « tués » l'un après l'autre, à différentes étapes du cycle de vie, pendant la jeunesse, après le mariage, lorsque la personne a « un problème » avec un *bákiin*, mais leur disparition ne provoque pas de maladie grave.

- Le double animal, *ewúúm* (pl. *siwúúm*), véritable *alter ego* de l'individu : chez les Kujamaat, chacun en possède de quatre à six. *Ewúúm* naît dans la brousse ou dans le bolon<sup>12</sup> quelques jours, voire quelques semaines, avant son homologue humain. La destinée de tout humain est si intimement liée à celle de ses doubles que dans toute discussion où il en est question, les

<sup>12</sup>Parfois orthographié bolong, le bolon est un bras de mer qui entre dans les terres et se mêle à celle des cours d'eau, caractéristique des zones côtières du Sénégal, de la Gambie et de la Guinée-Bissau.

locuteurs ne précisent plus s'ils sont en train de parler d'un *ewúúm* ou de son *alter* humain (*anaw*) : « Nous l'avons cherché(e) dans le puits, dans le bolon, dans la forêt... », « J'étais tombé(e) dans la mare », etc. De manière générale, il y a toujours précession des doubles sur les humains. Tout ce qui arrive dans la vie individuelle ou sociale d'une personne s'est déjà produit dans le monde des doubles. Ainsi, qu'il s'agisse de mariage ou de relations sexuelles, il est nécessaire, disent nos informateurs, « que leurs doubles se soient déjà aimés ». Pour qu'une conception puisse advenir, il faut donc que dans le « patrimoine génétique » des deux parents, les doubles d'une même espèce se soient appariés (bien avant la naissance de l'enfant). Et nombreux cas de stérilité ou de morts précoces d'enfants sont imputés au fait que le double de l'un des parents (la mère en général), qui pouvait s'apparier avec l'un de ceux de son conjoint, a été enlevé et caché – et c'est alors le principal travail des associations de *kañalen* que d'aller le rechercher, sous la forme de doubles également. Cette quête suppose de longues concertations à partir des rêves de l'une ou de l'autre, des visites à tous les autels de doubles du village ou des villages voisins. Lorsque toutes les femmes se réunissent, elles sacrifient et « envoient » leurs doubles respectifs, chaque espèce de son côté, à la recherche des doubles disparus. Dans le monde des *siwúúm*, véritable envers de l'espace social des humains, il existe autant de « maisons » que les membres de chaque unité de co-résidence peuvent avoir de doubles.

La plupart des villageois ne connaissent ordinairement que l'*ewúúm* dont l'autel est entretenu par leur propre patrilignage. Mais cet *ewúúm* n'est pas forcément celui avec lequel ils auront le plus d'affinité, celui avec lequel leurs attaches seront les plus fortes (*ewúúmey janu jumi jak jak*, « le double que tu vois très bien »). Certains *siwúúm* 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 dans ses bras, qui ne mange pas, on dira que son double est ailleurs, dans un *ãk* (unité d'habitation composée de plusieurs maisons conjugales) 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 autel d'hyène ; si l'enfant ne mange pas, vers celui du python. Mais on admet aussi qu'un enfant puisse avoir plus d'affinités avec d'autres parents que ses géniteurs ou ses proches ; ce fait psychologique est en quelque sorte légitimé par le système des doubles animaux : un double secondaire hérité, par voies diverses, de parents éloignés devient son principal *alter ego*. « Il y a des enfants qui se détachent de leurs parents, qui ne restent pas dans leur *ãk*. Ils ont un double autre part et ils vont là-bas. Il faut les laisser faire ».

Ainsi, tant du côté des instances *ukíin* et des défunts qui reviennent (*kuwúa*) que des doubles

animaux, on ne sait de quel lignage, de quelle maisonnée, de quel village revient l'enfant. Aucun des deux principes guidant le passage d'un monde à l'autre, que ce soit l'instance villageoise *bákiin* ou l'autel des terres (*utiilaw atetaamay*) implanté dans l'unité d'habitations où réside le doyen du patri-groupe, ne garantit le retour de l'*awúá* dans une même famille, « parmi les enfants qu'il aurait mis au monde ». La pluralité des *saboar* qui peuvent un temps se retrouver dispersés en plusieurs lieux, tout comme la théorie des doubles animaux, témoignent ici de la labilité des déterminants de l'individuation. Nul n'est jamais un seul à une seule place : ce n'est qu'au gré d'afflictions, de maladies, de rêves, d'accidents et d'échecs que se révèle peu à peu, à la suite de consultations divinatoires répétées, la nature des instances qui président à la destinée de chacun. L'altérité qui vient se loger au cœur même de la maison, dans le ventre d'une épouse, peut prendre parfois une figure paradoxale et inquiétante. C'est le cas notamment lorsque la victime d'un homicide vient renaître dans la famille de son meurtrier, voire à être réengendré par le meurtrier lui-même. De manière générale, que le meurtre ait été commis lors des guerres inter-villageoises qui ont émaillé la région jusqu'au début du xx<sup>e</sup> siècle, lors de conflits comme la guerre de libération nationale qui a déchiré la Guinée-Bissau de 1963 à 1974, ou encore au cours d'un accident ou d'une rixe, tout meurtrier est soumis à un long traitement rituel sous l'égide du *bákiin* du meurtre, *balíŋ* (du radical *líŋ*, « couper en morceaux »). Dans les villages où je travaille, nombreux sont aujourd'hui les hommes de tous âges, reconnus pour être d'anciennes victimes tuées lors de ces guerres, sans que cela soit considéré comme particulièrement remarquable. À la différence du sort des meurtriers voltaïques assaillis par l'esprit de leur victime et qui n'ont de cesse de le transférer et de le fixer dans un autel (Cartry M. 1994), rien ne permet de dire que le meurtrier jóola soit d'emblée poursuivi ou directement tourmenté par sa victime. Il est, en revanche, mis à coup sûr sous l'emprise immédiate de l'instance *balíŋ* devant laquelle il a engagé par son acte, et ce, quelles qu'en soient l'intention et les circonstances, toute sa descendance. Faute d'exposer celle-ci aux attaques répétées de *balíŋ*, il devra exécuter une série de rituels associant en plusieurs temps performances et sacrifices, afin de s'acquitter de sa dette envers ce *bákiin* qui, précisons-le, n'est ni un autel lignager, ni un autel de meurtre individuel, mais une puissance « plantée » de manière pérenne dans chaque quartier du village pour tous les meurtriers qui y résident (Journet-Diallo 2010).

Pour autant, le lien qui l'unit à sa victime n'est pas annihilé, il n'est que différé puisque la victime est appelée à revenir dans la famille de son meurtrier une ou plusieurs générations plus tard. L'*awúá* d'une personne tuée par homicide sera initialement attirée par *balíŋ* avant d'aller se loger

dans le ventre d'une épouse de la maison du meurtrier, dans le ventre de l'épouse de l'un de ses descendants ou, de préférence, celui de sa propre épouse. Mis à part les soucis qu'entraîne toute dépense sacrificielle, ce retour, s'il intervient dans les générations suivantes, n'est pas plus inquiétant que d'autres ; il faudra simplement que l'enfant, une fois devenu adulte, offre à son tour un sacrifice à *balíj* si, à la suite d'ennuis répétés, un devin lui révèle par quel *bákiin* il est venu renaître. L'inquiétude est plus grande lorsqu'un homme se retrouve être le géniteur de sa victime. Dans ce cas, le père observe son enfant pour reconnaître en lui certaines des attitudes de la victime, voire certaines marques de son corps, et se prépare à ce qu'un jour, ce dernier lui dise : « Tu ne me reconnais pas ? C'est toi qui m'avais tué ! ». Certains informateurs affirment qu'il est aussi possible que l'enfant profère parfois des menaces de meurtre à son encontre ou à celle de ses camarades de jeu, en brandissant les outils qui lui tombent sous la main. Cette découverte n'a d'autre issue que l'exécution de nouveaux sacrifices à *balíj* (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 du meurtre. Les sacrifices une fois accomplis, la relation meurtrier/victime reprend le cours ordinaire d'une relation père/fils.

Cette logique de parentalisation de la catégorie d'autres que constituent les étrangers victimes d'une agression, permettant de pacifier ceux qui auraient pu devenir de redoutables ennemis, se retrouve dans d'autres rites, tel celui que doit accomplir toute personne ayant un jour ligoté ou fait prisonnière une autre (comme c'est le cas par exemple aujourd'hui d'anciens policiers ou militaires revenus au village). Le coupable doit alors ériger un autel dédié au *bákiin* responsable du traitement de cet interdit : l'acte initial est rejoué en capturant à l'improviste un ou deux étrangers passant à proximité et en les retenant prisonniers le temps du rite. Une fois libérés et abondamment pourvus de parts de la viande du sacrifice, ils auront désormais le statut de neveux utérins dans la maison du kidnappeur.

### Les autres absorbés, la fiction d'un engendrement "par le village"

Le substantif *añíil*, « enfant », ne désigne pas seulement une catégorie d'âge mais aussi une position généalogique. « Être enfant de... » peut faire référence à un lien de filiation tant

biologique ou sociale que rituelle ou symbolique. C'est ainsi qu'une femme me disait un jour : « Si un étranger vient s'installer chez toi, tu diras : "J'ai mis au monde quelqu'un d'un autre village" », tandis que les responsables des grands sanctuaires villageois, passant sous silence les tribulations de l'histoire locale, faite d'absorptions et de dispersions des habitants de divers villages, martèleront : « Nous sommes tous nés du village<sup>13</sup> ». Dans la bouche des Kujamaat, l'appartenance villageoise ne peut se dire autrement qu'en termes d'engendrement.

D'où que revienne l'enfant, de quelque village soient originaires ses parents, cette fiction est imprimée dès sa naissance par les rituels qui l'accompagnent. De ces rituels, je ne retiendrai ici que la manière dont ils contribuent à construire la primauté de l'appartenance villageoise sur l'appartenance lignagère. À la différence de nombreuses autres sociétés africaines, une femme jamaat ne doit jamais accoucher dans l'enceinte de l'espace domestique, mais dans un lieu commun à toutes les femmes d'un même sous-quartier, une case ronde dissimulée aux regards par une palissade serrée. Même là où une salle ou une annexe réservée du dispensaire villageois concurrence la maternité traditionnelle, s'affirme toujours cet interdit majeur : aucune goutte de liquide amniotique et *a fortiori* de sang ne doit s'écouler dans la maison. Si la parturiente se laisse surprendre, la maison tombe immédiatement sous la coupe des plus puissants *ukiin* détenus par les femmes : *Erúnun*, dont l'autel est installé dans la case d'accouchement même et *Karaay*, *bákiin* de fertilité générale, dans l'enceinte desquels sera emporté tout ce que la responsable jugera bon en fonction de la gravité de la situation. Si l'enfant y naissait, la maison pourrait même être incendiée. Cette mise à l'écart de la maison conjugale est prolongée par un séjour d'au moins un mois dans la maison d'une veuve. Durant le séjour de la mère dans la maternité, aucune information sur son état ou celui du bébé ne peut en sortir.

Le placenta, précieusement recueilli par une des prêtresses du *Karaay* – ces femmes que l'on désigne comme « celles qui vont enterrer la chose la nuit » –, est emporté dans un grand canari pour être enfoui secrètement dans le sol du *bákiin*. La manière dont on le désigne, *jaayol* « la mère de celui-ci » laisse entendre que c'est une part d'elle-même qui doit être expulsée avec ce placenta, sorte de mère du dedans, dont la mort serait avec lui portée en terre. Arguant que c'est sur lui qu'est « assis » l'enfant, les femmes utilisent également un autre terme pour le désigner :

<sup>13</sup>Référence identitaire permanente mais aussi unité sociale parfaitement autonome, *esukey*, le « village », est le cadre premier de la structuration en associations, en groupes d'âge et de sexe, de l'organisation des cultes et de l'appropriation collective des terres, rizières, brousse et forêts qui l'entourent. Les villages jóola peuvent compter de 500 à 10 000 habitants et même parfois davantage.

*ulikaw*, « le tabouret ». « Être assis » n'est pas une formule banale chez les Jóola : dans la vie courante, elle ne réfère pas tant à une posture, qu'à une forme de présence totalement intégrée à l'espace-temps environnant. Dans le cadre des rites d'intronisation à la charge d'un *bákíin*, elle sert à décrire l'assignation définitive à une puissance. Support de l'assise initiale de l'enfant dans ce monde, ce « tabouret » prélevé sur le corps de la mère est ainsi intégré au plus important sanctuaire des femmes, renforçant sa puissance en même temps qu'il lie indéfectiblement l'enfant à cette « terre ». Par « terre », *etaam*, les Jóola entendent tout à la fois le sol, un certain territoire, les habitants qui en sont originaires et l'espace invisible où sont censées transiter les « âmes » du riz et des défunts à renaître ; c'est aussi en cette « terre » que résident les multiples *ukíin* dont les autels quadrillent le territoire. Ce n'est qu'après que la mère a réintégré le domicile conjugal que l'enfant sera présenté aux autels des terres et autels de doubles animaux des patri- et matrilignages de ses parents.

Inscrit dès la naissance, ou recréé par l'absorption d'habitants originaires d'autres villages, ce lien à une même « terre » sera sans cesse retissé tout au long de la vie d'un individu. Comme spectateur, participant ou actant, l'enfant est très tôt associé aux rituels qui refondent périodiquement l'unité villageoise et l'articulation à la moindre de ses divisions locales. De ceux-ci, je ne donnerai ici qu'un exemple, celui des chasses rituelles organisées chaque année avant la venue des pluies et la mise en culture des rizières. Réunissant sur plusieurs jours, quartier par quartier et sous la juridiction des grands *ukíin* du village, toute la population masculine en état de marcher, bambins et vieillards compris, initiés et non-initiés, convertis ou non aux religions importées, armés d'arcs et de vieux fusils, ces grandes battues sont présentées tour à tour comme un exercice militaire (« C'est le moment d'éprouver les forces du village ») et un rituel de prévention (« On verse le sang des bêtes pour éviter que le sang humain ne coule »).

Les hommes se regroupent d'abord par unités de voisinage (un ensemble de maisonnées) qui constituaient les unités de base lors des guerres d'autrefois, puis par quartiers. Pendant la durée des chasses, les femmes veillent, confinées dans leurs propres *ukíin*. Les différentes zones de brousse et de forêt qui composent le territoire villageois sont successivement explorées, chacune étant mise sous la tutelle de tel ou tel *bákíin*. Avant d'y pénétrer, le responsable du *bákíin* sollicite s'avance. Il prend une branchette d'arbre et, l'approchant de sa bouche, parle à voix basse. Il demande à son *bákíin* de leur « faire voir » le gibier, mais aussi l'état d'esprit des jeunes non encore mariés (la génération turbulente des dix-huit-trente ans), afin de vérifier s'ils se sont bien conformés aux prescriptions sacrificielles et aux interdits (notamment sexuels) de la chasse. Il tend

alors cette branchette à un enfant impubère, lui demande d'en croquer une feuille et de la cracher dans la direction où ils vont chasser. Étant rigoureusement écartée de ces opérations en tant que femme, je ne sais rien de plus de ces divinations, sinon que le butin de la chasse augure également des pluies à venir. Les hommes entrent par vagues dans chaque zone de forêt, par rang d'âge, les enfants restant à l'arrière. Ce sont eux, en commençant par les plus petits (de cinq ou six ans), qui sont chargés de rapporter les animaux tués – biches, antilopes, porcs-épics, perdrix, etc. – dans l'enceinte du *bákíin* « de l'arc », qui traite de la guerre et de la chasse. Exceptionnellement mis en présence de cette instance réservée aux adultes initiés, ils en assurent la garde jusqu'à la nuit, fiers et dignes, ne parlant qu'à voix basse.

Par ce vaste balayage de la brousse et des champs, les chasses réinscrivent ces portions du territoire villageois, progressivement laissées à l'abandon pendant les six derniers mois de la saison sèche, sous la juridiction des principaux *ukíin* du village. Ce qui est ici en jeu, c'est la refondation de l'unité villageoise et l'inscription des enfants dans ce territoire par une articulation subtile entre unités de résidence et catégories d'âge. En témoignent, entre autres, les règles très complexes du partage de la viande qu'il serait trop long de détailler ici. Les chasseurs qui ont tué ou fléché un animal, et qui doivent à leur tour partager le morceau qui leur revient, sont loin d'être les destinataires privilégiés, car tout individu mâle du village doit en recevoir un morceau : même le nouveau-né qui n'est pas encore sorti de la maternité aura sa part. C'est la seule occasion où le secret de la maternité peut être transgressé, afin, dit-on, que ceux qui attaqueraient l'enfant soient tenus d'en rendre compte. En associant l'annonce prématurée d'une naissance à cette opération de délimitation et de défense du territoire villageois, les Kujamaat semblent bien réaffirmer que l'enfant est d'abord « né du village ». Mais si rien n'est affirmé avec plus de force que l'unité villageoise, rien pourtant ne paraît plus aléatoire tant elle est minée de l'intérieur et en l'absence de toute autorité centralisée, non seulement par les tensions et déchirements qui traversent groupes de parenté et de résidence, mais aussi les revendications latentes des descendants des villages vaincus qui furent intégrés par force au village mais spoliés de leurs terres d'origine. La seule scène qui semble provisoirement échapper à ces oppositions est celle des groupes d'âge juvéniles.

Pour mieux saisir la manière dont les rituels construisent les relations des enfants les uns avec les autres, il nous faut dire quelques mots des rapports d'âge. Dans la vie quotidienne, les enfants restent peu dans la maison ou dans la cour de leurs parents et sont vite confrontés à leurs petits camarades du voisinage. Les toutes premières années de la vie, un enfant, fille ou garçon, est

appelé *jañíil* (« petit enfant »). Hormis le prénom éventuellement donné à l'état civil ou à l'église, il n'est doté que tardivement de son vrai nom *jóola* (vers un ou deux ans). Choisi en fonction des anecdotes qui ont marqué la période de sa naissance, ce nom ne marque aucun rang de naissance pas plus qu'il ne livre d'informations sur son appartenance lignagère – à la différence d'autres sociétés de l'aire mande ou voltaïque (Françoise Héritier-Izard 1973 [1971]). S'ils ne sont pas dûment institutionnalisés en classes, des groupes d'âge commencent à se dessiner, du côté des garçons, dès que ces derniers sont capables de marcher et de participer aux luttes ou aux chasses collectives. Pour les enfants des deux sexes, ces groupes d'âge se concrétisent dès l'enfance par le biais des associations de travail et de jeux. Ces associations se calquent sur la proximité des âges biologiques (de zéro à trois ans d'écart environ, correspondant à l'intervalle intergénéralique moyen) ; ils sont désignés par le même terme que le mariage, *buyáb*, et se forment par recrutement volontaire à l'intérieur de chaque sous-quartier du village<sup>14</sup>.

Dès cinq à six ans, filles et garçons (en général une dizaine ou plus) décident de s'organiser en association : ils se choisissent un tuteur, souvent un jeune marié (dans un autre sous-quartier et, dans toute la mesure du possible, extérieur aux lignages paternels des enfants) dans la maison duquel ils se regroupent, préparent leurs repas et passent périodiquement la nuit. Ils commencent à offrir leurs services pour les travaux des champs et se font rétribuer en riz et en vin de palme. Ordinairement, garçons et filles dorment séparément chez leurs tuteurs respectifs, mais ils se retrouvent tous lors de leurs petites fêtes. Pour leurs hôtes, voir leur maison périodiquement investie par une telle troupe bruyante et affairée, loin d'être une gêne, est une source de satisfaction. La présence des enfants des autres augure de la bonne venue de leur propre descendance.

Pour les garçons, le pâturage, véritable école d'endurance, est l'un des lieux essentiels de l'apprentissage des relations d'âge. Dès quatre ou cinq ans, les petits garçons sont envoyés surveiller les vaches du quartier rassemblées en un seul troupeau, durant la période qui va des semences à la récolte (juillet à janvier environ)<sup>15</sup>. Les premiers temps, les plus jeunes reviennent au village pour prendre leur repas de midi, ensuite ils resteront en brousse toute la journée en se nourrissant des produits de la pêche effectuée par les aînés. Les modalités du partage des

<sup>14</sup>Les villages *jóola* sont composés de 2 à 4 ou 5 quartiers, parfois éloignés de quelques kilomètres, chacun subdivisé en « sous-quartiers », dotés d'une place de danse, d'une maternité traditionnelle, d'une hutte menstruelle, d'un cimetière et des annexes de tous les *ukíin* villageois liés à la division sexuelle. Un sous-quartier ne correspond à aucune unité lignagère, puisqu'il est habité par plusieurs patri-groupes d'origines diverses.

<sup>15</sup>Les jours d'école, les enfants se relaient.



poissons (cuisinés par les plus jeunes) mettent en place la règle d'aînesse : le plus âgé choisit en premier la part qui lui convient et ainsi de suite. Sur l'ordre des aînés, des courses entre cadets sont organisées pour ramener les bêtes qui se sont éloignées, courses à l'issue desquelles les derniers revenus sont frappés à coups de bâton par les premiers. De manière générale, les manifestations interrelationnelles du principe d'aînesse ont quelque chose de paradoxal : on se méfie plus de ses aînés d'âge à l'intérieur d'une même génération qu'entre générations, du moins entre ascendants et descendants. Ainsi ai-je plus d'une fois été témoin de scènes semi-burlesques lors desquelles de grands enfants critiquaient ou tenaient publiquement tête à leur père ou à leur mère. Par ailleurs, chez les Kujamaat comme en bien d'autres sociétés africaines, les relations à plaisanterie sont de mise entre petits-enfants et grands-parents.

### La mobilisation rituelle des enfants du village

Portés au dos de leur mère ou plus souvent de leur grand-mère maternelle, les plus petits sont vite familiarisés à l'ambiance des funérailles, des fêtes d'initiation, des danses de lutte, aux rythmes des tambours, des danses et des chants. Leur présence y est d'autant plus bienvenue qu'ils sont censés, en tant qu'« enfants des autres », être plus aptes à séduire les *kuwúa* (les défunts à renaître). À peine sont-ils assurés sur leurs jambes que les adultes les encouragent à s'agglutiner aux files des danseurs qui parcourent les places de danse et les sentiers menant d'un quartier à l'autre. Dès quatre ou cinq ans, les garçonnetts participent directement aux luttes et, on l'a vu plus haut, aux chasses rituelles exécutées chaque année. Jusqu'à la survenue de leurs premières règles pour les filles et un rituel d'intégration au monde masculin pour les garçons que nous évoquerons plus loin, les enfants échappent aux règles de séparation des sexes et des statuts initiés/non-initiés. Si l'un de leur parent est responsable d'un sanctuaire, ils y vont et viennent et sont souvent sollicités lorsque leur père ou leur mère reçoit un sacrifiant pour aller chercher quelque ustensile. Certains sont immergés plus intensément que d'autres dans ce mode particulier de l'agir qu'est le rite : ainsi en est-il des enfants nés du rituel *kañalen*. Du bain rituel dans lequel ils baignent depuis leur plus tendre enfance au milieu de leurs « folles de mères », ils gardent toute leur vie 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. De manière générale, petites filles et petits garçons peuvent accompagner leurs parents lors de toutes les cérémonies collectives. Et l'on peut aisément juger de

l'acuité de leur observation à les voir reproduire, en jeu, certaines séquences rituelles. Ainsi, un soir où j'assistai à la réunion nocturne d'une association de femmes, je jetai un œil sur les petits jouant dans la cour et vis deux enfants de trois ou quatre ans, portant une longue perche à chaque bout, reproduire avec la plus grande application les pas heurtés des porteurs du brancard d'interrogation d'un mort. Ils n'étaient que deux, n'avaient pas de brancard mais avaient parfaitement saisi la singularité d'une démarche contrainte par les mouvements d'une force extérieure incontrôlable. Maints travaux d'ethnologues ont depuis longtemps attesté du sérieux avec lequel les enfants reproduisent les rituels d'adultes qu'il s'agisse, pour n'évoquer que les sociétés africaines, de ces fillettes gourmantché rejouant une scène d'accouchement (Cartry C. 1978), de la mise en scène d'un rite de mariage wolof (Rabain-Jamin 2008), ou encore de cultes de possession auxquels je ferai allusion plus loin.

Chez les Kujamaat, l'ordre des âges, brassant les enfants de tous lignages, structure les scénographies de tous les rituels villageois : danses funéraires, files de chasseurs partant en brousse, danses et performances des lutteurs de chaque village dans leur affrontement avec leurs homologues des villages voisins. On lutte par catégorie d'âge, dès la plus petite enfance. La carrière d'un lutteur cesse dès qu'il se marie. Les combats, à chaque fois surveillés par deux témoins de la même catégorie d'âge que les lutteurs, sont strictement codés. Dans certains villages, les filles, ne se contentant pas de leurs rôles de supportrices endiablées, luttent à leur tour, suivant les mêmes règles.

Il existe plusieurs formes d'affrontement entre quartiers et villages, le plus spectaculaire étant celui qui, chaque année, après les récoltes de riz, met en branle tous les groupes d'âge à l'échelle de l'ensemble des villages kujamaat, de part et d'autre de la frontière entre la Guinée-Bissau et le Sénégal. Étroitement articulées aux sacrifices de consommation du nouveau riz (dont elles portent le nom, *ewāgen*), ces luttes font partie d'un ensemble rituel insécable, associant épreuves de luttes, cycle de danses et sacrifices du riz nouveau. Elles sont placées sous la juridiction des plus importants *ukíin* villageois. Leur organisation "tourne" de village en village, selon un ordre et un calendrier précis. Dans une ambiance à haut risque, en réunissant en un même lieu des centaines, parfois des milliers de personnes entre lesquelles d'anciens conflits sont toujours susceptibles de réapparaître, la société villageoise remet en jeu, lors de chaque manifestation, les équilibres internes à la région. Dans le village organisateur, tandis que les aînés sacrifient, les lutteurs, sous-quartier par sous-quartier, des aînés aux petits d'environ six ans, se préparent à l'écart : cachés des regards, ils sont reclus depuis le matin dans un enclos dissimulé derrière un rideau de fibres :

pagne noué entre les jambes, fils de reins avec une queue de fils de coton, jambières en rônier, grelots derrière les genoux, coiffure, bracelets, etc. Ils en jaillissent soudain, pour rejoindre en dansant, au rythme effréné des tambours, les autres délégations et investir peu à peu l'aire de luttes.

Les lutteurs des villages invités se préparent en secret dans la brousse environnante pour faire leur apparition peu avant que les combats ne commencent. Les plus jeunes sont les premiers à s'affronter, attentivement surveillés par les aînés. Non que l'on craigne qu'ils se blessent (ils ont appris les techniques de cette lutte sans frappe au village ou dans les champs), mais pour vérifier le choix de leur adversaire. On ne lutte pas entre cousins parallèles ou croisés du côté paternel comme du côté maternel. L'interdit s'étend aux co-résidents des partenaires interdits, à l'intérieur de l'unité de cohabitation (*ãk*), mais aussi au niveau des sous-quartiers : les fils de femmes originaires de tel ou tel sous-quartier ne luttent pas avec les jeunes du sous-quartier d'origine de leur mère. On ne lutte pas non plus entre membres de sous-quartiers ou de villages liés par une amitié institutionnalisée, partenaires d'une entraide rituelle permanente qui les fait se considérer « comme une seule personne ».

En interdisant de redoubler une relation de consanguinité, de co-résidence ou de communauté sacrificielle, les luttes font s'affronter, sans effusion de sang, des adversaires virtuellement ennemis à la guerre. Cette distinction entre adversaires possibles et exclus n'a évidemment rien à voir avec l'existence de sentiments d'affinité ou d'inimitié : on dit souvent que c'est de l'ultime affrontement entre deux champions que naissent les amitiés les plus indéfectibles et l'on sait qu'entre partenaires interdits à la lutte, les relations interindividuelles peuvent être bien plus conflictuelles qu'entre partenaires autorisés. C'est essentiellement par le truchement des luttes que les enfants intègrent, dans leurs rapports aux enfants des autres, les distinctions entre parents, co-résidents, co-résidents de parents et l'ensemble des autres, tout à la fois ennemis virtuels et affins potentiels (les partenaires interdits à la lutte le sont aussi de mariage).

Si la participation active, quasi obligée et fortement louangée des enfants à ces grandes luttes rituelles semble indispensable à leur réussite, ce n'est pas, on s'en doute, pour leurs seules vertus éducatives. Est ici en jeu un mécanisme de pensée qui associe étroitement fertilité humaine et fertilité des terres.

En tant que rite charnière dans le déroulement cycle agraire, *ewãgen* prend place dans un ensemble linéaire qui va des chasses rituelles, aux sacrifices qui précèdent et terminent les opérations de mise en labour des rizières profondes, des semis dans les pépinières, du repiquage,

de la récolte, de l'engrangement. Dans l'effervescence festive qui entoure ces exhibitions juvéniles, des gestes récurrents retiennent l'attention : celui qu'exécutent les mères lorsque, remontant la file des danseurs ou des danseuses, elles en aspergent le dos de grains de riz nouveau décortiqué, en provenance de leurs greniers. Les danseurs d'*ekonkon*<sup>16</sup> martèlent le sol, les femmes frappent la terre avec de longues tiges de rônier, autant de gestes qui non seulement soulignent, mais semblent bien être l'un des opérateurs du passage d'un cycle rituel centré sur la procréation de la graine (des premières pluies à la récolte) à un cycle centré sur celle des humains. *Ewāgen* est le rite qui articule la fin du cycle agraire avec l'entrée d'une classe d'âge dans la procréation, celle des champions, de ceux qui luttent pour la dernière fois. Lors du sacrifice consacrant le riz de la nouvelle récolte, on cuisine essentiellement le riz restant des années passées en y mêlant une poignée de riz nouveau. Ainsi ce grand rituel *ewāgen* doit-il être considéré comme la véritable clôture non pas du cycle qui vient de juste de s'achever, mais de l'année qui l'a précédée. On peut mettre en abîme cette fin du cycle agraire avec le début d'un nouveau cycle de procréations : lorsqu'ils ont lutté pour la dernière fois, les jeunes terminent la construction de leur maison et leur promise les rejoint avant l'hivernage de la même année. Lorsque le riz récolté cette année-là sera consommé aux fêtes d'*ewāgen* de l'année suivante, on espère que la nouvelle mariée sera grosse d'un enfant à venir. L'articulation entre la fin d'un cycle agraire et l'entrée d'une nouvelle promotion d'âge au stade virtuel de la sexualité procréatrice ne s'opère pas sur le mode d'un ajustement en termes de « flux tendus », mais elle joue plutôt sur un décalage entre une fin déjà achevée et un commencement encore à venir. Tout se passe comme si la nouvelle récolte, survenue entre-temps, était l'amorce du renouvellement du processus de gestation de la graine. Les enfants, dont la présence est si activement encouragée, en sont en quelque sorte l'analogon dans le champ de la procréation humaine.

Cet ordre des âges, du côté des garçons, est paradoxalement subverti par le calendrier de l'initiation masculine du *bukut* qui, chez les Kujamaat, revient dans chaque village, tous les trente ans. Cette initiation ouvre les droits au mariage et à l'accès aux terres qui lui sont dévolues par son patri-groupe à condition que le nouvel initié ait franchi les six derniers échelons de sa carrière de lutteur. Compte tenu du décalage entre le calendrier initiatique et celui des rites annuels, dont les luttes, les parents n'attendent pas la prochaine session pour faire partir leurs plus jeunes enfants à

<sup>16</sup>Danses réservées aux luttes : équipés de grelots à l'arrière des genoux, avant et après les luttes, les danseurs progressent en file à pas sautés durant des heures. Si, au moment d'*ewāgen*, les combats ne peuvent avoir lieu pour une raison ou une autre, les danses sont, en revanche, forcément requises.

l'initiation. Dans le camp initiatique se retrouvent donc des garçons de tous âges, des petits de deux ou trois ans aux gaillards d'une trentaine d'années ; les rôles des initiateurs en sont démultipliés et il n'est pas rare de les entendre comparer certaines zones du camp à une vaste garderie d'enfants. Au regard d'autres systèmes qui, pour articuler cycles individuels, classes d'âge et générations<sup>17</sup>, ont dû développer d'ingénieuses solutions, le cas des Kujamaat paraît relativement simple ; mais le retard de l'âge du mariage pour les plus âgés des non-initiés les met dans une position inconfortable, sans compter le fait que lorsqu'ils entreront enfin dans la forêt du *bukut*, ils vivront, entre autres, la cruelle expérience de se faire fustiger par des gamins beaucoup plus jeunes, déjà initiés dans d'autres villages et, à ce titre, admis à entrer dans l'espace initiatique. Dans la vie quotidienne, les parents des plus petits initiés, notamment leurs mères, veilleront à ce qu'ils n'aillent plus se baigner au bolon avec leurs cadets non-initiés et qu'ils aillent désormais déféquer dans les lieux réservés, à l'intérieur de chaque sous-quartier, aux initiés.

Nous n'avons guère évoqué jusqu'à maintenant de rites exécutés de façon autonome par les enfants, à l'instar des exemples frappants, décrits par plusieurs auteurs, de ces cultes de possession actés par des enfants dès l'âge de cinq ou six ans. Dans l'article consacré aux activités rituelles des groupes d'enfants bobo (dès l'âge de cinq ans), Guy Le Moal en notait « l'impressionnant accent de vérité » (1981 : 239). La description en est saisissante depuis le moment où l'un d'eux tressaille, vacille, d'un bond va s'emparer d'une racine extraite du sol par ses petits camarades, 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 quatre ou cinq ans tombe en catalepsie, etc. « 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 » (*Ibid.* : 242). Pas plus que dans le culte rendu à l'instance *Nya* par les enfants minyanka, exécutant avec minutie les gestes du sacrifice et de la transe (Jonckers 2007), il ne s'agit d'un simple jeu. De son côté, le rituel de possession joué par les enfants *anyi* étudié par Véronique Duchesne (2007) semble avoir un statut plus ambivalent : l'enfant qui joue le devin possédé peut être saisi par une puissance *boson* au cours d'une prestation qui n'était au départ que ludique.

Hormis une seule occasion, lors de rites d'appel à la pluie, les Joola ne recourent pas à la possession. Chez les Kujamaat, le sacrifice est le rite princeps de toute l'activité culturelle vouée aux

<sup>17</sup>De tels dispositifs ont notamment été analysés par Hervé Le Bras (2003).

*ukíin*. Les enfants n'ont pas de *bákíin* et, s'il serait faux de dire qu'ils ne « jouent » jamais au sacrifice, ils ne le font que loin de tout regard adulte. Appelés très tôt à participer aux rituels collectifs publics, ils peuvent en revanche y avoir un rôle spécial à jouer. C'est par exemple le cas lors des funérailles d'une ou d'un de leurs grands-parents. Lorsque la nuit tombe, après le dernier interrogatoire et avant que le cadavre ne soit emporté au cimetière, tous ses petits-enfants sont invités à passer, en file, trois fois sous le brancard du défunt, pour appeler son *awúa* à venir renaître dans sa descendance. Mais ces actes s'effectuent toujours à la demande ou sous le contrôle des aînés. Il semble que ce soit précisément à la sortie de l'enfance que les jeunes *kujamaat* accèdent à une certaine autonomie dans l'action rituelle, voire, du côté des filles, à la performance d'un rite tout à fait original. Pour évoquer, en quelque sorte *a contrario*, ce qui fait la spécificité du statut d'enfant, j'examinerai deux rituels qui y mettent fin sans être pour autant une porte d'entrée dans la vie adulte.

## Rituels de sortie de l'enfance

Au cours de la période qui sépare deux grandes initiations masculines a lieu un premier rituel strictement masculin, appelé *ekiney*, lors duquel tous les garçons nés depuis la dernière initiation, ou à l'époque trop petits pour être initiés, sont placés pour la première fois « du côté des hommes ». Le rite se déroule sous la tutelle de deux *ukíin* liés à la royauté<sup>18</sup>. Très tôt le matin, les garçons rangés en file par ordre d'âge, chacun porteur d'un poulet, sont d'abord emmenés sur le chemin qui mène à l'un des anciens emplacements de *káyáku*, *bákíin* du roi. Là, on les rase. Si quelqu'un passe à proximité avec du poisson, ou quelque nourriture, on lui arrache tous ses bagages ; on dira que le poisson, du fait qu'il a approché à cet instant l'aire du *bákíin* et les gens ici rassemblés, est désormais *ñiñi*, « interdit » : il est grillé et mangé sur place. Pendant le rasage des enfants, les anciens prennent les poulets et partent dans les deux *ukíin* liés à la royauté. Ils sacrifient un bœuf à *káyáku* et les poulets apportés par les enfants au deuxième *bákíin*, appelé *kalak*, qui est planté dans une petite forêt en dehors du village. À leur retour, ils emmènent les garçons dans ce dernier *bákíin* : on les sépare alors par *egut*, par segment de patri-groupe. C'est à ce moment-là que les pères doivent rassembler tous leurs enfants biologiques, ceux qu'ils auraient

<sup>18</sup>Personnages rituels capturés à l'improviste et ligotés par les interdits dont ils sont l'objet, les « rois » *jóla* sont censés assurer la venue des pluies et l'alternance des saisons. Chaque village a en principe son « roi », mais durant les périodes d'intérim consécutives à la mort de ce dernier, l'un de ses seconds est chargé d'officier et d'organiser les principaux rituels liés à la royauté.

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 *bákíin*. On lave la tête des enfants avec du vin de palme, puis on leur fait croquer les 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. Récurrent dans toute opération sacrificielle, voire pratiqué en guise de sacrifice, ce geste est aussi au cœur de certains rites destinés à effacer une parole de malédiction, ou encore à réparer les effets du mélange indu de catégories censées demeurer séparées. Il noue un lien entre celui qui l'exécute et le *bákíin* concerné, tout en le protégeant d'une attaque violente de ce dernier s'il quittait le sanctuaire sans s'y être soumis. Ce geste, c'est la première fois que les enfants ont à l'exécuter eux-mêmes. Lorsqu'ils ont fini de consommer tous les morceaux, ils sont raccompagnés au village au rythme des chants de *káyáku*.

Ainsi les jeunes garçons sont-ils placés du côté des hommes en étant mis en présence d'un *bákíin* réservé à la génération de leurs pères et en partageant un secret dont les femmes doivent ignorer qu'ils puissent en avoir connaissance, à savoir l'identité de leur géniteur lorsque celui-ci est un autre que leur père social. Après le rituel *ekiney*, ils ne pourront plus jamais consommer le produit d'un sacrifice aux *ukíin* de femmes et non plus, jusqu'à leur mariage, de celui d'un sacrifice réservé aux hommes initiés.

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 d'un séjour dans *erumuney*, cette hutte édiflée dans chaque sous-quartier et réservée aux femmes en période menstruelle. Une petite fête y est organisée entre jeunes filles et les aînées enseignent à la nouvelle les interdits liés à son état : ne pas dormir dans la maison, ne pas puiser ou prendre de l'eau dans le canari familial, ne pas toucher le sel, ne pas cuisiner pour d'autres et ne pas « aller en haut » (*aatya*), c'est-à-dire éviter aussi bien de s'asseoir sur un objet quelconque (siège, lit) posé à terre, que de monter à un arbre, de 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<sup>19</sup> 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

<sup>19</sup>Les « fiançailles » consistent en un rituel appelé *ejuloor*, « s'entre-regarder, se donner à voir », une sorte de présentation publique de la promesse de chacun des garçons d'un même groupe d'âge, celui qui arrive au premier des six derniers échelons de la carrière d'un lutteur, soit six ans avant sa fin.

particulier, condensant toutes les étapes de la vie d'une femme, de la prime enfance à la maternité en passant par le *kañalen*. Après les récoltes, les filles s'installent dans la maison du tuteur qu'elles se sont 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 fêtes, sur la place de danse, magnifiquement parée du pagne rouge brodé de cauris que les femmes portent lors de certaines grandes cérémonies rituelles ou lors du retour d'une femme *añalen* avec son enfant dans la maison de son mari. Même si les écoulements de sang menstruel et les interdits dont ils sont l'objet ne sont pas régis par un *bákíin* spécifique, dès lors qu'elle a « vu la lune », une fille ne pourra plus consommer le produit d'un sacrifice destiné aux *ukíin* détenus par les hommes (pas plus que ceux qui sont destinés aux *ukíin* des femmes mères avant de le devenir elle-même).

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 désormais univoque dans le monde des *ukíin*, ainsi que des interdits fondateurs dont ces « autres » invisibles sont garants. Ces deux rites sanctionnent, dès lors, leur pleine intégration au village. Rappelons-le, cependant, s'ils sortent de l'indifférenciation rituelle qui leur était antérieurement attribuée, ils sont encore loin, à l'issue de ces rituels, d'accéder au statut d'adulte initié(e).

+O+O+O+

Pour les Jóola Kujamaat, plusieurs « autres » cohabitent en chacun comme en chaque unité sociale : tandis qu'en la personne de l'enfant s'agrègent des composantes d'origine et de nature diverses, chaque village se forme par l'absorption d'étrangers ou d'anciens ennemis vaincus à la guerre, de même que par la captation de ces instances *ukíin* dont les autels auront été « plantés » en quelque lieu du territoire villageois. Les zones d'incertitude quant à leurs possibles interactions et leurs effets dans le monde social sont multiples : des doubles animaux peuvent être cachés ou enlevés par d'autres, des étrangers peuvent être garants de la venue ou de la survie d'un enfant, ou bien encore se déclarer ennemis, une instance pourra se venger sur un « enfant du village » d'avoir été négligée, etc. Pour réduire ces incertitudes, un même travail semble à l'œuvre face à l'altérité, quelle qu'en soit la nature : l'identifier, la fixer, la réinscrire dans une unité commune



transcendant les différenciations lignagères ou les tribulations de l'histoire, ici, le village.

En plusieurs endroits de cette réflexion, cependant, la notion même d'« enfance » est apparue complexe à manier, et ce pour deux raisons principales. Tout d'abord, comme le suggère l'une des questions posées dans l'argumentaire de ce numéro, l'enfance peut être définie par certaines pratiques rituelles plutôt que par une catégorie d'âge – les deux rituels de sortie de l'enfance évoqués ci-dessus en témoignent. Ensuite, nous l'avons vu, le statut d'« enfant » n'est pas qu'une affaire d'âge biologique, mais aussi et surtout, chez les Kujamaat comme en bien d'autres sociétés africaines, une question de position généalogique dans une filiation sociale, rituelle ou symbolique.

Le modelage d'un enfant qui, même accouché sur place, est toujours venu d'ailleurs – et, en tant que tel, mobilisé pour attirer de nouveaux enfants à venir –, en « enfant né du village », s'opère au fil des années par le truchement des catégories d'âge impliquées dans les rituels villageois. Si l'intégration d'un étranger, qu'il soit venu volontairement habiter au village ou qu'il ait été rituellement capturé ou assimilé de force, passe par l'étape intermédiaire d'une affiliation à l'un ou l'autre des patri-groupes du village, il sera bientôt considéré lui aussi et *a fortiori* ses enfants comme « engendrés par le village ». Dans tous les cas pourtant, on sait qu'en dépit de ce travail collectif d'intégration de l'autre, une part de chaque enfant échappera toujours à la communauté qui le voit grandir.

*École pratique des hautes études*  
*Institut des mondes africains (IMAF) UMR 81171, Aubervilliers*  
odile.journet-diallo@ephe.psl.eu

MOTS CLÉS : rites, enfance, relations d'âge, altérité, Jóola, Kujamaat, Sénégal, Guinée-Bissau

KEYWORDS : rites, childhood, age relationship, alterity, Joola, Kujamaat, Senegal, Guinea-Bissau

#### RÉFÉRENCES CITÉES

Bonnet, Doris

1994 « L'éternel retour ou le destin singulier de l'enfant », *L'Homme* 131 : 93-110. En ligne :

[https://www.persee.fr/doc/hom\\_0439-4216\\_1994\\_num\\_34\\_131\\_369779](https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1994_num_34_131_369779)

Cartry, Christiane

1978 « Jeux d'enfants Gourmantché », in *Systèmes de signes. Textes en hommage à Germaine Dieterlen*. Paris, Hermann (« Actualités scientifiques et industrielles » 1381) : 73-78.

Cartry, Michel

1973 [1971] « Le lien à la mère et la notion de destin individuel chez les Gourmantché », in *La Notion de personne en Afrique Noire. Actes du colloque international du Centre national de la recherche scientifique, 11-17 octobre 1971*. Paris, CNRS Éd. : 255-282

Cartry, Michel

1978 « Les yeux captifs », *Systèmes de signes. Textes en hommage à Germaine Dieterlen*. Paris, Hermann (« Actualités scientifiques et industrielles » 1381) : 79-110.

Cartry, Michel

1994 « La dette sacrificielle du meurtrier dans les sociétés des bassins des Volta, d'après quelques récits d'administrateurs-ethnologues », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 14 : 251-304. En ligne : <https://journals.openedition.org/span/1538>

Duchesne, Véronique

2007 « Le rituel de possession : un jeu d'enfants ? Jeux enfantins et pratiques religieuses », in Doris Bonnet & Laurence Pourchez, eds, *Du soin au rite dans l'enfance*. Ramonville Saint-Agne, Érès /Paris, IRD (« Petite enfance et parentalité ») : 231-240.

Dugast, Stephan

2009 « Le rite de *tigiikaal* pour les génies de marigot (Bassar du Togo) », in Michel Cartry, Jean-Louis Durand & Renée Koch Piettre, eds, *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*. Turnhout. Brepols (« Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences Religieuses » 138) : 153-220.

Fassin, Didier

1987 « Rituels villageois, rituels urbains : la reproduction sociale chez les femmes joola du Sénégal », *L'Homme* 104 : 54-75. En ligne : [https://www.persee.fr/doc/hom\\_0439-4216\\_1987\\_num\\_27\\_104\\_368894](https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1987_num_27_104_368894)

Héritier-Izard, Françoise

1973 [1971] « Univers féminin et destin individuel chez les Samo », in *La Notion de personne en Afrique Noire*. Paris, CNRS Éd. : 243-254.

Houis, Maurice

1963 *Les Noms individuels chez les Mossi*. Dakar, IFAN (« Initiations et Études africaines » 17).

Jonckers, Danielle

2007 « Les petites vieilles personnes autonomes : pratiques de la transe et des sacrifices par les enfants minyanka bamana du Mali », in Doris Bonnet & Laurence Pourchez, eds, *Du soin au rite dans l'enfance*. Ramonville Saint-Agne, Érès /Paris, IRD (« Petite enfance et parentalité ») : 211-230.

Journet, Odile

1981 « La quête de l'enfant », *Journal des Africanistes* 51 (1-2) : 97-115.

En ligne : [https://www.persee.fr/doc/jafr\\_0399-0346\\_1981\\_num\\_51\\_1\\_2020](https://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1981_num_51_1_2020)

Journet-Diallo, Odile

2008 « L'initiation mise en dérision », *Systèmes de pensée en Afrique Noire* 18 : 165-192.

En ligne : <https://journals.openedition.org/span/795?lang=de>

Journet-Diallo, Odile

2010 « Guerres des hommes, guerres de dieux en pays jóola jamaat (Sénégal/Guinée-Bissau) », *Incidence* 6 : 203-237.

Lallemand, Suzanne & Guy Le Moal

1981 « Un petit sujet », *Journal des Africanistes* 51 (1-2) : 5-21.

En ligne : [https://www.persee.fr/doc/jafr\\_0399-0346\\_1981\\_num\\_51\\_1\\_2016](https://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1981_num_51_1_2016)

Le Bras, Hervé

2003 « Les politiques de l'âge », *L'Homme* 167-168 : 25-48. En ligne :

<https://journals.openedition.org/lhomme/21483>

Le Moal, Guy

1981 « Les activités religieuses des jeunes enfants chez les Bobo », *Journal des Africanistes* 51 (1-2) : 235-250.

En ligne : [https://www.persee.fr/doc/jafr\\_0399-0346\\_1981\\_num\\_51\\_1\\_2027](https://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1981_num_51_1_2027)

Lévi-Strauss, Claude

1955 *Tristes tropiques*. Paris, Plon (« Terre Humaine »).

Rabain, Jacqueline

1979 *L'Enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*. Préf. par Edmond Ortigues. Paris, Payot (« Bibliothèque scientifique » 50).

Rabain-Jamin, Jacqueline

2008 « De la saynète au rite : mise en scène d'un rite de mariage par les enfants wolof du Sénégal », in Doris Bonnet & Laurence Pourchez, eds, *Du soin au rite dans l'enfance*. Ramonville Saint-Agne, Érès / Paris, IRD (« Petite enfance et parentalité ») : 241-254.

Rabain, Jacqueline & András Zempléni

1965 « L'enfant *nit ku bon* : un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolof et Lebou du Sénégal », *Psychopathologie africaine* 1 (3) : 329-441.

Razy, Élodie

2007 *Naître et devenir. Anthropologie de la petite enfance en pays soninké (Mali)*. Nanterre, Société d'ethnologie (« Sociétés africaines » 19).

## RÉSUMÉ

Odile Journet-Diallo, *L'enfant des autres ou l'altérité intégrée au village : l'exemple des Joola Kujamaat du sud du Sénégal et du nord de la Guinée-Bissau*.

En prenant appui sur une ethnographie particulière, celle des Joola Kujamaat du sud du Sénégal et du nord de la Guinée-Bissau, cet article vise à montrer en quoi l'anthropologie de l'enfance peut éclairer les modes d'intégration de l'altérité, envisagée sous ses différentes figures, visibles ou invisibles, à une communauté villageoise. Sont tour à tour examinés les rapports entretenus entre l'ethnologue, ses hôtes et leurs enfants, puis les représentations et les rituels dont ces derniers sont l'objet ou les actants. Les théories locales de la conception et des composantes de la personne mettent en exergue la labilité des déterminants de l'individuation ; les rites de naissance, la mobilisation rituelle des catégories juvéniles lors de chasses collectives ou des luttes inter-villageoises, puis l'initiation, transforment peu à peu un *infans* venu d'ailleurs en enfant « né du village ». Deux rituels de sortie de l'enfance permettent de préciser ce qui fait la spécificité de cette première période de la vie et les effets de cette transformation. Qu'il s'agisse des « autres », humains ou non humains, qui reviennent en l'enfant ou président à sa destinée, d'étrangers venus volontairement ou non s'installer au village, ou encore d'instances que l'on y retient en leur aménageant un lieu de culte, un même travail est à l'œuvre : identifier l'autre, le fixer et le réinscrire dans cette unité commune transcendant les différenciations lignagères ou les tribulations de l'histoire, qu'est, chez les Joola, le village.

## ABSTRACT

Odile Journet-Diallo, *The Child of Others or Otherness Integrated Into the Village : The Example of the Joola Kujamaat From Southern Senegal and Northern Guinea-Bissau*.

Drawing on a particular ethnography, that of the Joola Kujamaat of southern Senegal and northern Guinea-Bissau, this article aims to show how the anthropology of childhood can shed light on the ways in which otherness, seen in its various forms, visible or invisible, can be integrated into a village community. It examines in turn the relationships between the ethnologist, his or her hosts and their children, and the representations and rituals of which the latter are the object or the actors. Local theories of conception and the components of the person highlight the lability of the determinants of individuation ; birth rites, the ritual mobilization of juvenile categories during collective hunts or inter-village struggles, and then initiation, gradually transform an *infans* came

from elsewhere into a child « born from the village ». Two childhood exit rituals make it possible to specify what makes this first period of life special and the effects of this transformation. Whether it is a question of « others », human or non-human, who return to the child or preside over his destiny, of foreigners who came voluntarily or not to settle in the village, or of instances who are retained there by setting up a place of worship for them, the same work is at work : to identify the other, to fix him and to reintegrate him into this common unity transcending the lineage differentiations or the tribulations of history, which, for the Jóola, is the village.