

# LES DIOLA

## NOTE AUX LECTEURS

Ce document a été numérisé et mis en ligne par la Bibliothèque Centrale de l'Université Cheikh Anta DIOP de DAKAR



**Bibliothèque Centrale UCAD**

Site Web: [www.bu.ucad.sn](http://www.bu.ucad.sn)

Mail: [bu@ucad.edu.sn](mailto:bu@ucad.edu.sn)

Tél: +221 33 824 69 81

BP 2006, Dakar Fann - Sénégal

N° 55\*

LOUIS-VINCENT THOMAS

---

# LES DIOLA

ESSAI D'ANALYSE FONCTIONNELLE  
SUR UNE POPULATION DE BASSE-CASAMANCE

IFAN-DAKAR

1959

Res 5356



« Les peuples dits civilisés n'ont guère porté attention au monde noir de l'Afrique que pour l'exploiter... On découvre soudain qu'il aurait aussi quelque chose à nous dire, mais que pour qu'il nous parle, il importe d'abord de consentir à l'écouter ».

A. GIDE

Préface de la revue *Présence Africaine*.

## AVERTISSEMENT

*La présente étude ne veut être qu'un essai de pénétration de l'âme noire. Malgré quelques timides prolongements compréhensifs, elle se réduit à un inventaire aussi serré que possible des faits matériels et des comportements, base indispensable d'une enquête objective. Mais le plus difficile reste à faire : saisir « du dedans » l'intelligence du fait humain, en préciser les diverses intentions ou implications, c'est-à-dire constituer une phénoménologie existentielle approfondie. Alors seulement la culture diola cessera d'être un système clos pour devenir une tension, une ouverture, une réalité vécue.*

# INTRODUCTION

## I. Le pays.

Entre la Gambie anglaise et la Guinée portugaise, exactement entre 12°30 et 13° de latitude nord et 19° et 16° de longitude ouest, existe un pays verdoyant et mystérieux, le plus remarquable, mais aussi le plus inquiétant du Sénégal. Cette région nommée la Casamance (1), du nom du fleuve qui l'arrose, fut découverte, dit-on, en 1446 par un navigateur portugais, Alvaro FERNANDEZ. Une première description nous fut donnée des populations autochtones par Valentim FERNANDES (2) dans un écrit du XVI<sup>e</sup> siècle (1506-1510) : le voyageur fait mention

(1) Le toponyme Casamance pourrait s'expliquer ainsi : Mansa signifie roi, Casa viendrait probablement de Casanga, peuple vivant en amont de Ziguinchor. Cf. ANCELLE, J. : Les explorations au Sénégal et dans les contrées voisines depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Paris, 1886, p. 21.

(2) Son manuscrit a été récemment publié (1940) à Lisbonne par Antonio BAIÃO sous le titre : O Manuscrito Valentim Fernandes. Une traduction française actuelle en a été faite par Th. MONOD, Texeira DA MOTA et R. MAUNY sous le titre : Description de la côte occidentale d'Afrique (Sénégal au Cap de Monte, Archipels), et publiée par le Centro de Estudos da Guiné portuguesa, Bissao, 1951. Le problème de la pénétration européenne en Basse-Casamance reste assez confus. Son importance déborde cependant le cadre de l'histoire puisqu'il permettrait d'expliquer la nature des influences subies par l'indigène, par exemple, en matière de religion, d'habitat et de culture.

On a prétendu, selon le témoignage d'un certain VILLAUT DE BELLEFOND, voyageur du XVII<sup>e</sup> siècle, que des navigateurs dieppois auraient visité la côte d'Afrique jusqu'en Guinée, où ils auraient fondé des établissements vers 1365. Au contraire, l'ouvrage célèbre du vicomte de SANTAREM : Recherches sur la priorité des pays situés sur la côte occidentale d'Afrique au-delà du Cap Bojador. Paris, Librairie orientale de Dondey-Dupré, 1842 (notamment paragraphe IX, p. 82 à 89) réfute les allégations de BELLEFOND et affirme que « le fleuve et le territoire de Casamansa » furent également découverts par les Portugais qui en prirent possession il y a près de quatre siècles, et ce territoire se trouve compris dans la ligne des possessions portugaises. SANTAREM fournit en fait deux sortes de preuves. D'une part il cite l'existence de cartes, celle de HONDIUS (1609) et surtout celle de BERTIUS (1640), laquelle mentionne sur « Casamensa » le terme « Guiao » qui, au XV<sup>e</sup> siècle, au Portugal, était un emblème de possession ou d'empire. En second lieu, il se réfère à de multiples récits de voyageurs ou chroniqueurs tels que AZURARA (Chronique de la conquête de Guinée). Il narre les voyages d'Alvaro FERNANDES, Gil EANNES, CA DA MOSTO (Relation des voyages à la côte occidentale d'Afrique), BARROS (Décades) et même DE BRUE, LABAT, l'abbé DEMANET. — Il est difficile, en présence de données aussi imprécises et aussi contradictoires, de prendre position, d'autant que les dates de découverte, d'établissement de comptoirs ou de relations commerciales et, enfin, de prise de possession administrative ou de prosélytisme religieux peuvent très bien ne pas coïncider et même manifester un réel décalage dans le temps. D'ailleurs, un même territoire a pu être « découvert » plusieurs fois. De fait, DE BRUE a fort décontenancé à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle le gouverneur portugais de Bissao en lui montrant, dans l'église de cette ville, que l'une des peintures de l'autel portait les armes d'une compagnie française.

Le lecteur pourra se faire une idée de la complexité de la question en parcourant, outre les ouvrages précédemment cités, la très intéressante Histoire générale des Voyages de WALCKENAER (notamment t. III) et la synthèse réalisée par TARDIEU (Sénégal et Guinée, Paris, Firmin Didot, 1847). — Or, le conflit qui oppose sur ce point Portugais et Français est à peine résolu que déjà on se demande si les côtes occidentales d'Afrique n'auraient pas été découvertes dès 1230 et 1292 par des navigateurs espagnols ou génois ! A supposer que cette dernière hypothèse soit exacte, elle n'a que peu d'intérêt, car il ne semble pas que ces derniers voyageurs aient eu quelque influence sur le pays noir. En tout cas, au XVII<sup>e</sup> siècle, JAJOLET DE LA COURBE et André DE BRUE notent la présence de nombreux métis portugais dans ces diverses contrées.

des Balangas, des Falupos, des Banhums qui occupent la région ouest, près du littoral atlantique, connue administrativement de nos jours sous le nom de Basse-Casamance. Cette zone géographique située de part et d'autre du fleuve, limitée à l'Ouest par l'Océan, à l'Est par les marigots du Songrougrou et de Singuère, constitue un territoire d'environ 7 665 km<sup>2</sup>. Il s'agit de terres basses, traversées par d'interminables marigots qui s'abouchent entre eux ou s'achèvent en culs-de-sac. Ces lagunes, indéfiniment ramifiées, découpent un très grand delta formé d'îles plus ou moins marécageuses. La marée se fait presque toujours sentir jusqu'aux plus petits de ces diverticules aux eaux noirâtres, bordés par une double ceinture de palétuviers ordinaires et de curieux palétuviers blancs. Mais sur les terrains que les eaux saumâtres ne peuvent atteindre, au-delà des mangroves et des tannes, se développe une végétation opulente aux essences variées, dont les groupements les plus importants forment les forêts classées.

## II. Les races.

C'est en ces lieux qu'habitent des populations très attachantes, au folklore original, mais dont les mœurs sont parfois déroutantes pour l'Européen. On les groupe actuellement sous le nom générique de Diola (1). Ce terme a un sens très vague : Di-ola spécifie tous les vivants visibles. Valentim FERNANDES ne parle pas des Diola, mais des Balangas (c'est-à-dire des Balant actuels, apparentés aux Diola et qui ne se confondent pas avec eux), des Falupos (de nos jours Floup) et des Banhums : cette dernière tribu devait avoir, à cette époque, une importance considérable avant qu'elle ne soit décimée par les Diola (2). Il nomme aussi les Beaffares qu'il situe au Sud du Rio Grande, face aux îles de Buam, ou Beafada actuels et qui s'appellent eux-mêmes Djola (3).

(1) Le « D » initial de Diola doit être yodisé pour exprimer le son exact donné par les indigènes. En un sens, il est possible d'apparenter les Diola à l'ethnie sérère ; mais d'un autre point de vue, il y a certains rapports entre le Diola et les Papel, Nalou, Landouman, voire les Coniagui et les Bassari. « Diola » reste évidemment un terme collectif, que les premiers voyageurs n'ont pas utilisé. Ainsi, HECQUARD écrivait encore au XIX<sup>e</sup> siècle : « A l'entrée de la Casamance sont les Floups ou Yolas, même nation sous des noms différents ; le premier lui fut donné par les Portugais et le second par les Laptots Yolofts. Elle est aussi appelée Aïamat dans la langue du pays » (H. HECQUARD. Voyage sur la côte et dans l'intérieur de l'Afrique occidentale, Paris, de Bénard et C<sup>ie</sup>, 1853, p. 112). Le même auteur signale aussi l'existence des Jigouches (Djougout) : « Leurs mœurs et leur langue sont presque les mêmes que celles des Floups dont ils descendent » (p. 126).

(2) Pendant longtemps les esclaves Banhum incorporés dans la tribu Diola devaient porter une coupe de cheveux spéciale. Voir Amadeu NOGUEIRA, Monografia sobre a tribo Banhum, in *Boletim Cultural da Guiné portuguesa*, vol. II, n<sup>o</sup> 8, 1947, p. 973 et 994.

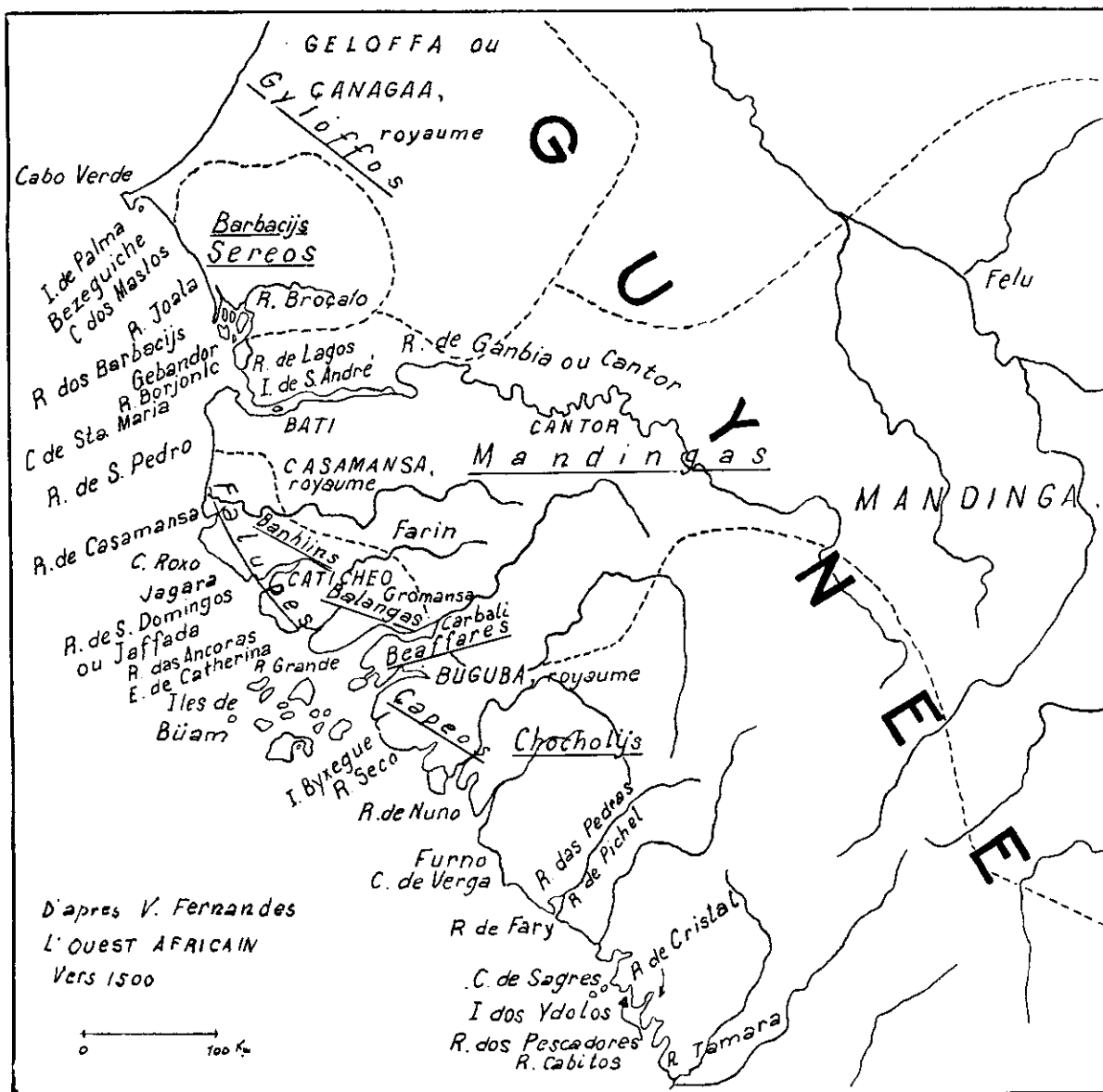
(3) Si l'on se réfère à la Carte générale de la Concession du Sénégal de D'ANVILLE (1727), les Feloupes (Floup) occupaient le territoire situé entre l'estuaire de la Gambie et la rivière de San Domingo (Rio Cacheo), c'est-à-dire le même emplacement qu'aujourd'hui. De même, J. B. L. DURAND (Atlas pour servir au voyage du Sénégal. Paris, H. Agasse An 10, 1802) mentionne :

- Planche 1 : Felupes Braves et pays des Felupes.
- Planche 5 : Felupes Sauvages et pays des Felupes.

Le pays des Felupes dans les deux cas se situe entre la Gambie et la rive droite de la Casamance ; les Felupes Braves et les Felupes Sauvages habitent le territoire qui va du Cap Roxo à la rive gauche du fleuve.

Les Anciens parlent encore des Yola. Il s'agit en fait d'une population du Rio Nunez, mélangée aux Landouman et aux Nalou, notamment depuis la conquête du Kabon par les Foulah. C'est donc par erreur que l'on rattache le Yola à l'ethnie diola.

D'autres classifications des ethnies ont pu être données par la suite. Ainsi, le D<sup>r</sup> BÉRENGER-FÉRAUD (1) divise par exemple les « Feloupes » de la façon suivante. Tout d'abord sur la rive droite du fleuve Casamance : les Vacas, les Kaiamantès, les Gigouches, les Karônes ou Kabils.



Et sur la rive gauche : les Yolas (Carabane), les Foulouns (Oussouye), les Banjiars (Éssigne ?), les Ayamates (Diamat) et les Bayotes. Mais une telle classification, malgré une plus grande précision, demeure confuse, artificielle, et coïncide avec une époque où bien des régions demeurent inexplorées. Plus près des faits nous semble la répartition donnée par le

(1) *Revue d'Anthropologie*, Paris, 1874, p. 144.

Dr MACLAUD <sup>(1)</sup> qui, déjà, fait intervenir quelques recherches anthropométriques et, en outre, ne réduit pas le « Diola » au « Feloupe ». Selon cet auteur, la tribu diola comprend : le Diola du Fogny (Kaïmut), de Diebali (Diamut), du Kombo (Kabila), les Karone (Kabil), les Diougoute, les Bliss, les Diola de Carabane (Yola), les Floup d'Oussouye, les Floup d'Aramé et les Diamate (Aïamat) <sup>(2)</sup>.

Des considérations anthropologiques, historiques, folkloriques et linguistiques nous incitent à donner une nouvelle classification.

Sur la rive gauche de la Casamance, nous avons les **Floup**, répartis autour du village d'Oussouye, en territoire français et autour de Suzanah (en Guinée portugaise), les **Diamat** cantonnés surtout vers Effoc et Youtou, en zone française, et vers Basseur ou Varella, en zone portugaise ; les **Diola Her ou Haer**, dont Kabrousse est le plus gros centre français et Soukoudiak le plus gros centre portugais ; les **Diola Dyiwat**, de Nikine à Bouyouye dont Diembereng est la « capitale » ; les **Diola de la Pointe-Saint-Georges** avec les villages de Kagnout M'Lomp et Samatite ; enfin les **Diola Brin-Séleky**. Mais on apparente encore aux **Diola** deux familles en réalité très proches : les **Bayot**, de Nyassia, et les **Baïnunk** qui occupent des villages disséminés.

Sur la rive droite de la Casamance, nous citerons les **Karone** qui peuplent la rive occidentale du marigot de Diouloulou, avec les villages de Niomoune, Itou, Diogué Hillol ; les **Bliss** qui se groupent face à l'île aux Oiseaux (Boune, Boka, Kaylo) ; les **Djougout** ou les Jigonche des Portugais, lesquels se répartissent entre la partie méridionale du marigot de Bignona et du marigot de Diouloulou qui les limitent respectivement à l'Est et à l'Ouest, la partie sud du marigot de Thiobon (frontière nord) et la Casamance (frontière sud) : Kaniobon, Thiobon, M'Lomp, Thionk Essyl, Elana et Affiniam en sont les principaux centres ; les **Kalounay** qui occupent la quasi-totalité des villages situés entre la vallée du Songrougrou et les forêts classées des Kalounay et de Kourouk ; les **Kdiamoutay** qui vivent dans une vaste région située sur la rive gauche du marigot de Baïla, à l'Ouest d'une ligne qui rejoindrait Bignona à Djibidione, au Sud de la frontière de Gambie et au Nord d'une droite qui passerait entre Caparan et Soutou ; les **Narang** qui s'étendent entre la Gambie et une droite qui rejoindrait Diouloulou à Balandine, et dans la courbe du petit marigot qui réunit Balandine à Kanao et l'Océan ; les **Diola Kombo** qui forment deux centres importants avec Diouloulou et Badiana et s'étendent de Kafountine à Bitibiti, entre la rivière Allahine et le marigot de Kartiak : ils sont connus par les créoles portugais sous le nom de Kabila ; les **Diola Fogny** ou **Filham**, correspondant aux Kaïmoute des Portugais et que FERNANDEZ nommait à tort les « Fellupos de Fonhi », se répartissent à l'Est du marigot de Bignona, au Nord de la Casamance, au Sud d'une courbe qui rejoindrait Tendimane, Djimakakor, Diaboudior, Kagnaro, Kakène et à l'Ouest de la zone occupée par les Kalounay ; enfin, les **Djiragone**, situés entre le territoire occupé par les Kdiamoutay et la partie nord de la forêt de Koulay.

(1) L'Anthropologie, t. XVIII, Paris, 1907.

(2) Le Père JOFFROY : Les Coutumes du Diola du Fogny (Casamance). Bulletin du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'A. O. F., Paris, Larose, 1920, p. 181, distingue dans le Fogny :

- les Kugot ou Digot (Djougout),
- les Kahluna (Kalounay),
- les Kadamuta (Kdiamoutay).

Tous sont des Kudamata (Sing : Adamat), c'est-à-dire des Diamat. Une telle division, fort incomplète, confond par ailleurs les critères géographiques, politiques et ethniques.



Mais ces différenciations semblent être d'inégale valeur et correspondre davantage à des zones géographiques (encore renforcées par les divisions administratives) qu'à des différenciations ethniques véritables. Les régions d'accès relativement difficiles offrent, sans conteste, une certaine pureté raciale. Mais les mouvements de populations ont été nombreux dans l'histoire : les Djougout furent fortement influencés par les Diola de la Pointe Saint-Georges, qui marquèrent également les Dyiwat ; les Bliss-Karone subirent à leur tour l'étreinte du Fogny, tandis que les Diamat ont laissé des traces dans l'actuel Kombo et que les Baïnunk perdaient leur originalité au profit du Diola. De même, toute la rive droite de la Casamance (notamment les Kalounay, les Kadiamoutay, les Djiragone) devait se plier aux exigences tantôt militaires, tantôt religieuses, le plus souvent les deux à la fois du Manding. C'est pourquoi, compte tenu des données linguistiques, nous distinguerons pour simplifier les subdivisions suivantes :

*Rive droite de la Casamance.*

Les **Bliss-Karone**, en majorité fétichistes.

Les **Diola Fogny**, correspondant à l'actuelle subdivision administrative de Bignona (territoires Bliss-Karone exceptés) ; nous les diviserons approximativement en deux groupes situés de part et d'autre d'une ligne droite qui rejoindrait Ziguinchor à la Gambie en passant par Bignona. La partie Est comprend les Diola mandinguisés, sinon sur le plan physiologique, du moins quant aux coutumes et aux techniques ; la zone ouest rassemblerait des Diola en grande majorité musulmans mais qui semblent avoir conservé leur spécificité psychologique et folklorique.

*Rive gauche de la Casamance.*

Les **Floup** (Oussouye).

Les **Diamat** (Youtou, Effoc).

Les **Dyiwat** (Diembereng).

Les **Her ou Haer** (Kabrousse).

Les **Diola Pointe Saint-Georges** (Kagnout, M'Lomp).

Les **Diola Brin-Séleky**.

Il faut y ajouter les deux groupes apparentés :

Les **Baïnunk** (dispersés dans tout le pays).

Les **Bayot** (Nyassia).

Toutes ces populations de la rive gauche sont en grande majorité fétichistes.

### III. La démographie.

Il est très difficile d'évaluer l'exacte importance de la population diola. De nombreux villages restent géographiquement d'un accès difficile ; les indigènes sont méfiants, très indépendants ; ils se cabrent volontiers devant l'impôt ou la conscription qu'ils pressentent toujours derrière les recensements ; en outre, ces derniers sont loin d'être faits avec la minutie et l'objectivité désirables. On peut toutefois avancer quelques chiffres :

1. Fogy et Bliss-Karone dans la subdivision de Bignona : 86 234 Diola et 2 643 Bainunk répartis de la façon suivante :

	ADULTES		1 A 13 ANS		— DE 1 AN		TOTAL
	Hommes	Femmes	Garçons	Filles	Garçons	Filles	
Diola .....	24 635	27 184	15 441	14 992	2 002	1 890	86 144
Bainunk.....	800	905	475	348	60	55	2 643
Total .....	25 435	28 089	15 916	15 340	2 062	1 945	88 787

2. Vient ensuite la subdivision de Ziguinchor, comportant seulement le canton de Brin-Séleky et le canton Bayot ; les autres divisions administratives de la subdivision ne correspondant pas à l'ethnie diola :

	ADULTES		1 A 13 ANS		— DE 1 AN		TOTAL
	Hommes	Femmes	Garçons	Filles	Garçons	Filles	
Diola .....	1 492	1 859	1 316	1 115	108	150	6 040
Bayot.....	1 284	1 927	1 008	950	130	134	5 433
Bainunk.....	2 068	1 889	1 012	1 060	72	56	6 157
Total .....	4 844	5 675	3 336	3 125	310	340	17 630

3. Enfin, la subdivision d'Oussouye comportant le canton des Floup-Diamat, le canton de la Pointe Saint-Georges et le canton Dyiwat-Her :

	ADULTES		MOINS DE 14 ANS		TOTAL
	Hommes	Femmes	Garçons	Filles	
Floup.....	3 075	4 207	1 081	1 349	9 712
Pointe Saint-Georges.....	2 893	3 212	1 498	1 383	8 986
Dyiwat-Her .....	1 427	1 724	547	577	4 275
Total.....	7 395	9 143	3 126	3 309	22 973

Ce qui nous donne :

115 157 Diola  
8 800 Bainunk  
5 433 Bayot.

Avec la répartition :

80 581 adultes (14 ans et plus)  
 48 809 sujets ayant moins de 14 ans  
 62 424 du sexe masculin (48,24 %)  
 66 966 du sexe féminin (51,75 %).

Il faut ajouter pour la Guinée portugaise environ :

4 373 Bayot  
 267 Bainunk  
 8 167 Floup-Diamat.

Signalons enfin, pour la ville de Ziguinchor (chef-lieu de la Casamance), un ensemble de 14 360 Diola, Bainunk et Bayot.

Nous obtenons au total pour la Basse-Casamance seulement, c'est-à-dire abstraction faite des Diola qui séjournent à Kolda, Sedhiou, Velingara, Bissao, Bathurst et Dakar, le chiffre de 156 557 sujets avec un léger pourcentage en faveur des femmes (1). Si nous considérons, en outre, la surface totale du territoire et les races étrangères comme les Wolof, les Manding, les Peul, etc... qui peuvent s'y trouver dispersés, la Basse-Casamance offre une densité numérique d'au moins 19 habitants au kilomètre carré (21,5 pour les Floup et les Diamat, 25,1 pour la Pointe Saint-Georges, 27,4 pour les Diola Fogny, mais 4 pour les Bliss-Karone), pourcentage appréciable pour des populations rurales d'Afrique Noire.

#### IV. Les données anthropométriques.

Il nous faut apporter certaines précisions sur les caractères somatiques de la population diola, qui nous permettront une première approche de notre étude.

1. Les sciences humaines doivent beaucoup à l'anthropologie et surtout à l'anthropométrie. Non seulement ces techniques permettent de définir un type somatique mais encore elles peuvent vérifier l'homogénéité d'un groupe et apporter des remarques importantes sur la dynamique des populations. De multiples difficultés matérielles nous ont empêché de mener à bien notre enquête anthropométrique ; nous sommes alors contraint de faire allusion aux travaux, malheureusement insuffisants, réalisés avant nous.

2. Les premières données numériques nous sont fournies par les mensurations prises par MANOUVRIER sur des crânes rapportés en 1900 par le D<sup>r</sup> LASNET (2). Une seconde étude très intéressante est celle du D<sup>r</sup> MACLAUD sur Sialabé, chef des Floup, considéré par les indigènes de la Casamance comme étant de race absolument pure (3). Sa taille était de 1,68 m et sa

(1) Toutes ces données ont été obtenues à partir des recensements de 1952. Le chiffre de 295 000 Diola avancé par le tome I de l'Éthnologie de l'Union française, p. 475, est donc surfait. Il repose sur une équivoque dangereuse entre Diola et Dioula, comme semble le prouver la présence de 108 000 Diola en Côte d'Ivoire et de 43 000 au Soudan.

(2) LASNET : Les Races du Sénégal, Sénégalambie et Casamance. Paris, A. Challamel, 1900, p. 191.

(3) D<sup>r</sup> MACLAUD : Notes anthropologiques sur les Diola de la Casamance, in l'Anthropologie, XVIII, 1907, Paris, Masson.

musculature moyennement développée. Son squelette complet envoyé en France est enregistré au Muséum sous le n° 19822. Ce crâne possède au plus haut degré les caractères négroïdes.

L'indice céphalique le classe comme sous-dolichocéphale. Il est microsème par ses indices frontal et facial, mésasème par les indices céphaliques vertical et transverso-vertical et enfin mégasème par l'indice orbitaire. L'indice nasal fait de lui un leptorhinien, ce qui est plutôt rare dans la race noire ; mais les mesures du crâne rapporté par LASNET ne donnent pas un indice très élevé. MACLAUD cite encore une voûte crânienne présentant un aplatissement horizontal marqué au niveau de la suture sagittale et des condyles occipitaux projetés vers le bas. La face est caractérisée par l'allongement du nez, la faiblesse de la distance inter-orbitaire et la saillie des os propres. Les orbites ont les angles à peine atténués. Les pommettes hautes et massives se réunissent largement au maxillaire supérieur ; il existe aussi un prognatisme sous-nasal très accentué. Le bord inférieur de l'orifice nasal est complètement effacé, les gouttières nasales sont excessivement accusées. La voûte palatine semble profonde. La denture, d'une régularité parfaite, reste sans déformation ni carie ; cependant les incisives internes et les molaires sont légèrement usées. Pas de mutilation dentaire (1).

Des études ont été faites aussi sur les vivants. L'une des plus anciennes est celle du Dr A. CORRÉ (2). Malheureusement, elle ne porte que sur deux sujets et ne semble pas pallier cette insuffisance numérique par des précisions accrues dans les techniques utilisées. Plus intéressantes sont les recherches effectuées par le professeur H. V. VALLOIS (3). Son étude, certes, ne porte que sur 3 Diola, mais reprend un travail inédit de COLLIGNON sur 23 sujets de la même ethnie.

La répartition des statures donne :

— de 159,9 CHAMAESOMES	160 à 161,9 MÉSOSOMES		165 à 169,9	170 et + HYPISISOMES
3,8 %	Sous-Moyens 11,5 %	Sur-Moyens 27 %		57,7 %

L'indice céphalique fournit les données numériques suivantes, où nous notons l'absence de brachycéphalie :

HYPERDOLICHOCÉPHALES	DOLICHOCÉPHALES	MÉSOCÉPHALES
14,8 %	55,6 %	29,6 %

(1) Les « Crania ethnica » citent les cubages suivants faits selon la méthode de BROCA : pour le Floup 1,445 ; pour le Manding 1,460 ; pour le Wolof et le Sérère 1,490. Toutefois les mensurations ainsi réalisées sont encore en trop petit nombre pour être retenues.

(2) Mémoire de la Société d'Anthropologie de Paris, 2<sup>e</sup> série, n° 3, année 1886. « Les peuples du Rio Numez, côte occidentale d'Afrique ».

(3) Recherches anthropologiques sur les Peuls et divers Noirs de l'Afrique Occidentale, in Bulletin et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, 1941, p. 20 à 73.

En effet, les hyperdolichocéphales vont de 68 à 70,9, les dolichocéphales francs de 71 à 75,9, les mésocéphales de 76 à 80. Aucun indice céphalique ne dépasse 80.

L'indice frontal achève cette enquête :

MICROPSIDES	MÉSOPSIDES	MÉGALOPSIDES
3,7 %	18,6 %	77,7 %

Enfin, les dernières mesures que nous possédions sur les Diola proviennent des travaux de la Mission anthropologique de l'A. O. F., conduite par le professeur L. PALES (1). Elles portent sur 95 Diamat et sur 30 Floup, tous adultes. C'est la première tentative à la fois systématique et rigoureuse faite à propos du Diola sur le plan anthropométrique.

Si nous considérons la stature qui va de 154,3 cm à 184 pour le Diamat (moyenne de 167,98) et de 155,2 cm à 179,8 pour le Floup (moyenne de 166,71), nous obtenons :

ORIGINE	CHAMAESOMES	MÉSOSOMES		HYPISISOMES
		Sous-Moyens	Sur-Moyens	
Diamat %.....	10,5	15,8	41	32,6
Floup %.....	16,6	26,6	23,3	33,3

L'indice céphalique du Diamat et du Floup se situe du côté de la mésocéphalie franche. En effet le Diamat d'Effoc va de 70,85 à 86,11 (moyenne 76,06) et le Floup de 71,50 à 84,69 (moyenne 78,64) d'où le tableau :

ORIGINE	HYPERDOLICHOCÉPHALES — 70	DOLICHOCÉPHALES 71 à 75	MÉSOCÉPHALES 76 à 80,9	BRACHYCÉPHALES 81 et +
Diamat %..	1	30,5	63,1	5,2
Floup %....	0	16,6	63,3	20

(1) Raciologie comparative des populations de l'A. O. F., II, les Diamat d'Effoc et les Floup d'Ousouye, Direction générale de la Santé publique, Dakar, 1949.

L'indice nasal classe le Diamat et le Floup parmi les mésorhiniens, ce qui est le caractère de la majorité des groupes humains de la Casamance, le Manding mis à part. En effet, le Diamat va de 65,45 à 102,50 (moyenne 81,90) et le Floup de 70,58 à 108,53 (moyenne 81,02).

ORIGINE	LEPTORHINIENS	MÉSORHINIENS	PLATYRHINIENS	HYPERPLATYRHINIENS
Diamat % . . . . .	5,2	65,2	26,3	3,1
Floup % . . . . .	0	60	36,6	3,3

Enfin, le professeur PALES s'est intéressé à l'indice cormique, ou rapport entre la longueur du buste et la taille générale du sujet. Le Diamat va de 47,48 à 53,61 (moyenne 50,36), le Floup de 48,05 à 53,98 (moyenne 50,91). Ce qui donne le tableau suivant :

ORIGINE	BRACHYCORMES		MÉTRICORMES	MACROCORMES
	... 49	de 49 à 50,9	51 à 52	53 et +
Diamat % . . . . .	18,9	44,2	34,7	2,1
Floup % . . . . .	10	46,6	40	3,3

Mais il ne faut pas oublier que le Diamat est relativement plus grand que le Floup, car à l'ordre croissant de la stature correspond un ordre inverse de l'indice cormique. C'est ce que révèle la synthèse qui suit :

I. CORMIQUE	GHAMAESOMES	MÉSOSOMES		HYPISISOMES
		Sous-moyens	Sur-moyens	
Diamat. . . . .	51,67	50,78	50,32	49,73
Floup . . . . .	51,11	52,07	50,25	50,34

3. Il serait prématuré de vouloir tirer des conséquences définitives de ces chiffres, les mesures envisagées ne portant pas sur un lot suffisamment important ni suffisamment varié. Nous ne pouvons en déduire aucune notion valable sur l'unité ou l'homogénéité du groupe

diola, sur ses rapports — ressemblances ou différences — avec le Balant, le Sérère, le Bainunk, le Manding, ni même sur les diverses migrations de cette population (1). D'ailleurs, les quelques résultats donnés suscitent déjà plus d'une difficulté. Comment expliquer la présence de 20 % de brachycéphales chez le Floup ? Certes, la brachycéphalie n'est pas rare en Afrique occidentale, notamment chez les Manding, Haoussa, Ashanti, Sonhraï, Wolof, Sérère. HAD-DON pense que ce caractère est dû à un mélange de Nègres avec les Hamides venus de l'Éthiopie et de la vallée du Nil. LABOURET croit, au contraire, qu'il résulte d'un mélange des Noirs avec les Berbères de l'Afrique du Nord et même avec des Sémites émigrés au Maghreb. On pense en effet qu'au début de l'ère chrétienne, la Mauritanie, le Soudan septentrional et une partie du Sahara étaient occupés par des Noirs dont les principaux groupements se trouvaient localisés dans le Hodh, en contact avec les Berbères. Il est bien difficile de prendre position entre ces deux thèses. LABOURET (2) affirme, en tout cas, que le Diola s'est installé, il y a sept ou huit siècles, dans la vallée de la Gambie, venant des provinces soudanaises de Gangan, Bambouk et BéléDougou.

4. Faute de données quantitatives suffisantes, il faut nous borner à des caractères impressionnistes. Le Diola est mésosome, plutôt sur-moyen, comme déjà le signalait PINER-LAURADE, sans que, pour cela, il y ait une grande homogénéité dans la répartition des statures. Il est, de plus, brachycorme, avec une forte proportion de métriocormes, le buste étant relativement court par rapport à la longueur totale du corps. STRUCK a pu faire les mêmes remarques à propos du Diola de la Guinée portugaise. L'indice céphalique nous montre un Diola plutôt mésocéphale, bien que le Diamat tende vers la dolichocéphalie et le Floup vers la brachycéphalie. Le nez est médiocrement épaté, quelquefois saillant, voire aquilin, notamment chez le Floup. La tendance à la platyrrhinie est manifeste bien que le Diola soit avant tout mésorhinien. Le prognathisme sous-nasal est souvent accusé, comme le montre bien le crâne de Sialabé étudié par le Dr MACLAUD, mais l'orthognathisme n'est pas rare. La peau est très noire, comme celle du Wolof (entre 33 et 48 du tableau chromatique d'après le Dr CORNÉ), les yeux toujours très sombres, les lèvres sont moyennes, la lèvre supérieure peut être fine ; la lèvre inférieure, plus épaisse, est très souvent légèrement tombante, les dents sont faiblement obliques. Le système pileux est d'abondance moyenne. Les cheveux sont noirs, crépus, généralement courts (de nombreux sujets, notamment les femmes fétichistes, ont d'ailleurs le crâne rasé). La barbe est rare. En outre, le Diola constitue une race bien bâtie, fortement musclée, aussi bien chez les hommes que chez les femmes, ce qui procède autant d'une nourriture abondante que des pratiques sportives (luttés) et des travaux difficiles de la culture. La grande envergure des membres supérieurs est assez forte (175 à 190) ; de même, la circonférence sous-axillaire du thorax atteint 85 environ. Par contre, la circonférence maximum du mollet s'avère plutôt faible (moyenne de 34), surtout si on la compare à la circonférence maximum de la cuisse (entre 52 et 55) ou du biceps brachial (33 à 35 de moyenne) ; notons la moyenne de la distance des deux acromions : 35 à 37. Enfin, soulignons les chiffres se rapportant à la longueur du pied (de 26 à 30 en moyenne) ; à l'écartement maximum du pouce et de l'index (17 en moyenne) et à la longueur du pouce, dont la considération est si importante pour la psychologie somatique (6 cm). Il résulte de tout cela que, d'après une enquête personnelle réalisée

(1) Nous nous proposons de nous livrer prochainement à cette enquête si les conditions matérielles nous le permettent.

(2) Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, 1941.

au cours de nos multiples voyages en Basse-Casamance, nous trouvons la répartition suivante des types de KRETSCHMER (1) :

Type athlétique .....	46,42 %
— pycnique .....	27,33 %
— leptosome .....	26,25 %

Il aurait été plus significatif de pouvoir préciser cette classification par des données numériques et surtout de rechercher l'exacte répartition d'après le sexe, la race ou provenance, et enfin la religion. Il n'est pas improbable en effet, puisque l'allure générale du corps agit sur la structure du caractère (les pycniques, pense KRETSCHMER, sont avant tout cycloïdes tandis que les leptosomes et les sujets athlétiques fournissent plutôt les schizoïdes) qu'elle influe également sur l'option religieuse. Toute une étude devrait être tentée dans ce sens, qui unirait les efforts de l'anthropologie et de la psychologie. Elle serait du plus haut intérêt sur le plan spéculatif et permettrait certainement une action plus directe sur l'évolution de ces groupes.

## V. Un peu d'histoire.

Quelques données historiques s'imposent enfin qui vont nous aider à situer notre sujet dans le temps (2).

1. La pénétration française en territoire diola s'est opérée à l'image même du pays, de sa diversité ethnographique et géographique, c'est-à-dire avec lenteur et morcellement. C'est pourquoi nous rencontrons une succession incohérente de petits traités qui marquent les étapes principales de notre action en Basse-Casamance et sont tout autant des prétextes que des conclusions. Un grand nombre de ces traités étaient caducs. Le Diola, soit par crainte, soit par l'attrait d'un cadeau, signalait tout ce qu'on voulait lui présenter, bien décidé à n'en jamais tenir compte. Voici quelques exemples de cette multiplicité :

1828 : Traité avec les Floup. La France obtient un petit territoire près du village de M'Berin et l'île de Diogué (29 mars). Traité avec le village d'Hou (31 mars).

1836 : Cession de l'île de Carabane par le chef de village de Kagnout (22 janvier).

(1) KRETSCHMER : La structure des corps et le caractère. Paris, Hermann, 1930.

(2) On retrouvera quelques précisions historiques sur les pénétrations françaises en Basse-Casamance dans l'ouvrage de M. R. E. LEYRAT : « Le Sénégal. Étude sur la Casamance ». Extrait du Bulletin de la Société Française des Ingénieurs coloniaux, Alençon, 1936, p. 11 à 32. On pourra aussi consulter :

— G. MARY : Pièces historiques de la colonisation française en Afrique occidentale, depuis les premiers siècles jusqu'en 1910. Paris, Larose, 1937.

— Notices coloniales publiées à l'occasion de l'exposition universelle d'Anvers en 1885, t. II, Paris, Imprimerie Nationale.

— CHAPOUTHIER (Capitaine) : Trois itinéraires en Casamance, 1860, 1901, 1938. Revue des Troupes Coloniales, n° 269 et 270, 1940.

Parmi les principales revues citons :

- Histoire militaire de l'A. O. F.
- Annales sénégalaises de 1854 à 1885.
- Archives du Cercle militaire de Bignona.
- Almanach du Marsouin.

- 1837 : Achat de la pointe de Diembereng (1<sup>er</sup> avril).  
 1839 : Cession de l'île de Diogué (17 décembre).  
 1851 : Suzeraineté acquise sur les villages de Kagnout et Samatite (5 mars).  
 1860 : Suzeraineté reconnue sur le village de M'Lomp (6 avril).  
     Suzeraineté reconnue sur le village de Cadjinol (19 mai).  
     Traité avec les Bliss (15 juin).  
 1860 : Traité avec les Karone et les Koulay (17 juin).  
     Traité avec les Diola Bandjiat (22 juillet).  
     Traité avec les Djougout Elana (7 octobre).  
     Traité avec les Djougout Tendouk (10 octobre).  
 1861 : Traité avec les Bassada (Songrougrou), les Bona et les Mambina (13 janvier).  
 1865 : Traité avec les Bagnounk (18 mars).  
     Traité avec les Diola-Fogny (20 mars, 16 août, 17 avril, 19 avril, 21 avril).  
     Traité avec Diembereng (30 octobre).  
     Traité avec les Diamat (2 décembre).  
     Traité avec le Fogny (2 décembre).  
 1886 : Convention avec le Portugal : cession du territoire de Ziguinchor (12 mai).  
 1889 : Convention avec l'Angleterre déterminant les possessions des deux nations (10 août).  
 1893 : Traité avec Fodé Kaba, envahisseur manding et chef du Kian qui, moyennant une  
     somme de 5 000 francs par an, abandonne le Fogny (7 mai).  
 1894 : Création des postes de Diébaly (Kombo) et de Bignona (Fogny) le 19 février.

2. Les conventions avec l'Angleterre et le Portugal rendaient pratiquement inutiles les tractations avec l'indigène. Dès lors, les événements historiques se réduisent uniquement à des travaux de « pacification ». Les plus spectaculaires de ces expéditions militaires sont les trois bombardements de Séleky (décembre 1886 ; février 1887 ; mai 1901) ; les colonnes d'infanterie dirigées sur Diembereng (1865, colonel LAPRADE), sur Oussouye (1903, capitaine THIERRY-MAUPRAS), sur Karthiak (1906, lieutenant JAVELLIER), sur les Diamat (mai 1909, lieutenant DUVAL). Il s'agissait, soit de réprimer les attaques indigènes contre les postes français, soit d'exiger le paiement de l'impôt, soit d'apaiser les conflits souvent fréquents entre villages.

L'autorité française devait rencontrer dans cette tâche de grandes difficultés. — **D'ordre géographique** en premier lieu. La Basse-Casamance étant un long couloir entre deux colonies étrangères, le trafic d'armes est possible avec impunité. De plus, les forêts, les mangroves, la multitude des marigots rendent la pénétration très pénible, notamment en période d'hivernage. — **D'ordre ethnographique** ensuite. Les Diola sont des hommes forts, courageux, indépendants mais orgueilleux et rancuniers, capables, si on les excite, des haines les plus tenaces, des colères les plus violentes et agissant le plus souvent avec ruse. Ils vivaient, à cette époque, dans l'anarchie, et les villages se faisaient la guerre pour les prétextes les plus futiles. — **D'ordre administratif** enfin. Pendant très longtemps, en effet, la France n'avait, en Basse-Casamance, élaboré aucune technique d'action bien précise. Le gouvernement de Saint-Louis, soit faute de moyens suffisants, soit par incompréhension, semblait se désintéresser de ce nouveau territoire. En outre, les interventions militaires au jour le jour, sans coordination aucune, qui le plus souvent allaient venger un affront un mois après que celui-ci avait été subi, restaient maladroitement et inopérantes. Surtout, elles ne résolvaient pas le problème : rien n'est plus significatif à cet égard que le récit de ce que l'on a pompeusement appelé la « révolte des

Floup » (1942). Une grande reine fétichiste — celle de Kabrousse — avait, par suite d'une coïncidence inespérée, acquis un prestige remarquable : la veille d'une tornade que rien ne laissait présumer, elle avait fait un grand sacrifice pour implorer l'eau du ciel. Elle profita alors de son pouvoir nouveau sur les foules pour exciter les esprits contre l'autorité française. Or, en pleine occupation allemande, les importations de riz d'Indochine étant rendues impossibles et les relations commerciales avec la Métropole réduites à peu de chose, le Sénégal s'efforçait de découvrir des possibilités de ravitaillement. L'intendant de Dakar, ayant appris par l'administrateur de Ziguinchor que les Diola avaient des réserves de riz pour sept ans, exigea un déblocage immédiat de ces réserves. Mais il ignorait que tous les greniers étaient loin d'être pleins, que le riz avait, pour les Diola, une valeur sacrée (pour rien au monde ils ne voulaient le négocier), que les quantités demandées étaient excessives et que le temps imparti pour la livraison était ridiculement court (le décortilage du riz est une besogne longue et difficile). Aussi, un vent de révolte avait-il soufflé de Karouate à Kabrousse, excité par la reine fétichiste. Il aurait fallu agir avec tact et compréhension. L'autorité militaire décida de prendre la chose en main et de passer à la menace. Un soldat français fut tué sur la route. Aussitôt, en guise de représailles, tout le village d'Ellec fut détruit ; on interdit aux indigènes de le rebâtir sur les lieux traditionnels de leurs fétiches et la reine de Kabrousse fut recherchée. Par forfanterie, les soldats, à l'approche de Soukoudiak, tirèrent des coups de fusil en l'air. Les indigènes apeurés s'enfuirent en Guinée portugaise et n'en reviendront, timidement d'ailleurs, que dix ans plus tard. Trois mots résument la révolte des Floup : ambition d'une prêtresse indigène servie par les circonstances, maladresse incompréhensible de l'administration supérieure, attitude franchement ridicule et inqualifiable de l'autorité militaire.

## VI. Le problème.

1. Tel est le pays, telle est la population. On a beaucoup écrit sur les Nègres d'Afrique, depuis le récit des voyageurs jusqu'aux traités des ethnologues modernes. Du souci folklorique — objet de récits littéraires — on est passé à l'analyse philosophique. Tantôt cette dernière a vu dans le Noir un primitif (école de LEVY-BRUHL), tantôt un être capable de réflexions métaphysiques profondes, voire de mathématiques transcendantes (école moderne de GRIAULE). N'est-on pas allé trop loin dans ce dernier souci de réhabilitation ? Il n'est pas question de mettre en doute les capacités intellectuelles de l'Africain, qui sont très grandes à condition de pouvoir s'épanouir dans un milieu convenable. Mais, par principe, il faut se méfier, dans les sciences humaines, des solutions systématiques. D'ailleurs, une civilisation ne s'exprime pas par quelques élites qui, éventuellement, peuvent se situer très haut dans la hiérarchie humaine, mais par l'état général de la population considérée. C'est précisément ce que nous avons tenté en réalisant une analyse fonctionnelle<sup>(1)</sup> des diverses attitudes individuelles ou collectives. Afin de préciser la personnalité ethnique du Diola et son « aire de culture », nous avons combiné la monographie en profondeur qui progresse des aspects les plus concrets du comportement aux couches les plus intimes — celles qui font intervenir les valeurs — et la généralisation philosophique. En effet, l'ethnologie de détail qui s'astreint à l'analyse du « microcosme d'un

(1) Sur les problèmes théoriques posés par l'analyse fonctionnelle : voir R. KING MERTON : *Éléments de méthode sociologique*, Plon, 1953, p. 68, 94, 115, 123.

fragment de tissu social», selon l'expression de BALANDIER, risquait, livrée à elle-même, de ne fournir que des vues parcellaires et cumulatives si nous n'avions pris soin de l'envisager sous l'aspect d'un thème général : la *conduite utilitaire*.

2. Pourquoi le choix de la population diola (1) ? En premier lieu, parce qu'il s'agit d'un groupement ethnique fort intéressant par sa mentalité et ses coutumes, dernier bastion du fétichisme au Sénégal, sur lequel rien n'a été écrit et, en tout cas, aucun travail d'ensemble. En second lieu, parce que la Basse-Casamance offre un terrain privilégié pour le sociologue puisque, avec une netteté inégalée au Sénégal, trois religions s'affrontent, parfois dans une lutte pacifique, le plus souvent avec une hostilité marquée : le fétichisme traditionnel (2), le catholicisme et l'islam. Enfin, parce que l'ethnie diola est de nos jours en période de crise. Les attitudes ancestrales sont en voie de disparition ; il importe donc de les récolter afin de pouvoir leur épargner un oubli définitif. Mais encore, les structures (3) nouvelles ne sont pas vraiment insallées et cette période de transition crée un véritable malaise suivi de troubles politiques, économiques ou familiaux. Sur ce plan, il y a plus d'une observation intéressante à faire pour l'ethnologie dynamique.

3. On dit souvent que le Noir répugne à se livrer. Cela est exact. Il y a, chez le Diola notamment, un sentiment de pudeur et de méfiance contre lequel il faut lutter. Mais avec le temps et la patience d'une part, un effort sincère de compréhension, voire d'amour de l'autre, on parvient à forcer la sympathie de l'indigène. C'est alors seulement que nous rencontrons l'homme avec ses défauts et ses qualités, ses actes de grandeur et ses inconcevables faiblesses. Au-delà des différences, c'est encore l'éternel humain que nous retrouverons. Telle sera notre conclusion.

## VII. Éléments de notation phonétique.

Nous utilisons dans la présente étude, pour exprimer les termes vernaculaires, la phonétique suivante :

<i>a, o, u, i</i>	a bref (animal) ; o bref (amortir), etc...
<i>ā, ō, ū, ī</i>	a long (pâte) ; o long (auteur, hôte), etc...
<i>ā</i>	entre a et e (en anglais : face, pale)
<i>ã</i>	an (angélus), et en (enzyme)
<i>č</i>	tch (tchèque)
<i>dy</i>	mouillé (diable)

(1) Nous tenons ici à remercier le professeur J. DRESCH, géographe, à qui nous devons l'idée de cette étude.

(2) Faute d'un terme meilleur et malgré les équivoques dangereuses qu'il suscite, nous utiliserons le mot fétichisme. Nous nous expliquerons plus tard sur cet emploi : voir 2<sup>e</sup> partie, 4<sup>e</sup> section.

(3) Nous rappelons l'excellente définition de la structure donnée par R. MUCCHIELLI : « La structure est la synthèse entre l'élément et la loi, c'est l'unité fonctionnelle d'un certain ensemble d'éléments qui n'ont aucune réalité, aucune valeur, aucune fonction absolue ; ils n'ont de fonction, en réalité, qu'en relation avec les autres éléments ; et cet ensemble a une loi immanente, une loi qui n'est pas au-dessus de lui comme une cause transcendante agissant sur les éléments à l'occasion des antécédents, mais qui est la causalité propre de cet ensemble » (La Notion de Structure en Psychologie. Centre International de Synthèse, XX<sup>e</sup> semaine. Notion de Structure et Structure de la connaissance. Albin Michel, 1957, p. 345). C'est en ce sens que nous parlerons de la structure.

<i>e</i>	é (époux)
<i>ē</i>	è, ê, ei, ai (pêcheur, raie, reître)
<i>ē</i>	in, ain (malin, train)
<i>g</i>	toujours dur (gare)
<i>h</i>	toujours aspiré (hâve, haben)
<i>ĵ</i>	dj (Djibouti)
<i>ñ</i>	gn (campagnard)
<i>ñ</i>	terminaison ng (en anglais : sing)
<i>ng</i>	guttural (comme en anglais)
<i>ō</i>	on (violon)
<i>ö</i>	eu (queue)
<i>oe</i>	entre le son oe (cœur) et le son eu (queue)
<i>s</i>	toujours dur (sage)
<i>š</i>	ch (chou)
<i>t</i>	toujours dur (tête et non action)
<i>ty</i>	mouillé (tiare)
<i>ť</i>	ts (tsar)
<i>u</i>	ou (douve)
<i>ü</i>	u français (Ursule)
<i>w</i>	comme dans tramway ou dans ouate
<i>y</i>	comme dans yeux
<i>z</i>	comme dans rose
<i>ž</i>	j comme dans jour.

N. B. — 1° Nous n'écrivons que ce qui est prononcé ; aussi faut-il lire tout ce qui est écrit. Par exemple *emil* se lit « émite », tandis que *mitoe* se prononce « miteu ».

2° Les mi-occlusives labiales v et f sont plus souvent bi-labiales que denti-labiales ; les sons r et l s'articulent toujours avec la pointe de la langue.

3° L'accent est en général sur la pénultième, comme cela est fréquent dans les langues bantoues. Pour la plupart des noms simples, la pénultième se confond avec le radical.

4° Nous rappelons que, dans certaines régions (subdivision d'Oussouye par exemple), le p devient f, le f devient h, le r devient l, le d et le r étant souvent interchangeables.

5° Chez le Bayot, le j rappelle la « jota » espagnole et le « ch » équivaut au ch allemand.

6° Pour éviter toute confusion, nous conservons dans les citations l'orthographe de l'auteur, même si elle ne correspond pas aux règles de la phonétique. Il en est de même pour les termes géographiques.

7° Il peut se faire qu'un même terme soit écrit de plusieurs façons (*efendel*, *effendel*, *effendel*...). Il s'agit de variantes phonétiques propres à différents villages.

PREMIÈRE PARTIE

LES ATTITUDES NON QUALIFIÉES

Il existe plusieurs méthodes pour saisir la personnalité ethnique (1) d'une population, primitive ou évoluée ; l'un des procédés les plus efficaces se situe au niveau du comportement causal positif. Le milieu, sous son double aspect physique (matière, paysage) et social (l'autre indifférencié, le semblable, le prochain), se trouve étroitement associé à la culture (2) et permet de la définir. Aussi, l'ethnologie doit être tout d'abord concrète et utiliser, tout comme la psychologie clinique, une technique qui se caractérise, non par l'emploi exclusif, mais « par la prédominance et la prévalence d'une observation inspirée par le principe de l'unité de l'organisme et orientée vers la totalité des réactions d'un être humain complet aux prises avec une situation » (3).

C'est ainsi que nous avons été amené à considérer trois chefs d'étude : le domaine technologique, le plan psychologique et le milieu social.

(1) Consulter L.-V. THOMAS : « Étude technique de la personnalité diola ».

(2) « Les cultures ne sont rien de plus, en dernière analyse, que les réactions répétées et organisées de membres d'une société », — R. LINTON : *Cultural Background of Personality*. Kegan Paul, 1947, p. 4.

(3) D. LAGACHE : Psychologie clinique et méthode clinique, *in* *Evolution psychiatrique*, avril-juin 1942, p. 2. Notre point de vue se rapproche encore de l'attitude précisée par KLUCKHOLN (Navaho Witchcraft. Harvard University, 1944, n° 2, 47 a) : « Un détail déterminé d'une culture est fonctionnel dans la mesure où il définit un mode d'adaptation du point de vue de la société et d'ajustement du point de vue de l'individu ».

## PREMIÈRE SECTION

# L'ACTIVITÉ TECHNIQUE

## INTRODUCTION

On sait, depuis les travaux de BERGSON, l'étroite parenté qui unit l'homo sapiens et l'homo faber (1). La première démarche de l'être humain — et aussi la plus urgente — reste bien l'entreprise d'utilisation et de domination de la nature pour la satisfaction des besoins essentiels par le truchement de l'instrument convenablement choisi (machine muscle) ou conçu (machine outil). Une telle attitude implique, à la fois pour des fins d'équilibre social et d'amélioration du rendement, l'organisation de la technique en métier (2).

### I. Le problème général de la technologie.

a) Si la tâche essentielle de l'ethnologie consiste avant tout dans l'acte qui rend l'homme intelligible, on ne peut nier que l'aspect le plus concret, le plus dépouillé de tout artifice, celui qui objective le mieux mentalités ou attitudes reste bien le comportement technique, lequel permet d'inventorier les moyens par lesquels l'homme s'ajuste à l'environnement matériel et se situe par rapport à ses semblables. Telle est la notion préalable que MARX a lumineusement mise en relief et que la sociologie moderne semble avoir tant de mal à retrouver. Et pourtant « comment connaître un peuple si on ignore sa vie quotidienne — où se reflète en partie le paysage naturel qui en est le cadre — ses travaux, ses habitudes et ses loisirs, ses outils et sa façon de s'en servir ? » (3).

b) En réalité, l'aspect écologique de la technologie nous amène à considérer l'action récurrente par laquelle l'être humain utilise les éléments matériels à la fois pour transformer le

(1) Voir notamment *L'Évolution Créatrice*, Alcan, 1939 p. 151 : « L'Intelligence envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle est la faculté de fabriquer des objets artificiels en particulier des outils ».

(2) Il est difficile, dans l'état actuel de notre enquête, de savoir ce qui procède de la race en tant que facteur biologique, du milieu géographique, à la fois paysage et climat, et des structures sociales, sur le double plan des représentations collectives (milieu intérieur, densité dynamique...) et de la morphologie (structure, environnement), dans l'explication de la culture diola. Il est à peu près certain que tous ces facteurs jouent un rôle appréciable ; mais nous ne pouvons dire dans quelle mesure ils interviennent et quel est le principe de leur hiérarchie sur le plan de l'efficacité.

(3) *Ethnologie de l'Union Française* par André LEROI-GOURHAN et JEAN POIRIER. P. U. F., t. II, p. 912, Paris, 1952.

paysage immédiat, donnée empirique brute, sans toutefois cesser d'affirmer son caractère d'être en situation. De telle sorte que l'homme se fait en faisant le monde par l'outil, tout en affirmant simultanément sa dépendance et sa liberté. Sur ce point, l'écologie devient la science des organismes en action et s'achève dans une sociologie bionomique.

Une telle démarche, dont la portée métaphysique est indéniable puisqu'elle pose le problème de la destinée, suppose une investigation plus humble et pourtant indispensable, en quoi consiste la technologie proprement dite, science des arts — au sens large du terme — et des métiers. C'est pourquoi nous ferons une nomenclature aussi complète que possible des principaux instruments employés par le Diola dans ses multiples activités, en tenant compte à la fois de la matière utilisée, des procédés de construction et des manières de s'en servir, sans négliger les conditions de lieu, d'âge, de sexe, même de religion, et les problèmes, souvent insolubles, des origines et des emprunts. Nous obtiendrons ainsi une sorte d'alphabet physique qui, convenablement enregistré, permettra « la reconstitution exacte de la vie matérielle » (1).

c) L'ethnologie technologique — qui est une branche de la sociologie analytique puisqu'elle remonte du conditionné au conditionnant — pose un difficile problème de méthode, à la fois d'interprétation et de classification.

1° On peut être frappé, de prime abord, par le caractère relativement simpliste des techniques indigènes, lorsque nous les jugeons à travers le praxis européen. Mais une étude plus approfondie et un dépouillement sincère de tous nos préjugés technicistes nous prouvent le contraire. Ainsi, nous verrons, à propos de l'agriculture, comme le *kadyëndô* ou bêche locale, si habilement profilée selon la nature des terrains (argileux, argilo-sableux, tannes) ou le but des travaux (labour, creusage, défrichage) s'avère d'un maniement complexe où entrent beaucoup de force et d'adresse. La plupart du temps, les outils diola témoignent d'un sens remarquable de l'observation concrète, de l'adaptation au milieu et du rendement utilitaire.

2° Le second problème semble plus délicat.

Tout d'abord, comment délimiter le champ des techniques ? Si nous définissions ces dernières comme « des actes traditionnels groupés en vue d'un effet mécanique, physique ou chimique, actes connus comme tels » (2), nous devons nécessairement inclure les rites religieux, les pratiques artistiques ou même le maniement du corps (repos et mouvements ; accouchement et allaitement ; jeux et sports ; etc...). A ce titre, tout geste est technique et s'appuie sur un élément matériel. Mais la technologie peut avoir un sens plus restreint : elle s'adresse alors uniquement à l'action directe sur la matière qu'elle utilise ou modifie pour des fins utilitaires du type positif — bien que la contamination du religieux puisse souvent s'y manifester, mais toujours à titre d'adjuvant ou de complément — et à condition de l'apercevoir sous l'angle objectif. Il ne s'agit, bien entendu, que d'une méthode de travail qui ne préjuge pas du caractère « total » de l'activité humaine.

En second lieu, comment aborder les techniques africaines ? Plusieurs possibilités s'offrent à l'enquêteur. Faut-il privilégier l'instrument (au sens large) en distinguant l'*outil* comme le ciseau ; l'*instrument* (au sens abstrait) comme la flèche, ou la *machine* comme l'arc ? Mais nous risquons alors de n'apercevoir que les techniques mécaniques et de prendre la partie pour le tout ; d'ailleurs, les logiciens nous apprennent qu'une classification ne saurait laisser de résidus. On peut également insister sur la matière utilisée en reprenant notamment la divi-

(1) Ethnologie de l'Union Française par André LEROI-GOURHAN et Jean POIRIER. P. U. F., t. II, p. 913, Paris, 1952.

(2) M. MAUSS : Manuel d'ethnographie. Payot, Paris, 1947, p. 23.

sion en éléments organique et inorganique. Mais, outre qu'une telle distinction n'apparaît pas dans la pensée indigène, ou du moins avec cette netteté (1), elle a le tort d'oublier qu'une même technique peut utiliser plusieurs matériaux (c'est le cas de l'habitat, des travaux de la forge, etc...). En outre, elle ne discerne pas suffisamment l'aspect utilisateur et l'aspect transformateur des techniques. C'est pourquoi nous abandonnons ce point de vue technographique pour une classification fonctionnelle du type technologique et sociologique, à condition que cette dernière intègre, à titre de sous-classes, les éléments de la première, afin de ne rien perdre de la richesse du réel.

L'aspect gestuel de la technique nous semble en effet capital; l'élément matériel, objet du choix et promoteur de l'action, n'a de sens que s'il entre à titre de sollicitation permanente, c'est-à-dire de représentation au niveau de la conscience de groupe. D'ailleurs, ce qui importe, c'est moins la matière — qui limite autant les possibilités techniques qu'elle les favorise — que la finalité poursuivie par l'acteur. Enfin, plus qu'à une simple technologie structurale à laquelle nous conduirait la seule considération de la matière, l'aspect gestuel et fonctionnel mène plus directement à une psycho-sociologie dynamique, qui occupera le reste de notre étude positive. Tous ces faits expliquent pourquoi nous nous sommes référé à la haute autorité de MAUSS (1947, p. 25) en reprenant avec lui une classification en trois temps :

Techniques générales à usages généraux.

Techniques spéciales à usages généraux ou industries générales à usages spéciaux.

Industries spécialisées à usages spéciaux.

## II. Les métiers.

### 1. La notion de métier.

a) Il n'existe pas, à proprement parler, de personnes inactives chez les Diola. Si l'on excepte les jeunes enfants, les vieillards devenus impotents et les infirmes absolument incapables de rendre quelque service à la société, tous les Diola connaissent une activité qui n'est ralentie que par la maladie (*kasumut*), le jour de repos fétichiste (*huyey* : jour du roi), ou lors des grandes fêtes et cérémonies religieuses (*nyukul* ou funérailles; *bukut* ou circoncision, *nyukul-emit* ou procession, etc...).

Le métier (*burok* pour le Fogny, *arōkā* pour le Floup) au sens de profession ne connaît pas l'organisation technico-économique des sociétés évoluées; aussi la division du travail — technique ou sociale — n'est-elle pas poussée très avant et en tout cas n'offre rien de systématique. Pour reprendre le langage de DURKHEIM, l'indigène est à mi-chemin entre la solidarité mécanique basée sur la ressemblance, correspondant à un droit statutaire et répressif, et la solidarité organique reposant sur les différences individuelles et donnant lieu à un droit contractuel et restitutif. Il semble que cet état intermédiaire caractérise spécifiquement la société de Basse-Casamance depuis longtemps, sans que s'annonce un mouvement qui mène à l'un ou à l'autre des extrêmes.

(1) « La raison nègre n'appauvrit pas les choses, elle ne les moule pas en des schémas rigides, en éliminant les sucs et les sèves; elle se coule dans les artères des choses, elle en épouse tous les contours pour se loger au cœur du vivant réel. La raison blanche est analytique, par utilisation, la raison nègre intuitive par participation ». — L. S. SENGHOR : « L'Esthétique Nègre-Africaine », *Diogenes*, n° 16, oct. 1956, p. 43-44.

b) Un fait est avéré : il n'existe pas de personne — sauf peut-être, et dans une mesure très limitée, le forgeron — qui ne pratique qu'un seul métier : il est fréquent que le Diola soit à la fois cultivateur, pêcheur, chasseur et maçon. Les forgerons constituent une pseudo caste réservée à une famille bien définie (*Dy:dyu* qui signifie encore *ata k̄lap*, le maître de la forge). Tout homme, en principe, peut faire personnellement s'il le désire un *kalafum* (une forge) à condition d'offrir un sacrifice au *boek̄n* (létiche) spécialisé à cet effet (*kahān̄, kafān̄*) et dans des conditions bien précisées par les membres de la caste. Mais cela risque « de fatiguer » ses enfants, dit la coutume, car ces derniers « devront continuer la forge » et s'ils refusaient de le faire « le feu détruirait leur maison et leur famille ». Donc, comme dans presque toutes les régions de l'A. O. F., le travail du fer est réservé à une famille privilégiée qui est toujours l'objet d'un certain respect de la part de la population (1).

c) Il existe, toutefois, un métier que le Diola ne pratique jamais, c'est celui de menuisier, ou plus exactement — car il y a des menuisiers diola (*āidyā* ou encore *asarpātye*, déformation de charpentier) — celui de constructeur de pirogues, activité qui revient généralement à un *Laobé* étranger en raison d'une survivance occulte. Certes, n'importe quel Diola peut être bûcheron (*ābeta*) et charpentier ; mais la confection de certains tam-tams est toujours réservée à quelques initiés (notamment le tam-tam qui annonce les luttes, les décès, les circoncisions) ; elle s'effectue dans le plus grand secret, après de multiples rites ou observances magiques. — D'autres métiers, pour n'être pas sacralisés, restent cependant assez rares en Basse-Casamance. Bien que le cotonnier pousse ici spontanément, peu nombreuses sont les femmes qui ramassent le coton pour le filer. Il existe bien des tisseurs dans la région de Séleky et dans les zones mandinguisées notamment, mais ils donnent leur préférence aux fils d'importation, et leurs procédés ne sont pas codifiés. Un bon ouvrier peut tisser dans une journée 5 coudées (une coudée valant environ 50 cm ; il faut, en outre, 20 m de bandes pour faire un pagne). — Les techniques de la teinture n'existent ici qu'à l'état sporadique et les teinturiers ne pratiquent pas le procédé *talick* fréquent au Sénégal pour réaliser des tissus en deux teintes présentant des effets artistiques.

d) L'apprentissage du métier se réduit à l'empirisme individuel. Il s'agit pour la jeune fille de regarder sa mère laver le linge et préparer l'*efem* (pain indigène). De même, le jeune garçon qui, en jouant, apprend de bonne heure à pêcher, à chasser, à cultiver, se perfectionnera plus tard au contact de son père ou de ses frères aînés. Et c'est son habileté reconnue par tous qui, en dehors du travail des champs, fera de lui un « spécialiste » pour confectionner un *kōtin̄* (guitare diola) ou élaborer la charpente qui soutiendra le toit de la case. Donc, rien qui ressemble ici à une orientation professionnelle. C'est uniquement le besoin, la tradition, l'habileté qui président à l'exercice d'un métier.

e) On peut, pour envisager la pluralité des occupations, suivre un principe commode de division : tout d'abord l'opposition entre les professions sacrées et les fonctions profanes ; puis, à l'intérieur de ces dernières, la spécialisation par village, par hérédité, par sexe, en laissant une place particulière aux occupations d'occasion et aux rythmes sociaux de l'activité technique. Nous nous bornerons, pour l'instant, à un travail de nomenclature puisque nous étudierons plus tard chaque technique en particulier.

(1) Il n'y a pas de xénocratie des forgerons — qui, bien que constitués en confréries et associations, « demeurent avant tout les serviteurs de la communauté » — ainsi qu'on l'a affirmé à propos de l'Afrique noire en général (Ethnologie de l'Union Française par A. LEROI-GOURHAN et J. POIRIER, t. I, p. 425).

## 2. Les fonctions religieuses.

On peut considérer comme métier la fonction religieuse puisqu'il y a à la fois spécification du geste, initiation et profit : le prêtre vit de l'autel comme le travailleur de son activité.

La fonction royale, jadis politique, juridique et religieuse, mais qui, de nos jours, reste seulement liée à la pratique du fétichisme, peut appartenir aux deux sexes bien qu'il y ait davantage de rois (*oeyi*) que de reines (*oeyi anāre*). Elle ne dépend pas du désir de chacun ; c'est souvent une corvée à cause des multiples interdits qu'elle soulève et à laquelle chaque élu voudrait bien échapper. Le métier de roi (en tant que fonction) est le refus de tout métier (en tant qu'activité profane), puisque le roi est condamné à une totale inactivité. Seul l'*oeyi* de Kalobon, près d'Oussouye, cultive les rizières, mais il est plus un grand féticheur qu'un roi proprement dit. Toutefois, c'est une fonction relativement lucrative car les profits réalisés lors des divers sacrifices sont parfois très importants et la fortune du roi est souvent accrue par les fonctions qu'il se permet de faire dans le cheptel de ses subordonnés, à des fins religieuses, bien sûr. Il existe donc des rois très riches, comme celui d'Enampore près de Séleky, et des rois plus pauvres, comme celui d'Oussouye, selon le prestige du sceptre et la fidélité des subordonnés. L'*oeyi* est donc avant tout un prince de l'Église fétichiste qui assure à la fois la continuité du dogme et la permanence du rite. C'est lui qui administre les principaux sacrements. Il est souvent assisté d'un secrétaire (*anābemu* ; *āhufor*) qui n'est rien d'autre qu'un grand féticheur dont le rôle occulte est tout autant de le conseiller que de le surveiller. L'*āhufor* est donc le chef du protocole et le représentant du conseil des féticheurs. ✕

A côté de la fonction royale, il faut situer les chefs des fétiches. Ils sont à la fois prêtres (*aloembā*) et sacrificateurs (*awāšena*). Les uns peuvent, dans un domaine précis, avoir une puissance égale ou supérieure à celle du roi. C'est le cas par exemple du grand féticheur de la circoncision (*ata bukuf*). Tandis que le roi ne doit se livrer à aucune activité physique, le féticheur exerce généralement une profession : il est cultivateur, pêcheur, chasseur selon les besoins du moment.

Nous venons de citer le roi, qui a une fonction uniquement liturgique, et le féticheur, qui cumule la fonction de prêtre et celle de cultivateur. Mais, immédiatement en dessous, il faut situer les professions qui impliquent, bien qu'étant profanes, des constantes religieuses ou magiques. Elles se reconnaissent à ce qu'elles sont subordonnées à un fétiche particulier. Nous voulons parler par exemple du forgeron et, à un degré moindre — car ce n'est pas un métier mais une occupation accidentelle qui, bien que liée à des pratiques occultes, ne dépend pas cependant d'un *boekīn* souverain — le fait de creuser un *tam-tam* (*atefa kabōmbōlōn*).

## 3. Les métiers profanes.

Ils peuvent être pratiqués par n'importe qui. Tout homme est susceptible d'élever des bœufs (*ata sibe*), de tuer ces derniers lors de l'enterrement et de la circoncision (*amuka*), de construire sa case quand il va se marier (*atefa eluf*), de pêcher à la ligne (*abuta*), au filet (*āmbola*) ou à la nasse (*afāngha*), d'être chasseur (*afumbena*), enfin de tresser un filet ou une natte (*ahetya*) ; tout Diola, dans sa jeunesse, a été d'abord berger (*amata*, *ahofena*) et plus tard lutteur (*atadya*, *akudya*), éventuellement musicien (*akita*, *akidyena*) s'il avait les dispositions voulues. Et toute sa vie, il pourra être un danseur (*agōnā*), notamment lors des fêtes, un chanteur (*akidyenā*) durant les enterrements, un porteur (*ateba*) ou un terrassier (*a(w)oka*)

pour creuser les tombes. Cependant, le métier par excellence est celui de cultivateur (*awāna*). Il comporte différents types d'activité. Tandis que l'homme cultive, c'est-à-dire est à la fois laboureur (*awāna*), débrousseur (*atengenā* : celui qui nettoie ou *aliba* qui signifie débroussaillieur), la femme est le semeur (*afuka*), le repiqueur et le récolteur (*adyatyā, alinkētā*). La cueillette des fruits est un travail mixte, sans spécialisation précise ; mais la récolte du *bunūk*, ou vin de palme (*awāha*), est toujours le fait de l'homme. La pêche est également un travail qui incombe aux deux sexes ; la seule spécialisation qui intervienne est celle qui provient des instruments utilisés. Quant à la chasse, elle est uniquement réservée à l'homme.

Le Diola peut pratiquer d'autres métiers qui s'ajoutent à celui de cultivateur sans jamais s'y substituer, comme celui du potier (*atafa*), parfois pratiqué par les hommes, souvent par les femmes, et celui de commerçant (*anoma, ayōngā*), activité qui se réduit la plupart du temps à quelques échanges entre indigènes : riz contre arachide, sel contre vin de palme, poisson contre monnaie, etc... Il s'agit plus d'une circulation des biens que d'une activité systématique à fin bénéficiaire. Le travail du tisserand (*ahetya*) et celui du forgeron (*ahānya, alafā*) peuvent par contre constituer plus explicitement un métier, nous l'avons déjà signalé ; il en est de même pour le travail du tailleur (*ahika*), mais ce dernier n'est pas spécifiquement diola. Quant à la profession de défenseur (*akola*), ou d'avocat (*afenkena*), elle est manifestement d'importation car elle est totalement ignorée de la coutume.

Enfin citons, pour terminer, deux activités qui, pour être plus spécifiquement féminines, n'en sont pas moins exercées par les hommes selon les besoins de la cause : la cuisine (*alaka, asila*), la lessive et le ménage (*bugoror*).

#### 4. Les métiers ingrats.

Le Diola respecte beaucoup trop le travail pour mépriser une activité quelconque ; seule, la mendicité est déshonorante et, chez lui, le mendiant (*ahlawā, kasilah, ahofā*) se situe immédiatement au-dessus du criminel. Toutefois, il existe certaines fonctions sociales qui dégradent. Tout d'abord le métier de sorcier, à la fois honni et craint, mais cependant inévitable. Le plus redouté de tous est l'*asay* ; il peut se transformer en bête et manger les âmes (*nayayāl*). Autrefois, les actes de sorcellerie faisaient l'objet d'ordalies cruelles (*tali*) et amenaient toujours la mort du présumé coupable. Ensuite, celui de commerçant, notamment le marchand ambulant (*ayasa*). Le Diola ne rejette pas le commerce ; il sait bien que l'échange est nécessaire mais il méprise celui qui ne gagne sa vie qu'en commerçant. Le fait est que dans les régions fétichistes, il n'y a pas de Diola qui tiennent boutique (1).

Enfin, il est curieux de voir comment le Diola réagit à certaines professions européennes. Le métier de boueux ou de vidangeur (2) lui répugne absolument ; ce ne peut être à ses yeux qu'une activité d'esclave et, en Basse-Casamance, chaque sujet est tenu de se débarrasser de ses propres ordures. De plus, le Diola est franchement hostile à la profession de douanier qu'il situe volontiers au niveau du vol. Enfin, comme tout paysan, il éprouve une certaine admiration pour les fonctionnaires, travailleurs bien habillés ; mais il s'interroge souvent sur l'utilité d'une telle profession qu'il ne sépare pas toujours très bien du parasitisme social.

(1) Les seuls commerçants sont ou des Diola catholiques et musulmans ou des Maures, des Wolof, des Sarakollé ou des Syriens et Libanais.

(2) Il s'agit, cela va de soi, des indigènes itinérants qui sont employés une partie de l'année à l'escabe de Ziguinchor.

### 5. *Réflexions sur le métier diola.*

L'étude du métier nous met en présence de ce que nous pourrions appeler le syncrétisme de la société casamançaise, bien caractéristique des populations autotrophes. Le Diola, en effet, ne connaît pas la profession organisée avec statuts définis, sauf peut-être — et avec de nombreuses réserves — pour l'activité de la forge. Le travail, pour lui, est l'exercice d'une technique nécessaire pour assurer l'existence et l'expression concrète d'une qualité humaine par excellence, le courage. On peut dire que ce paysan applique à la lettre le principe de Saint Paul : celui qui ne travaille pas n'a pas le droit de manger. Nécessité sociale et nécessité morale, le travail vaut par son efficacité et celle-ci est garantie par la coutume. C'est pourquoi, à ce niveau, activité, métier, profession se confondent. Ou plutôt ils se résolvent tous dans la notion de travail.

L'urgence du travail est donc le besoin et ses modalités viennent à la fois des exigences de l'homme et des possibilités de la nature. La profession est ainsi l'adaptation de l'homme à la nature, en même temps que la soumission de la nature aux desseins de l'homme. D'où les techniques qu'elle suscite, nées du bon sens populaire et de l'empirisme réfléchi : technique du corps tout d'abord dans la sûreté du geste, le sens de l'équilibre, la maniabilité ; mais aussi technique-outil, conception d'un piège, réalisation d'un *kādyēndō* (bêche diola), confection d'un panier ou d'une nasse. Activité et technique étant ainsi rapprochées, le Diola distingue mal l'activité-jeu de l'activité-travail. Le travail est presque un jeu pour les sociétés de culture et souvent, dans les rizières, l'un des cultivateurs est délégué pour jouer du tam-tam afin de stimuler ceux qui labourent. Mais inversement, aller danser au *nyukul* (funérailles) d'un ami ou d'un parent est une tâche aussi sérieuse que celle de débrousser un lougan ou de repiquer le riz : un village vaut tout autant par la propreté et le rendement de ses rizières que par la souplesse ou la force de ses champions de lutte.

Cependant, le syncrétisme n'est pas absolu. Et si le Diola ne conçoit pas d'autre métier que celui d'être un homme ou, ce qui revient au même pour lui, d'être un paysan, il existe toutefois une pluralité d'activités que l'on peut aisément différencier.

Tout d'abord, *une répartition métaphysique* des occupations : métiers religieux, métiers profanes, parfois les deux simultanément car la contamination est fréquente entre le sacré et le positif. En principe, le Diola est positif par la technique mais religieux par le principe de l'action et les modalités de celle-ci.

Puis, *une répartition géographique* des travaux. Le sol, l'hydrographie, la situation topologique expliquent pourquoi les Bliss-Karone sont de grands cultivateurs, de grands pêcheurs, de grands récolteurs d'huîtres. C'est, par ailleurs, la nature de l'argile qui explique pourquoi les habitants de Diouwent, d'Ediungo — près d'Oussouye — sont les plus grands potiers de la région. Ce sont enfin les immenses étendues de terrain, souvent inondées, qui expliquent pourquoi les basses terres de la Pointe Saint-Georges ou de Séleky sont le domaine de l'industrie du sel. Cependant, ce déterminisme géographique à la RATZEL ne saurait suffire pour légitimer l'activité indigène. C'est ainsi que les Dyiwat de Diembereng, habitant le littoral et grands amateurs de poissons frais ou séchés, ne pratiquent pas la pêche et que les habitants de Batinière ou de Bandiale (près de Séleky), grands cultivateurs de riz et grands amateurs de vin de palme, se sont installés dans un lieu désert en pleine mangrove <sup>(1)</sup>.

(1) Beaux exemples de ce que les Américains nomment « Serendipity » (R. KING MERTON : *Éléments de Méthode sociologique*. Plon, 1953).

Ensuite, *une répartition sexuelle*, soigneusement entretenue par l'éducation et les diverses cérémonies de l'initiation. Il y a des tâches spécifiquement masculines comme la chasse, le travail de la forge ou la culture ; des tâches spécifiquement féminines comme le semis, le repiquage, le transport de fumier et la corvée d'eau. Il y a aussi des tâches mixtes. Le portage est une activité masculine et féminine, mais les deux sexes ne portent pas les mêmes choses, ni de la même manière. Les hommes et les femmes peuvent être prêtres et sacrificateurs, mais ils ne font pas leur *huwāsen* (sacrifice) aux mêmes fétiches ; ils peuvent pêcher, mais jamais ensemble et rarement avec les mêmes ustensiles. Certaines activités manifestent une spécialisation sexuelle très nette mais celle-ci varie selon les régions : aux environs d'Oussouye c'est la femme qui fait la poterie et à Séleky c'est encore la femme qui lisse ; mais dans le Fogny, c'est à l'homme que reviennent ces divers travaux. Enfin, certaines besognes affectées à un sexe peuvent éventuellement être accomplies par les sujets du sexe opposé : l'homme peut faire la cuisine si sa femme est absente, comme il peut l'aider à récolter et à transporter les javelles de riz ; mais inversement la femme peut réparer une tapac (1). Cette différenciation sexuelle correspond donc aux possibilités physiologiques des individus devenues sacrées par la coutume. Mais les patterns sociaux et religieux y sont pour beaucoup (2). C'est ainsi que dans les régions mandinguisées, c'est la femme qui cultive, débrousse, sème et repique le riz, procède à la récolte ; l'homme se contente de l'arachide, travail plus facile et moins fatigant.

En outre, *une répartition saisonnière*. Il y a des saisons propices à la pêche, la récolte des huîtres, à la culture du riz et de l'arachide. A la pratique simultanée des activités différentes, il faut joindre la pratique plus importante encore de la succession temporelle des activités. Il existe, en effet, des migrations saisonnières des sociétés indigènes que nous envisagerons dans notre enquête sur les mouvements de population. Nous aurons alors l'occasion de définir le type du Diola *bugas* qui, pendant la saison sèche, va travailler en ville, à Ziguinchor, Kolda, Bathurst, Bissao ou Dakar. Cette coutume ne s'explique pas seulement par le souci d'éviter les temps morts dans l'activité ou par l'espoir d'un gain supplémentaire qui permet de payer l'impôt sans toucher aux réserves de riz, mais encore par l'attrait de la ville qui facilite le détachement du milieu naturel et par un certain besoin de changement, un véritable rythme de la conscience collective comme l'a montré MAUSS dans un texte célèbre au sujet des habitants du Labrador.

Enfin, *une répartition économique* dictée par l'urgence. Lorsqu'il éprouve certaines difficultés économiques, le Diola s'efforce d'y suppléer par la recherche d'une nouvelle activité. Un tel se fera vanneur ou tresseur de paniers parce qu'il désire s'acheter plusieurs pagens, un autre récolteur de vin de palme parce qu'il veut payer ses impôts ou liquider ses dettes.

En vérité, tous ces facteurs que nous venons d'analyser se combinent dans la réalité et il est bien difficile de savoir, dans le concret, la part exacte qui revient à chacun d'eux. Toutefois les éléments fondamentaux qui interviennent sont les *facteurs telluriques* (sol, climat, hydrographie ; besoins physiologiques tels que la faim, l'exigence de mouvement...) et les *facteurs humains* (attrait des escales, besoin de renouvellement). Ceux-ci peuvent être individuels (amour-propre, souci de dépassement, habileté technique) ou collectifs (influence des coutumes et des traditions) ; sacrés (caractère religieux de certaines activités : nous verrons

(1) Sur les activités de la femme en Afrique noire, consulter encore l'excellent article de D. PAULME : « La femme africaine au travail », n° 13 de *Présence Africaine* : Le Travail en Afrique Noire, Édit. du Seuil, 1952, p. 116 à 123.

(2) Ceci peut nous rappeler les célèbres travaux de M. MEAD sur la Nouvelle-Guinée.

par exemple que le transport suppose toute une série de pratiques mystiques ; l'élément *nyinyie* — défendu — envahissant toute activité) ou profanes (souci de payer l'impôt, nécessité de s'adapter aux diverses conditions du milieu et de faire face aux divers événements).

C'est pourquoi le métier diola, si décevant pour un partisan des sciences économiques ou un théoricien formaliste de la praxis, offre, pour le psychologue et le sociologue, une mine inestimable de documentation humaine. Le travail, en effet, est une vertu morale, une pratique religieuse, une activité ludique, une technique qui vérifie le degré d'insertion de l'individu au milieu. Il n'est même pas interdit d'y découvrir une métaphysique du geste.

## CHAPITRE I

# TECHNIQUE GÉNÉRALE A USAGE GÉNÉRAL

Les techniques générales à usages généraux manifestent le caractère fondamental de l'homo faber et se présentent comme la maîtrise directe de l'homme sur la nature. Elles comportent des activités du type physico-chimique, comme l'usage du feu, et des activités mécaniques, telle la réalisation des outils de fer ou de bois.

### I. LE PROBLÈME DU FEU

a) *Le feu (sāmbun)* est connu du Diola sous l'aspect de ses trois propriétés essentielles, bien qu'inexplicables à ses yeux : il cuit les aliments, il réchauffe l'homme pendant la période des grands vents et il éclaire dans la nuit. Son principe est le soleil, « disque du feu » indispensable à la vie et don de Dieu (1).

Cependant, malgré son importance dans la vie de l'indigène, il n'existe aucun mythe, aucune légende qui s'attache au feu. Et, si nous mettons à part l'aspect religieux du travail de la forge qui vise, il est vrai, davantage le fer et une situation sociale bien définie que le feu proprement dit, la technique présentement envisagée reste avant tout positive et concrète.

b) *Jadis le feu était obtenu* à partir de la friction vigoureuse de l'écorce du fruit du baobab qui enflammait de la paille sèche. Mais, de nos jours, l'usage des allumettes devient général. Cependant, la coutume ancienne de la conservation du feu demeure encore dans les lieux les plus éloignés des grands centres et surtout en Guinée portugaise : un gros bois dur et bien sec brûle alors nuit et jour recouvert avec de la balle de riz pour provoquer une combustion lente. Quand une case est nouvellement construite, les filles du même âge que la femme récemment mariée allument le premier feu devant la demeure des époux et font cuire une grande quantité de riz qui sera distribuée aux enfants. Cette coutume, en voie de disparition, avait pour but de favoriser la réussite du jeune couple dans toutes ses entreprises.

c) *Le combustible (uyayd)* généralement employé est double. Tantôt, c'est le bois de palétuvier que les femmes vont quérir dans la mangrove, surtout lorsqu'il y a eu défrichement. Pratiquement, les branches peuvent être prélevées en n'importe quel endroit du patrimoine propre au village, à condition que l'arbre choisi ne se trouve pas à proximité d'un fétiche ; une exception peut être faite à cette règle si la cendre donnée par l'arbre consommé est rapportée

(1) Nous laissons de côté la fonction religieuse de purification que nous verrons plus loin.

sur l'autel du *boekīn* (fétiche). Tantôt, on emploie le charbon de bois (*budyek*) confectionné soit par le forgeron (c'est l'une de ses attributions), soit par un spécialiste quelconque à partir des branches du *gulih* (*Parinarium excelsum*) et du *bunāfay*. Le bois ainsi coupé est débité en gros morceaux que l'on entasse et auxquels on met le feu. Ensuite, les bois incandescents sont frappés avec un bâton lourd afin que les braises tombent et l'on éteint avec de l'eau.

d) *Le foyer* (*fudyek, hul, kupēr, kuḗtik*) est généralement formé de trois pierres entre lesquelles on allume le bois. Les marmites en fer sont en équilibre sur ce trépied de fortune. Si le foyer est établi dans un angle, une seule pierre suffit car on cale la marmite dans l'encoignure. Le foyer — il en existe autant dans la maison qu'il y a de familles au sens strict du terme — se place soit dans la grande salle de séjour, surtout s'il s'agit d'une case à impluvium ; soit dans la cuisine proprement dite qui peut servir parfois de poulailler ou de porcherie ; soit, notamment pendant la saison sèche, sur la terrasse située derrière la case. Le feu de cuisine est alimenté à l'allumage avec de la paille (1) ou des fibres de palmiste (résidus de la fabrication de l'huile de palme). Par la suite, on brûle les fagots de bois mort accumulés sous le toit, ou placés seulement le long du mur pendant la saison sèche (surtout du bois de palétuvier). Durant la période fraîche, le foyer, rentré alors à l'intérieur de la case, peut servir de moyen de chauffage.

e) *L'éclairage* (*māhḗḗna*) demeure assez élémentaire. Parfois, la seule flamme du foyer suffit. Certains allument un chiffon préalablement trempé dans l'huile de palme. Pour cela, ils adoptent un dispositif ingénieux : l'une des extrémités du chiffon trempe dans une petitealebasse d'huile tandis que l'autre, qui pend hors de laalebasse, est allumée. On veille évidemment à déplacer la mèche pour ne pas brûler le contenant. On peut aussi prendre une coquille remplie d'huile de *tulukuna* dans laquelle on dispose une mèche de coton. D'autres emploient des noix d'*ḗkunum* (fruit du même arbre) écorcées, entaillées et enfilées sur une tige de métal. La lumière produite n'est pas trop pauvre ; on pousse parfois le goût du confort jusqu'à installer plusieurs petites chandelles de ce genre en différents points de la maison, et même sur la terrasse lors des palabres nocturnes. Ou encore, à défaut d'*ḗkunum*, ce sont des petits fragments de bois de *husānd* que l'on brûle de la même façon : c'est la chandelle diola spécifique : *l'edyihl*. Il existe enfin d'autres moyens pour éclairer (*hāhlinēng, kadyāngēng*) ; tantôt, c'est le *boeliken* ou chandelle de cire, véritable bougie indigène ; tantôt, c'est *l'edyāngēng*, imitation locale des lampes européennes ; tantôt enfin, c'est *l'elāmp* (mot français) ou lampe-tempête achetée à Ziguinchor. Et, lorsque les jeunes désirent faire une danse de nuit sur la place du village, ils se contentent d'allumer un grand feu dont l'alimentation en feuilles de palmiers ou en fagots incombe aux plus petits.

f) *Il existe encore d'autres fonctions du feu*. Nous examinerons plus loin son rôle dans la vie domestique, la part qu'il prend dans la cuisine ou l'industrie alimentaire (obtention des huiles, préparation du sel), dans la formation du fumier (mélange de sable et de cendres, herbes consommées), dans la technique de défrichement (feu de brousse). Mais nous allons considérer la place prépondérante qu'il occupe dans la technique de la forge.

(1) La femme, le plus souvent, pour parer au plus pressé, se borne à prélever une poignée de paille du toit de la case. Elle utilise aussi le duvet qui entoure la graine de *bahāb* (*Parinarium senegalense*).

## II. LE FORGERON ET LE TRAVAIL DU FER

### A. LE FORGERON (*alafā*, *ahānā*).

Le forgeron diola travaille selon des principes universellement connus.

a) *La forge* (*kalaf*), il est vrai, s'avère bien élémentaire : c'est un simple abri circulaire formé de montants de bois disposés tout autour et coiffés d'un cône de chaume. Au centre, le sol s'incurve en une cuvette au fond de laquelle on fait le feu. Par endroits, des bancs très bas et de petits billots de bois sont autant de sièges sur lesquels d'ailleurs on a l'air d'être assis par terre.

b) *Les outils* sont peu encombrants. Une enclume principale (*hunoy*) est constituée par un bloc peu épais qui atteint 2 à 3 dm de long sur 1 de large. Ce bloc est inséré dans un socle de bois qui le maintient. Une autre enclume, plus petite, traîne à portée de la main et sert tout autant, lors du travail, à maintenir en place qu'à frapper. Fiché en terre près de l'*hunoy*, une espèce de champignon en métal (*etiŋu*) permet de façonner les rebords et les évidements. Enfin un marteau assez lourd (*elafum* ; *funagum*) qui sert de massue, un autre plus léger (*eteŋenum*), une hachette (*funir*) et des pinces (*gnidyob*) complètent l'attirail. Évidemment, il faut citer le traditionnel soufflet (*kābifumā*) qui est, en l'occurrence, une trouvaille bien ingénieuse (1). Deux sacs (*ebih*) en peau de chèvre ou de bœuf s'insèrent sur deux espèces de pistons qu'on actionne à la main ; ils communiquent avec un double tuyau de bois. On souffle sur le brasier par l'intermédiaire d'un tronc de cône en matière réfractaire (*kāhudyen*), probablement de la terre de rizière, sorte d'argile grise amalgamée à de la balle de riz traitée par le « médicament » préalablement consacré sur le fétiche de la forge.

c) *Les matériaux* utilisés sont doubles. Le charbon de bois (*budyck*) est préparé par le forgeron lui-même qui va dans la forêt traiter le bois qu'il choisit. Quant à la ferraille que l'on travaille pour la fabrication des *kādyēndō* (bêches), elle se présente sous forme de longues barres de 5 à 6 cm de large, épaisses d'un centimètre environ et achetées à l'escabe : c'est le *mulap* ou le *magn*.

d) Considérons maintenant *le travail* (*burok*) proprement dit. Le forgeron est inséparable de son aide : un jeune garçon chargé de souffler en permanence. Il est assis sur l'un des sièges très bas et maintient de ses pieds le soufflet. Ses deux mains agitent constamment les pistons à petits coups, produisant une sorte de halètement précipité. Près de lui le forgeron est assis, à peu près au niveau du sol. Tout d'abord, il courbe la barre de métal en s'arc-boutant, le pied appuyé sur la place choisie, puis chauffe la partie coudée. Dès qu'elle est rouge, le forgeron la tire vers l'enclume, d'une main qui ne craint pas les fortes chaleurs. Il pose la partie tranchante de la hachette sur le métal rougissant tandis qu'un troisième aide frappe avec le marteau pour qu'elle s'y enfonce comme un coin. Le morceau de fer que l'on a coupé possède alors la longueur voulue pour servir de départ au *kādyēndō* à ouvrager. L'artisan va façonner en chauffant autant qu'il le faudra, en martelant sur l'enclume pour aplatir le tranchant ou obtenir l'arrondi, en frappant sur le champignon pour creuser la fente où s'insérera le support de bois. Tout ce travail est effectué avec des gestes sûrs et mesurés par un homme qui donne une réelle impression de puissance et d'adresse.

(1) Toutefois, on retrouve ce type un peu partout en Afrique Noire.

e) *Les forgerons* constituent généralement dans les villages diola une sorte de pseudo-caste relativement fermée (1) malgré les exceptions fournies par les Dyiwat et les Bliss-Karone. Ce métier, en effet, reste l'apanage de deux familles bien déterminées : les **Lâmbal** et surtout les **Dyedyu** qui se transmettent leur pouvoir de traiter le fer et le feu de père en fils. Ils occupent, de plus, dans le groupe une place exceptionnelle, car non seulement ils ont le privilège de la forge mais encore ils peuvent donner ou guérir la lèpre. Enfin, ils éprouvent une certaine méfiance vis-à-vis de la mésalliance, bien qu'un Dyedyu ne puisse se marier avec une femme Dyedyu en vertu des principes de l'exogamie (2). En second lieu, la forge est liée à l'existence d'un fétiche puissant, le *kafān* ou *kahān*, auquel il faut sacrifier avant de construire une nouvelle forge ou lorsqu'il est question d'entreprendre un travail de grande envergure (3).

Et pourtant, le métier de forgeron est, par ailleurs, une profession tout à fait positive par ses techniques et ses modalités pratiques, qui s'ajoute le plus souvent à l'activité paysanne : les Dyedyu en effet cultivent leurs champs comme les plus ordinaires de tous les Diola et se font payer, pour les tâches qu'ils exécutent, en charbon de bois, vin de palme ou même argent.

## B. LES OUTILS DE FER

Pratiquement, ils se réduisent à deux groupes fondamentaux : les armes et les instruments aratoires. En général, leur principe est assez peu varié et leur technique demeure simple.

### 1. Les armes.

Les armes diola ne représentent pas nécessairement de nos jours une fonction guerrière. Certaines n'ont plus qu'une finalité esthétique (4) tandis que les autres deviennent seulement des instruments de pêche ou de chasse.

#### a) ATTIRAIL D'APPARAT POUR LES LUTTES ET LES DANSES.

Ces armes sont rangées dans la pièce de séjour ; c'est une véritable panoplie bien en vue sur le mur du fond, face à l'entrée principale. Nous citerons tour à tour :

(1) Le rôle de forgeron en Afrique Noire a été fort bien étudié par G. DIETERLEN (Essai sur la religion bambara, p. 122 et suiv.) et D. PAULME (Organisation sociale des Dogon, p. 183...).

(2) C'est pourquoi nous disons que le métier de forgeron n'est pas absolument une caste. D'ailleurs n'importe qui peut forger une flèche ou un objet de second ordre, les Dyedyu n'ayant que l'apanage des pièces de première importance, notamment le *kādyēndō*. En tout cas, la question se pose de savoir si la prévalence du forgeron ne lui vient pas plutôt de la force de son fétiche que de sa capacité de travailler le fer. C'est un fait dont l'importance est telle que nous aurons l'occasion d'y revenir à plusieurs reprises.

(3) Il circule en Afrique Noire toute une série de légendes pour expliquer la situation parfois ambivalente du forgeron (il suscite la crainte surtout en pays diola puisqu'il peut donner la lèpre) ; mais il inspire aussi le respect puisque seul il peut façonner le *kādyēndō*, instrument nécessaire pour la riziculture. L'une des légendes les plus célèbres au Sénégal affirme que le forgeron, primitivement en relation avec les puissances invisibles, serait parvenu à dérober le métal et aurait, par toutes sortes de maléfices, découvert le moyen de le « cuire » et de le travailler. Nous devons toutefois remarquer que cette légende semble ignorée de toute la Basse-Casamance.

(4) C'est le cas notamment des *kabāg* ou de l'*ebāngāl*, grand bouclier circulaire en peau de bœuf ou d'hippopotame tannée et montée sur cadre de bois. Il est muni, en outre, de deux grosses poignées de cuir. Ayant jadis une fonction guerrière bien définie, le *kabāg* constitue de nos jours une précieuse relique que l'on ne manque pas d'exposer dans la case.

Le *kadyāsi* ou *bukundu* qui est un sabre. La poignée (*husuk*) comporte une partie en bois où s'insère la lame et une pièce en laiton de forme très recherchée. La lame proprement dite a environ 0,90 m de long ; c'est un fer travaillé assez grossièrement, manifestement sans souci de faire un instrument tranchant et efficace. L'origine de cet instrument paraît étrangère, wolof ou manding, voire portugaise.

L'*ekundō* est un poignard dont la longueur totale atteint à peine 40 cm. La poignée, en bois ou en métal, est recouverte d'une peau de chèvre. La lance paraît grossière et comme pour le *kadyāsi*, l'absence d'affûtage atteste qu'il s'agit là d'un instrument d'apparat (1).

Le *kabay* est une lance qui comporte à l'autre extrémité une pique. La lance est emmanchée de manière classique, la poignée de bois s'introduisant dans la cavité métallique. La pique (*elunən*) est fixée au manche de bois (*husak*) par une espèce de ruban en métal enroulé serré pour consolider l'assujettissement.

Le *kabila* est un instrument inattendu qui, bien que n'étant pas de métal, complète cependant la panoplie : c'est une mâchoire de poisson-seie (*kahlund*, *kabila*) qu'on utilise vraisemblablement lors des jeux et des luttes, et occasionnellement pour tuer des animaux ou se défendre.

L'*ewāg* enfin n'a qu'une fonction purement esthétique (2). Il se présente comme un petit marteau à gros manche de bois, dont l'ensemble mesure à peu près 20 cm. La tête de ce marteau est formée d'un cercle de laiton, pliée selon un diamètre : les bords sont assez rapprochés pour enclorre un grelot (*ekor*) qui rend un son clair et fort. Le lutteur ou le danseur agite l'instrument qu'il tient par le manche de bois.

#### b) ATTIRAIL DE PÊCHE.

Si nous mettons à part le fusil et l'arc que nous verrons plus loin à propos de la chasse, nous examinerons tour à tour :

Le *hudyōmp*, simple manche de palétuvier pouvant avoir 2 m de long et prolongé par un crochet métallique de 0,20 m. Il sert à piquer le poisson dans la nasse.

Le *huladyon* est un bois de 1,30 à 1,50 m, prolongé aux deux extrémités par deux pointes de fer en forme de flèche. C'est une lance.

Le *hunib* ou *hufus*. C'est le harpon diola. Il comporte un grand bois de 1,70 à 2 m, puis une flèche en forme d'hameçon ou à pointe fourchue de 0,50 m de longueur et prolongée par une petite masse de bois ou de fer pour accroître le poids total. Ces diverses pièces sont réunies par une corde de longueur variée.

Le *hupuk* enfin est une petite flèche avec deux extrémités taillées en pointe, l'une d'entre elles épousant la forme de l'hameçon. Cet outil est donc bi-fonctionnel.

#### c) ATTIRAIL DE CHASSE.

Les armes de chasse comprennent avant tout l'arc et les flèches.

Le *huñadyen* ou arc diola appartient au type simple et régulier (3). L'arc proprement dit

(1) Dans le *bukundu* et l'*ekundō*, c'est la lame métallique qui, formant talon ou pointe, s'enfonce dans le bois ou le métal du manche.

(2) Il accompagnait autrefois les armes de combat. C'est pourquoi nous le plaçons dans cette rubrique.

(3) On retrouve des arcs semi-réflexes et même réflexes du type arbalète et sarbacane dans les jouets d'enfants. Nous en ignorons l'origine.

est une pièce de bois résistante mais assez souple, généralement taillée dans le palétuvier (*ufahun ata bumak*). Le lien qui tient l'arc est une corde solide formée par les fibres de feuilles de palmier. Ce lien est attaché sur l'arc et fixé dans une encoche faite au couteau. L'outil mesure de 1,50 à 2 m.

Les *flèches*. Elles ont des formes variées et sont fichées dans des tiges de bambou de longueurs diverses selon les régions et les finalités relatives. La plupart du temps, l'assujettissement est renforcé par une fibre de rônier enroulée solidement. En principe, la flèche diola n'a pas d'empenne (1) (sauf dans certaines activités ludiques) ; elle reste bien équilibrée mais ne peut être envoyée qu'à de courtes distances. Quant aux pointes, elles sont tantôt du type classique (en fuseau ou triangulaires), tantôt en dents de scie ou avec éperon, tantôt à tranchant transversal, quelquefois fourchues (surtout dans le cas du harpon), mais les pointes à tête globuleuse ne se rencontrent que très rarement. Parmi les flèches, nous citerons plus spécialement :

L'*emèla*, ou *emèra*, en forme de feuille, longue de 7 à 10 cm et large de 3 cm environ. Si la partie métallique est coupée en forme de ciseau, c'est l'*elènga*. Elles ne servent que pour la chasse ;

Le *kabotik* possède une tige pointue formée par un fer qui a subi une torsion ;

Le *kānyon* est une simple tige de fer très acérée. C'est la plus simple des flèches diola ; *kabotik* et *kānyon* s'emploient quelquefois pour la chasse, mais valent surtout pour la pêche.

Le *kalānyend* enfin est une tige pointue munie d'un petit éperon. Son usage est indéterminé (pêche, chasse). Jadis, avant l'utilisation du fer, les flèches étaient confectionnées à partir des grosses arêtes dorsales de certains poissons. De nos jours, une survivance de cette coutume subsiste et le Diola continue de croire que toute blessure faite avec une flèche de ces poissons est mortelle même si elle n'atteint pas un organe essentiel. On peut, dit-on, éviter l'issue fatale en faisant sur la place des compresses de feuilles de palétuvier pilées.

Le *kabay* et l'*ekundō* : ces deux armes déjà citées servent aussi pour la chasse ; elles permettent d'achever la prise et de la dépecer sur place.

Les *fusils* : il s'agit soit de fusils européens périmés, soit de fusils de traite que l'on charge par la gueule, soit de fusils indigènes à pierre que l'on trouve notamment en Guinée portugaise. Rien de bien original en tout cela.

#### d) RÉFLEXIONS SUR LES ARMES.

*Telles sont les principales armes que l'on peut rencontrer chez le Diola.*

Elles nous apparaissent comme simples, élémentaires, bien que relativement ingénieuses et en tout cas d'une parfaite efficacité dans la mesure où elles favorisent la chasse et la pêche. L'indigène supplée à la carence de ses outils par une force, une souplesse et une habileté pour le moins remarquables.

*Les armes en pays casamançais suscitent les remarques suivantes :*

Tout d'abord, en ce qui concerne leur variété fonctionnelle, nous distinguons les *armes tranchantes* et les *armes contondantes*. Parmi les premières, nous retrouvons les variétés classiques : armes de mains et armes de jet. Les armes de mains comportent soit une simple pointe comme les piques, soit un tranchant et une pointe comme les couteaux et les sabres, soit deux tranchants et une pointe comme les poignards, soit enfin un seul tranchant dépourvu de

(1) Le centre de gravité se maintient toujours aux environs du premier tiers de l'arme.

pointe comme le traditionnel coupe-coupe et les haches. Certains de ces instruments étant à la fois armes et outils aratoires seront examinés plus loin (coupe-coupe, ciseaux, haches). Les armes de jet, à leur tour, se présentent tantôt comme de simples projectiles que l'on récupère ultérieurement tels les lances, les flèches et les harpons ; tantôt comme des techniques de projection d'éléments non récupérables comme les armes à feu ou éventuellement récupérables (ares, cas le plus fréquent ; sarbacanes que l'on ne trouve pratiquement que dans les chasses ludiques des enfants). Notons que, dans ces derniers cas, les instruments s'avèrent assez simples. Nous l'avons remarqué à propos des fusils ; nous pourrions le répéter à propos des harpons. Ces derniers ne possèdent pratiquement pas de hampe (donc pas de distinction possible entre harpon mâle et femelle) et se réduisent avant tout à une flèche ou à une pique rattachée par une corde à un bois qui peut servir, le cas échéant, de propulseur (1). Reste enfin la catégorie des armes contondantes qui se réduit à peu de choses. En premier lieu, il faut citer le bâton que tout chasseur ne manque pas d'emporter pour se défendre des serpents ou de quelque autre animal et dont se munit le voyageur pour parer à toute attaque ; puis, les massues : simple bois qui se termine par un gros nœud naturel parfois renforcé de métal ; en second lieu, nous avons les pierres non taillées lancées par les frondes et les divers pièges qui, non seulement emprisonnent, mais parfois assomment : en tout cela, rien de bien complexe ni de très original. Par conséquent, le Diola utilise communément les armes reposées (pièges) et les armes aériennes directement maniables qui, à leur tour, peuvent être courtes (couteau, sabre, coupe-coupe, hache, massue), longues (pique, harpon) ou à projectiles (ares, fusils). Il résulte de cette énumération que le paysan pratique deux types fondamentaux de percussion :

1. La percussion perpendiculaire en premier lieu, laquelle revêt des formes multiples :

- posée linéaire longitudinale : coupe-coupe,
- posée punctiforme longitudinale : aiguille de poisson, aiguille métallique, pointe acérée des lances ou des flèches,
- lancée linéaire longitudinale : diverses hachettes,
- lancée punctiforme longitudinale : sabres,
- lancée diffuse : les masses, les marteaux du forgeron.

2. La percussion oblique peut être :

- posée linéaire longitudinale : couteau,
- posée transversale avec percuteur linéaire : marteau, eiseau,
- lancée linéaire longitudinale comme la hache,
- lancée linéaire transversale : variété de hache.

D'autres percussions ont été introduites sous l'influence étrangère, notamment dans le fait d'enfoncer un clou avec une masse (percussion perpendiculaire posée avec percuteur punctiforme), etc... Il ne faut pas, enfin, oublier qu'un même instrument peut avoir plusieurs thèmes d'utilisation : technique simple et directe (ainsi le couteau peut présenter soit une percussion posée perpendiculaire linéaire comme dans le fait de couper, soit une percussion posée oblique

(1) Nous avons rencontré, notamment dans la région de Kafountine, quelques types de harpons classiques avec hampe, tête et propulseur où le talon de la tête prend place dans une cavité de la hampe. Ce n'est pas un instrument typiquement diola.

linéaire comme dans l'action de gratter) (1), ou avec défonctionnalisation au sens gestaltique du terme quand la partie non tranchante de la hache devient un outil contondant, etc...

Une deuxième remarque s'impose. La plupart des instruments à manche se répartissent en deux groupes selon que *la tête est volumineuse et légère* (c'est le cas de certains outils aratoires comme la *daba*, et le *dōnkōtōg*) ou *petite et très lourde* comme pour le marteau. Ceci rappelle la remarque de LEROI-GOURRIAN (2) pour qui « le déplacement du centre de gravité de l'outil vers l'extrémité distale augmente l'indice de poids ; cette augmentation de l'indice est d'autant plus notable qu'un poids plus grand est placé sur l'extrémité d'un outil plus court. Le poids de la tête de l'outil est donc essentiel » (3).

## 2. Les instruments aratoires.

Si la pêche et la chasse ne constituent que des techniques d'appoint, la culture reste l'activité fondamentale du Diola. Quels sont les principaux outils conçus par l'indigène à cet effet ?

a) LE PLUS CÉLÈBRE DE TOUS EST LE *kādyēndō* (4). Cette bêche indigène, orgueil à juste titre du Diola, comporte un grand manche de bois (*eli*, *enah*, *fusuyd*), généralement en *buhigā* (*Cailliea leptostachys*) pouvant avoir de 2,5 à 3 m de long et parfois plus (5). Ensuite vient une palette de bois dur (*ehuntlu*, le plus souvent connu sous le nom de bois de fer ou, à son défaut, de caillédrat) de forme oblongue, habilement profilée et de dimensions variables (6) ; elle se prolonge par un petit manche (*hukok*) de 15 à 20 cm qui se dessine progressivement sous la face inférieure de la palette et se relie à la perche grâce à une corde de rônier ou d'écorce de tambis. Autrefois, cette palette était soumise au feu afin d'accroître la résistance. Ce procédé est tombé en désuétude puisque maintenant l'extrémité inférieure de cette palette est coiffée d'un soc de fer de 3 à 6 cm de largeur mais dont la longueur dépend de l'extrémité de la palette qu'elle enserre. Ce *hulofok* (ou *fulobok*), travaillé systématiquement par le forgeron local, affecte toujours la forme d'un croissant plus renflé au centre que sur les côtés. Toutes les variations structurales et dimensionnelles que l'on peut rencontrer dépendent de la finalité prévue : labourer, sarcler, couper les racines, creuser les fondations ou la tombe ; toutefois, elles laissent intact le principe général de l'instrument (7). Mais la forme du *kādyēndō* est encore liée à la nature du sol ; il en existe par exemple de particulièrement plats qui servent à travailler le sable : en règle habituelle, plus le *kādyēndō* est profilé, plus il sera employé à propos des terrains lourds.

(1) On pourrait multiplier les exemples : le couteau peut encore présenter une percussion perpendiculaire posée punctiforme dans le fait de percer un trou dans une latte de bois, ou une percussion lancée perpendiculaire punctiforme quand le boucher poignarde le bœuf lors du sacrifice.

(2) « L'homme et la matière », p. 90.

(3) Le point de vue de la présente étude ayant pour fin de saisir la culture diola à travers le maniement de la matière, nous avons laissé volontairement de côté la répartition des instruments diola relativement à l'indice longueur-poids. Une publication ultérieure sera consacrée à ce problème.

(4) On dit encore *kāpens* (Bayot) ; *kādyādō*, *kāvamaku*, *ebokā* (Fogny) ; *kāhufu* (Dyiwat) ; *buyānd* (Guinée) ; *kadyēndu* dans la zone Pointe Saint-Georges.

(5) Nous en avons rencontré qui dépassaient 3,5 m, notamment au sud du village d'Oussouye.

(6) Nous en connaissons pratiquement trois types : le type allongé de 65 à 70 cm. de long sur une largeur maximum de 15 cm ; le type trapu de 30 à 40 cm de longueur sur 16 à 18 cm de largeur ; le type moyen de 45 à 50 cm de long sur 13 à 15 de large. Il reste bien entendu que le profil n'est pas le même dans ces trois cas.

(7) Il y a plus d'une ressemblance entre le *kādyēndō* diola et le *kop* бага tel que le décrit D. PAULME (Des riziculteurs africains : les Baga. Les Cahiers d'Outre-Mer, n° 39, juillet-septembre 1957, Bordeaux, p. 257-278).

Il existe donc une géographie de cet instrument : les manches les plus longs se rencontrent à Diouwent et les palettes les plus étroites chez les Bliss-Karone. Par conséquent, l'adaptation de l'outil au terrain ou à la fonction paraît pour le moins remarquable. On se sert du *kādyēndō* en le poussant dans le sol soit à plat, soit latéralement selon le but envisagé (enfoncez ou creuser) ou la consistance du terrain (meuble ou aggloméré). Quant il pénètre dans la terre, on l'incline légèrement ; puis, le manche appuyé sur les genoux, on opère à la façon d'un levier pour soulever l'instrument et le basculer. En général, la main gauche tient le manche du côté de la palette et la main droite vers l'extrémité opposée. La jambe gauche, à peine ployée, étant légèrement en avant, le Diola opère en force et en souplesse, se penchant vers le sol lorsqu'il pousse le croissant de fer et se redressant au moment où le genou gauche devient point d'appui du levier. C'est ainsi qu'il creuse les sillons et réalise les billons de ses rizières lors du premier labour (*kāvāndyer*, *kākalher*) ou du second (*kālīf*, *ēlif*, *erip*) avec une légère différence toutefois : la *kāvāndyer* se fait parfois en avançant et le *kālīf* en reculant. Dans les deux cas un bon ouvrier peut donner de 20 à 30 coups de *kādyēndō* à la minute. La plupart du temps, les hommes travaillent en groupe et se livrent à de véritables compétitions. On ne peut qu'admirer la force, la puissance et l'adresse du cultivateur qui manie de si remarquable façon son outil et le caractère ingénieux, bien adapté aux conditions du terrain et de la fonction, de cet instrument qui, à la fois, creuse, coupe, retourne et transporte. En principe, un bon *kādyēndō* peut durer une saison sans subir de réparations importantes (1).

b) UN AUTRE INSTRUMENT ESSENTIEL POUR LE DIOLA EST LE COUPE-COUCHE INDIGÈNE (*ēferebet*, *chāg*, *endip*, *ēlam*, *edyāsi*) ou simple lame pouvant avoir de 40 à 45 cm de longueur sur 3 à 5 de largeur, s'incrétant dans un manche de bois de 10 cm environ. Mais, de nos jours, cet objet est presque exclusivement acheté dans le commerce. Il sert à débroussailler, à se frayer un chemin dans la forêt, à élaguer un arbre, à tailler le bois, une tapade, à se défendre le cas échéant, comme il peut être un outil de chasse.

c) LES COUTEAUX ET LES CISEAUX sont aussi d'un emploi fréquent ; ils peuvent être indistinctement confectionnés par le forgeron ou achetés à l'escale. Le Diola utilise l'*ēhuñum*, l'*ēliba*, l'*ēhonoro* et l'*ēkundō* dont la taille et la forme rappellent le couteau proprement dit ou le poignard : ce sont aussi des armes courtes à un tranchant (couteaux : les deux premiers) ou à deux tranchants (poignards : les deux derniers) ; dans les deux cas, le métal est directement enserré dans le manche. Le plus commun des ciseaux indigènes est l'*ēsibān* (2) qui sert avant tout à pratiquer les incisions au ras du chou lors de la récolte de vin de palme. Il se compose d'une lame de fer de 20 à 30 cm. de long et de 3 à 4 de large, bien acérée à son extrémité supérieure, tandis que l'autre s'enfonce dans un manche de bois. Cet instrument se place dans un étui de vannerie (*esol*, *gafan*, *kafon*) qui est fixé par une corde à la ceinture du paysan (3).

d) LES HACHES ET HACHETTES prennent encore une place de première importance dans l'activité journalière. Le Diola emploie deux sortes de hachettes réalisées par le forgeron : l'*ētānguyum*, qui sert à tailler le bois pour confectionner la palette du *kādyēndō* et les divers

(1) La Société de Prévoyance a voulu améliorer la solidité et le profil de cet instrument en réalisant un *kādyēndō* industriel, dont seul le manche est en bois. Cette tentative a parfaitement échoué et, après quelques essais infructueux (on en a même distribué gratuitement) le Diola est revenu à son instrument d'origine. Ni le profil ni le poids ne correspondaient aux exigences du paysan traditionnel ; et la sagesse empirique des générations finit par l'emporter sur les vues d'un quelconque théoricien étranger.

(2) On le nomme encore selon les lieux et les dimensions *ēhēlēng husimirū*, *ēkēlēng*...

(3) Un autre ciseau diola, mais qui sert uniquement à soulever les mailles dans le travail de vannerie, est le *jimāž*, de 10 à 15 cm de long.

sièges ; son manche a de 10 à 20 cm de long et possède une lame de 6 à 10 cm sur 2 à 5 ; puis le *humāngen*, dont le manche peut atteindre de 30 à 60 cm de long et la partie métallique de 10 à 15 cm pour une longueur moyenne de 10 à 12 cm ; il sert à couper les branches et à fendre le bois. Les techniques d'emmanchement se ramènent selon les régions à trois variantes :

*L'emmanchement à tête distincte.* La lame est alors ajustée et maintenue à l'aide de cordes de rônier ; cette méthode est en voie de disparition, mais on peut lui rattacher certaines techniques utilisées dans les régions relativement arriérées (Diamat, Her, Dyiwat, Floup), notamment la lame à patte, avec simple corde de rônier pour l'assujettissement au manche, ou la lame à talon, ce dernier traversant le renflement supérieur du manche et pouvant apparaître de l'autre côté : c'est le *funir* du forgeron ou le *hufikom* des Floup.

Puis, un type assez fréquent reste *l'emmanchement à douille* où la lame se referme sur un manche largement coudé et se cale avec des chevilles de bois, tel le *humānšali* de la région d'Oussouye (petite hache).

Enfin, *l'emmanchement à collet* qui apparaît surtout dans le Fogny et serait un procédé d'importation européenne ; ce procédé caractérise encore les haches-binettes que l'on trouve dans la subdivision de Bignona et en Guinée portugaise. Précisons, pour terminer que, relativement à la forme, nous avons la hache à lame parallèle au manche (*humāngen*, *funir*...) et la hache à lame perpendiculaire au manche (hache proprement dite comme l'*etāngāyum*, ou les diverses binettes d'origine manding).

e) LES FAUCILLES. Le modèle le plus répandu est l'*ekahum*, acheté dans le commerce et qui sert à faucher les herbes sèches qui couvriront le toit de la case. A l'aide d'un crochet de bois (*egābum*), la femme saisit un faisceau de paille de sa main gauche et le sectionne en tenant l'*ekahum* de sa main droite. D'autres variétés, plus importantes par leurs dimensions, concurrencent le coupe-coupe dans les travaux de débroussaillage ; leur origine est absolument étrangère.

f) LES CROCHETS. Les crochets de fer ne sont pas ignorés du Diola. Si nous mettons à part le *hufus* (harpon) ou le *dyabut* (hameçon), il faut signaler l'*erofit*, crochet métallique que prolonge parfois l'*husabit*, sorte de longue perche qui permet de cueillir les fruits et particulièrement les mangues.

g) IL EXISTE ENFIN TOUTE UNE SÉRIE D'INSTRUMENTS QUE L'ON RENCONTRE DANS LE FOGNY et qui proviennent des races voisines (surtout le Manding) ou de races ayant émigré (comme le Wolof). Ils constituent un bel exemple de l'emprunt par contact et sont la marque d'un certain prestige que prennent aux yeux des Diola leurs voisins musulmans. Nous citerons particulièrement :

La *daba* qui permet de désherber, de biner les terres cultivées, de former des billons, surtout pour l'arachide ; c'est un instrument très léger et adapté à peu près à tous les sols.

Le *dōnkōtōg* possède un manche d'environ 70 cm et une palette qui rappelle le *kādyēndō*. Mesurant 30 à 50 cm et muni d'un croissant de fer, il sert à déterrer les pieds d'arachide.

L'*ekōnkōli* est une petite binette dont le manche a 50 cm de long et qui est utilisé pour désherber.

Le *kobi* est peu fréquent. Il sert uniquement aux femmes. C'est une sorte de *dōnkōtōg* avec un manche de 1,5 à 2 m de long ; mais l'angle que forme le manche avec la palette est beaucoup plus ouvert. Il sert à préparer le terrain pour le repiquage du riz.

Le *hiler* enfin, instrument sénégalais par excellence : il se compose d'un grand manche

(1,75 à 2 m) terminé par un soc en fer de lance de 20 cm environ. On l'utilise pour gratter le sol avant de semer les arachides (1).

Par conséquent, il résulte de cette énumération que le Diola possède des instruments aratoires qui lui sont personnels ou qu'il a empruntés à ses voisins. Tous frappent par leur simplicité, leur étonnante adaptation aux conditions du milieu, leur efficacité surprenante compte tenu de l'habileté, de la force et du courage du paysan, leur caractère traditionaliste (si évident pour le *kādyēndō*) malgré les multiples emprunts et les achats faits à l'escale.

### III. LE TRAVAIL DU BOIS

a) Le travail du bois ne pose pas le même problème que celui du fer et ceci pour deux raisons : tout d'abord parce qu'il n'est soumis à aucun interdit ni à aucune prescription religieuse (si nous exceptons la réalisation de certains tam-tams, comme le *kabisoe* (2) ou les diverses techniques des Laobé (3), et ensuite parce qu'il n'existe pas un métier spécial afférent à cette technique (l'homme qui évide le tam-tam ne voit dans ce travail qu'une fonction d'appoint ; quant au Laobé, c'est par définition un étranger). Nous sommes donc en présence d'une technique intégralement positive et pragmatique ; c'est uniquement sur ce plan qu'il nous appartiendra de la juger.

b) Nous avons déjà indirectement parlé du travail du bois en deux rencontres. Tout d'abord nous savons que les outils utilisés par l'indigène se ramènent au marteau, au coupe-coupe, aux divers couteaux et aux multiples haches. Mise à part l'influence de l'escale, le Diola ignore le clou, la colle, la scie, les poinçons, la lime. Le bois est cassé et creusé à la hache, égalisé au coupe-coupe ou au couteau et les diverses pièces sont ajustées, le cas échéant, selon le principe de la mortaise et du tenon (c'est le cas de la porte qui ferme l'entrée de la case, nous le verrons plus loin), ou sont rattachées à l'aide de ficelle (nous l'avons vu à propos du *kādyēntō* et du *dōnkōtōg*). De nos jours cependant, les techniques européennes commencent à s'installer, bien que le Diola quelque peu « évolué » préfère acheter les objets confectionnés par les artisans des villes. Ensuite nous avons, à propos des outils de fer, parlé indirectement des objets de bois parce que les premiers, exception faite pour certaines lances, sont toujours mixtes.

c) Nous nous bornerons maintenant à préciser quelques-uns des objets manufacturés les plus fréquents (4).

#### 1. Instruments de transport.

La pirogue (*busana*) que l'on fait glisser sur l'eau à l'aide de pagaies de fromager (*ebōndyok ewen*) est l'œuvre des artisans laobé.

(1) Le Diola prend grand soin de ses divers instruments en fer et les enduit fréquemment d'anti-rouille : l'huile de tulukuna (*Carapa guineensis*).

(2) Cf. notre étude sur la musique diola à propos des arts dynamiques dans la deuxième partie, 1<sup>re</sup> section.

(3) Cf. plus loin notre étude sur la technique des transports.

(4) Nous négligerons donc dans cette rubrique le *kādyēndō* (bêche), le *dōnkōtōg*, le *husabit* (gaulle), le travail de la pirogue (*busana*) du tam-tam et des claquettes, des arcs et flèches, des lignes de pêche et enfin le travail du bois relatif à la construction des cases (notamment le *sikasab* ou charpente). Ces éléments ont été vus ou le seront plus tard.

Le *hulādyum* est un bois de 1,30 à 1,50 m, généralement en bambou et pourvu aux extrémités de deux crochets où l'on suspend les diversesalebasses pleines de vin de palme.

## 2. Ustensiles domestiques.

Avec le fruit du rônier on obtient l'*hukobot* : évidé et pourvu d'un manche, il sert à prélever le vin de palme qu'on boit après les repas ou lors des fêtes.

En caillédtrat, on réalise l'*çhindyay*, le *budemb* et l'*edyund*, véritables pichets qui permettent de conserver le vin de palme. Ce sont encore des instruments où chacun vient boire successivement lors des réceptions.

Du fromager, on tire le *buhindyay* ou *sider*, sorte de grande cuvette à pied à peine évidée, dans laquelle on place le riz cuit au moment du repas, et le *bagān*, variété de bassine qui sert à laver.

En palétuvier on fait le *kaser* (cuiller pour manger), le *fugābum* (cuiller pour remuer), le *hannum* (écumoire); c'est encore dans le palétuvier, ou à la rigueur dans le manguiier que l'on creuse le *busikān* ou *bullokō* (mortier qui sert à piler le riz) et le pilon proprement dit (*hunt, fuhōs*) (1).

Enfin, c'est à partir de n'importe quel bois que l'on confectionne :

— soit les différents sièges : le *hutānk* ou simple tronc d'arbre, parfois équarri ; l'*efēndyēn*, petit siège, tronc de cône souvent taillé avec élégance et finesse (2) ; le *buhinta*, l'*eyukut* et l'*elaluma*, qui sont de simples planches posées sur des bornes de banco, ou incrustées dans le mur, sur la terrasse de la case (notamment vers Nyambalan) ; le *buremb*, siège élevé qui devient le fauteuil local ; l'*ebāhum*, chaise indigène grossièrement façonnée ; le *hubahum*, chaise-longue formée d'une planche qui repose, d'un côté, sur un gros billot de bois, etc... ;

— soit les autres pièces du mobilier (*wān*) qui, en réalité, sont naturellement peu nombreuses dans la tradition fétichiste. Il faut citer particulièrement le lit (*buhintum*), constitué le plus souvent par quelques lattes de bois qui reposent sur des fondations de banco et que l'on recouvre d'une natte (*kooley, gaper, kafek*) (3) ou par une planche qui reste soulevée par quatre pieux fourchus fichés en terre ; ou encore les petits échafaudages (*gušag, kālubo/or*) qui retiennent au-dessus du sol les grands canaris où se met la réserve d'eau et de sel ; ou enfin, ces piquets de 10 à 30 cm (*ēāk, usuf, uloh, erēnu, hatyob, ukal*), encastrés dans les murs intérieurs ou extérieurs des cases, qui servent à accrocher les menus objets de la vie quotidienne (4).

## 3. La vie de la « ferme » exige encore le travail du bois.

Nous citerons, tour à tour, les pieux, qui entourent la case et servent à la fois de protection contre les animaux (bœufs, porcs, chèvres) et les tapades en nervures de rônier qui pro-

(1) Il existe parfois une sorte de billot (*erēnkin*) sur lequel on dispose le palmiste pour le piler.

(2) En fait, le siège bas est assez répandu : « Les Noirs d'Afrique s'asseoient généralement sur le sol sans croiser les jambes et leurs genoux tendent à remonter à la hauteur de leurs épaules ; il est normal dans ce cas qu'un tabouret bas soit venu donner au corps une position plus confortable ». — LEROI-GOURHAN : Milieu et Techniques, 1945, p. 297.

(3) Les lits européens maladroitement confectionnés par les artisans de Ziguinchor deviennent de plus en plus fréquents ; on y adjoint parfois une moustiquaire et un dessus de lit en brocard éclatant. Il en est de même de la table (*elēmbennum*), du buffet (*hunneenum*).

(4) Nous verrons à propos de l'habillement que le Diola confectionne des *şēdalā*, sorte de sandales dont la semelle est en latte de bois.

tègent le jardin ; les échelles (*kāngituma*) avec montants transversaux (c'est le *bukāndyān* ou le *bukānkil*) ou le plus souvent troncs sur lesquels on a pratiqué de multiples excavations (c'est l'*enuk*, l'*elāg*, l'*enitohum*) ; la planche à laver (*ubānku*) d'origine manding, légèrement crénelée, sur laquelle on frotte le linge ; les ruches (*ehungat*) ou certaines nasses que nous verrons plus loin ; le *busihum*, grande mangeoire pour les animaux ; les entraves (*edyēnk*) pour les porcs, voire les bœufs ; les petits échafaudages qui servent soit à placer les paniers de fumier (*sitēborum*) afin de pouvoir, sans effort, les mettre sur la tête, soit à faire sécher le riz ou autres produits de la culture, et même la paille ; on les nomme alors *buremb* ou *kasayenum*. De nombreuses pipes indigènes, enfin, sont taillées dans le bois comme l'*ehindyay* des Diamat ou l'*enyakum* des Floup (qui peut avoir jusqu'à cinq brûleurs). Le bois souvent utilisé à cette fin est l'*udyudyut*. L'intérieur de ces pipes est généralement recouvert d'une mince pellicule de métal (cuivre, zinc) <sup>(1)</sup>.

Notons enfin que, si le travail du bois reste avant tout positif, certains objets ainsi réalisés peuvent avoir une fonction religieuse ou semi-religieuse. Nous avons déjà signalé le cas du tam-tam *kabisoe* (ou *kabisö*). Il faudrait, en outre, signaler le cas des bâtons sacrés <sup>(2)</sup> (ceux de la circoncision) ou magiques (ceux de la fécondité), sans oublier tous les bâtons fétiches qui interviennent dans la réalisation du *boekīn-sanctuaire* : tous ces éléments seront examinés à propos de la vie religieuse. Notons, au passage, cette remarque curieuse : si le travail du fer peut être considéré comme sacré, les éléments ainsi obtenus n'ont qu'une valeur profane ; au contraire, l'objet de bois qui peut avoir une signification religieuse reste, la plupart du temps, le produit d'une activité positive quelconque.

#### COMMENTAIRES SUR LE TRAVAIL DU BOIS ?

L'usage du bois, d'après la tradition, demeure le plus ancien et le plus général dans la technique locale et il suppléait, jadis, à la carence du fer. On comprend aisément pourquoi il reste avant tout *positif* : selon nous, plus une technique est importante et généralisée, moins le religieux y a de prise : c'est une loi que nous vérifierons souvent à propos du Diola. En tout cas, le bois demeure à la source de toutes les activités, celles de l'habitat, de la cuisson, de la pêche, de la chasse bref de la vie quotidienne. Il peut être, soit l'objet d'une technique extrêmement rudimentaire (simples bâtons), soit d'un travail où déjà s'inscrit une certaine tendance artistique (pichets sculptés, sièges curieusement taillés, bâtons assez bien décorés au couteau et à la fumée) <sup>(3)</sup>.

Enfin, à la base de tous les besoins les plus concrets, le bois peut encore jouer un rôle sur

(1) Il existe aussi quelques pipes en argile ; elles aussi sont faites par les hommes. Les hommes fument à partir de l'âge de 13 ans, c'est-à-dire pratiquement à l'époque où, pouvant grimper dans les arbres et récolter du vin de palme, ils sont capables de se procurer un peu d'argent pour acheter du tabac (*csumb*). Celui-ci est en effet acheté en feuilles (*kātōyd kata csumb*) à Ziguinchor. Les hommes pilent ou hachent ces feuilles qu'ils mettent en réserve dans la tabatière (*futok, fugic, hutok*) de corne, de bois ou d'argile. Ils y ajoutent parfois le « *buseş* » ou écorce pilée, parfois brûlée, du baobab, assez riche en potassium. Une pipe convenablement préparée et pleine de tabac peut durer 2 jours. Les femmes fument plus rarement, sauf chez les Diamat. Les vieux, et souvent les femmes, utilisent le tabac à priser qu'ils préparent eux-mêmes en triturant les feuilles achetées.

(2) Le Diola utilise des cannes (*egol, dyunkumay*), simples bois sur lesquels s'appuient les vieillards ou marques de luxe et d'ostentation dans le Fogny.

(3) En tout cas, le Diola ne recherche pas l'art désintéressé. Il ornera à la rigueur un pichet, mais il ne fera jamais de masques ni de statuettes.

le plan *religieux* (bâtons indicatifs des autels ou même, nous le verrons plus tard, instruments de divination).

Mais, si vaste soit-elle, la technique du bois confirme ce que nous avons dit à propos du fer et vérifie le caractère *concret, réaliste*, du paysan diola, si expert à faire quelque chose de rien, mais relativement *simple* dans ses méthodes, ses procédés et ses résultats (1).

En sera-t-il de même si nous abordons des techniques plus complexes ?

(1) Il serait logique, à propos de cette étude, de citer le travail du cuir. Mais ce dernier reste rudimentaire et les quelques techniques employées sont toutes d'inspiration étrangère ; certes le Diola sait utiliser le cuir (*kalil, kabāg*) bien qu'il ignore l'art du véritable tannage. Les peaux de bête sont uniquement séchées. Elles servaient jadis de bouclier protecteur lors des guerres ; de nos jours, on les utilise seulement à titre de literie ; on les découpe en ceintures (*fupilenum*), on en fait de petites sacoches (*fubot, ebāg, fusikaro, dyilapāg*) ou des sandales...

## CHAPITRE II

# TECHNIQUE SPÉCIALE A USAGE GÉNÉRAL

## (OU INDUSTRIE GÉNÉRALE A USAGE SPÉCIAL)

La technique spéciale à usage général porte avant tout sur la corderie, la vannerie et la poterie, sur les colles et résines, sur les teintures et les apprêts (1) et enfin sur le tissage. Il s'agit d'activités où apparaît plus explicitement la notion de division du travail et où, par là même, se précise la notion de métier ; distinction, il est vrai, assez approximative puisque le forgeron qui travaille le fer constitue déjà une sorte d'ouvrier relativement spécialisé.

### I. LA CORDERIE ET LE TRAVAIL DU FIL DE COTON

a) La corderie est la technique du fil de la corde, aujourd'hui en nette régression depuis qu'il est facile de se procurer, et à bon compte, ces mêmes éléments soit à l'escale, soit dans les boutiques des commerçants étrangers. Toutefois, quelques indigènes (toujours les hommes) confectionnent des ficelles et des cordes (*kanew, kanew, fulaor, kavey*), soit à partir des nervures de palmes de rônier (c'est le *kālèhul*), soit en utilisant les racines de palmier à huile (c'est le *kôti* ou corde pour la guitare indigène), soit en triturant l'écorce fibreuse des baobabs (c'est le *kanew kata babak*), soit enfin en se servant directement de certaines tiges herbacées particulièrement résistantes (c'est le *balut* avec lequel on lie les javelles ou les gerbes de paille) et même des lianes (comme le *buhindik* ou encore le *buketao*, variété de *Calamus*), notamment pour attacher les chevrons des cases. Dans tous les cas, nous pouvons souligner la perspicacité du Diola, sa faculté d'observation, son empirisme concret et utilitaire, sa manière de tirer parti des ressources végétales naturelles. Les cordes et ficelles ainsi utilisées sont faciles à se procurer et d'une assez grande solidité. Ces éléments peuvent être utilisés tels que les offre la nature : on se borne la plupart du temps à les soumettre à une longue dessiccation au soleil ; parfois, on les enduit de sèves végétales qui les rendent plus lisses et moins cassantes et on les noue (2) bout à bout pour en accroître la longueur (c'est toujours le cas du *kôti*). Mais il arrive aussi que les fibres végétales (*kālèhul, kanew kata babak*) soient tressées, ce qui peut se

(1) Ces diverses techniques sont très répandues. Le Diola utilise surtout colles et résines pour les pratiques de la chasse à la glu ; nous en reparlerons à propos des techniques de la chasse. Les glus les plus fréquentes se tirent du *Landolphia florida*, du *Kickxia africana*, du *Landolphia owariensis* et du *Morinda citrifolia*. Quant aux teintures, nous en dirons quelques mots dans le chapitre sur l'habillement.

(2) Pour la technique des nœuds, voir plus loin notre étude sur les transports et le portage. Le Diola ne connaît que 4 ou 5 nœuds typiques qu'il peut parfois combiner.

faire de deux manières : la première consiste à tourner ensemble deux fibres attachées à chaque bout et à plier ensuite la corde obtenue en rapprochant les extrémités afin que les parties juxtaposées adhèrent fortement ; la seconde, plus rarement employée, revient à natter trois ou quatre fibres ensemble, procédé bien connu des cordiers de tous les pays.

**b) On peut rattacher au problème de la corderie la technique du filage du coton.**

Cette tâche incombe toujours à la femme. Elle use à cet effet du *futekum* ou *bihil* (quenouille diola) constitué par deux pièces. La première, simple tige de bois d'environ 0,50 m de longueur, est parfois terminée en fourche : sur une des extrémités de celle-ci est la quenouille proprement dite (*garriyen*) sur laquelle on enroule avec précaution les flocons bruts de coton ; l'autre se termine par un petit éperon qui permet d'accrocher le fil : c'est le *gasāgāñ*. La tige s'insère, à l'autre bout, dans la seconde pièce, une toupie assez lourde (*ēbākinum*) qui permet de la faire aisément pivoter ; c'est sur elle que s'attache le *funyot* ou fil de coton. A cet attirail, on ajoute souvent un *eyol*, petit coquillage, ou simplement la carcasse d'une coque d'huître qui permet d'égaliser et de râcler le fil. Quant au coton (*bubil*, *buful*), il est généralement obtenu à partir du cotonnier indigène semé et récolté dans les petits jardins qui entourent les cases.

D'un geste qui n'est pas sans grâce, la femme saisit une touffe de coton et l'enroule de manière assez lâche autour de la quenouille en faisant tourner celle-ci entre le pouce et l'index de la main gauche. Puis, elle étire doucement le brin choisi, le tord légèrement entre les doigts d'un mouvement rapide et agile et le place mollement sur la quenouille. Alors, elle accroche le fil à l'éperon de la bobine, l'entourant plusieurs fois en prenant soin de bien serrer. A ce moment, la fileuse réalise une torsion sur le brin qu'elle libère petit à petit en faisant tourner la bobine au sol, grâce à la toupie. Pendant cette rotation, elle régularise consciencieusement l'épaisseur du fil et sa torsion en pinçant, en tirant, en grattant de l'ongle ou en s'aidant du coquillage. Quand elle estime la torsion suffisante, elle décroche le fil fixé à l'éperon et l'enroule sur le corps de la bobine, toujours en faisant pivoter la toupie. L'opération continue et, chaque fois, le bobinage augmente d'un mètre ou 1,50 m. Ces divers actes sont accomplis par la femme généralement assise sur le minuscule banc diola, à l'ombre de la terrasse ou au pied du fromager. Tous les gestes sont mesurés, parfaitement liés ; mais ils paraissent si spontanés et si désintéressés que la tâche semble au spectateur un dilettantisme reposant. Il est vrai qu'en un sens il s'agit là d'une technique secondaire de plus en plus rare et qui sert uniquement, soit pour les besoins personnels, soit — ce qui est plus fréquent — pour réaliser quelques échanges profitables.

Donc, la corderie et le filage nous mettent en présence de techniques dont l'usage se perd ; elles sont absolument réalistes et positives bien que primaires et simples. Elles prouvent l'esprit pratique du Diola et font partie d'une activité à mi-chemin entre le travail proprement dit et le jeu.

## II. LA VANNERIE

(*kaety karin*, *kāeē karin*)

**a) La vannerie constitue un type de technique à peu près universellement répandu chez tous les Diola** et qui ne répond pas, en principe du moins, à une division fonctionnelle des tâches. Le vannier (*arira singatu* à Elinkine, *arira siyo* à la Pointe Saint-Georges, *arira sikut* chez le Floup, ou bien *ahetya singatu*, *siyoe sikut*) sera toujours un homme s'il s'agit de grand paniers ou de vans, et toujours une femme s'il s'agit par exemple, des

parasols. La spécialisation, si elle n'existe pas sur le plan général de la fonction, se retrouve toutefois sur celui de l'objet réalisé. Mais, dans tous les cas, la fabrication est spécifiquement manuelle et elle n'exige comme instrument qu'un couteau (ou simple coquille d'huître bien effilée) et un petit crochet de bois ou de métal. Elle suppose une véritable dextérité de la part du travailleur.

**b) L'élément le plus fréquemment employé est la fibre (*kakil*) ou la feuille (*ebob*, *hubob*) de rônier (généralement les nouvelles feuilles) qui ne subissent pas de préparation spéciale si ce n'est, pour les fibres, une taille préalable et une légère dessiccation.**

**c) Les objets réalisés** peuvent, dans les grandes lignes, se répartir en trois catégories. — *Premièrement* ceux qui sont formés uniquement de feuilles de rônier nattées. Ce sont les diverses nattes (*gaper*, *kasaba*, *kapek*, etc.) dont les dimensions restent très variables et qui sont toujours confectionnées par les hommes. Elles servent uniquement pour le repos, très rarement pour séparer ou pour couvrir, et elles n'offrent rien de spécifiquement diola. — *Deuxièmement* ceux formés de feuilles et de fibres, tels que les parasols, les vans, les paniers proprement dits (pour les réserves, le transport ou le travail). Les femmes en sont les artisanes autant que les hommes (1). Enfin ceux formés seulement de fibres et destinés à obtenir toute une gamme de corbeilles résistantes : petites bourriches pour transporter le poisson, nasses pour la pêche, paniers pour disposer les outils (tels que couteaux nécessaires aux récoltes du vin de palme, ciseaux, etc...). La plupart du temps, les hommes seuls les réalisent (2).

C'est dire l'importance que la vannerie peut jouer dans la technique en Basse-Casamance.

**d) Les techniques de la vannerie**, qui appellent de multiples considérations, se ramènent à trois fondamentales.

• La première n'apparaît qu'en de très rares occasions ; il ne semble pas qu'elle soit d'origine diola, d'autant qu'on ne la rencontre que dans les zones du Fogny où les étrangers sont nombreux. Il s'agit de la *vannerie dite* — à tort d'ailleurs — *spiralee* et qui est dépourvue d'armature. L'homme (c'est toujours l'homme qui fait ce travail probablement parce que, le pro-

(1) Sauf pour les grandes pièces comme le panier-grenier à cause de leur dimension (1,50 m de hauteur, 1,50 de diamètre, parfois plus) et que seuls les hommes confectionnent.

(2) Si nous considérons les dimensions des éléments ainsi employés, nous devons signaler les cas suivants :

a) *Feuilles de rônier* :

- 15 à 18 mm de large : panier *elap* de la Pointe Saint-Georges,
- 12 à 15 mm de large : *kafok*, *gaper* : natte pour se coucher,
- 3 à 5 mm de large : *kafek*, *kaper* : natte pour faire sécher le riz,
- 2 à 3 mm de large : *kafink* : natte pour se reposer.

b) *Fibres nattées* :

- 8 à 10 mm de large : *hukinz* : panier pour pêcher ou pour transporter le fumier,
- 6 à 8 mm de large : panier *eyya* (transports divers), van *kahim* pour le riz ; *elolel* : grand panier pour transporter le riz.
- 4 à 6 mm de large : panier *ekut* pour mesurer le riz et panier *ekolel* pour conserver le riz pilé.
- 3 à 4 mm de large : panier *elompay* pour conserver le riz pilé et vanné.

c) *Fibres tressées* :

- 4 à 6 mm de large : panier *elukut* pour conserver les semences et panier *katekel* pour différents transports ; panier *efane* qui sert d'armoire aux jeunes filles ;
- 3 à 4 mm de large : *gitukut*, panier pour mettre le poisson ;
- 2 à 3 mm de large : *ebagâl*, chapeau pour préserver de la pluie. La longueur est dans tous les cas subordonnée aux propriétés végétales du matériau considéré.

cédé étant d'importation, il semble plus noble) dispose sur le sol une chaîne de baguettes ou d'herbes résistantes et coud les éléments à l'aide d'une alène de métal achetée à l'escale.

<sup>4</sup> La seconde est la *vannerie juxtaposée*. Elle s'obtient à partir d'une palme de rônier (*furupa*) le plus souvent, dont on a écourté les feuilles et qui est placée, après une légère dessiccation, sur une calebasse afin de lui donner la forme voulue. Elle y reste plusieurs jours ; ensuite le moule est enlevé et l'on obtient une sorte de panier à condition d'attacher avec une ficelle de rônier la partie la plus large de la palme et de la réunir à l'autre extrémité, toujours avec la même corde. On obtient alors le *gabakān*, panier fermé au centre et qui sert à mettre un petit fétiche nommé *buloba* (1). Parfois, la feuille de palme est sectionnée au niveau du pétiole. Les deux parties opposées sont alors attachées séparément, puis approchées sans se toucher de manière à laisser une ouverture unique au panier. Les bords de ce dernier sont ourlés d'une nervure de palme sur laquelle on ajuste une anse de même nature. On réalise ainsi le *kalokon* ou *ekolon* avec lequel on puise l'eau. Cette manière de procéder est l'apanage de la femme.

<sup>5</sup> Enfin, la troisième technique est la *vannerie tissée* où les éléments — chaîne et trame du tissage — s'entrecroisent. La vannerie tissée peut prendre plusieurs formes. Tout d'abord, le damier (check-work des Anglais), quand trame et chaîne se croisent régulièrement, de telle sorte qu'il est impossible, une fois le travail fini, de distinguer l'une de l'autre. C'est le nattage proprement dit qui s'effectue soit à la main, soit à l'aide d'une petite flèche aplatie et recourbée à l'une des extrémités (le *jimāz*) et qui sert à attraper la fibre de dessous pour la faire passer dessus. Cette tâche est réservée à l'homme. Ensuite le clayonnage (wicker-work des Anglais), variété de damier dont la chaîne est rigide ; c'est le moyen le plus fréquemment répandu. Tandis que le nattage emploie uniquement la feuille de palme découpée en fines lamelles dont la largeur peut varier de 1 cm à la taille normale de la feuille, le clayonnage utilise indifféremment la feuille ou la nervure. Il peut prendre d'ailleurs trois formes. A côté du clayonnage proprement dit où un élément de la trame enjambe régulièrement un élément de la chaîne, le Diola connaît la vannerie torsadée (twined-work), où plusieurs éléments de la trame se combinent avec la chaîne rigide, et la vannerie marquetterie (twilled-work) quand la trame s'entrelace avec plusieurs éléments de la chaîne. Ces diverses façons d'opérer — marquetterie, clayonnage — valent autant pour l'homme que pour la femme. Dans ces dernières techniques, prenons un cas typique, pour simplifier : celui des paniers-corbeilles. L'artisan dispose en croisillons réguliers quatre petits paquets de fibres (2), en moyenne de 2 à 8 ou 10 éléments. Il les assujettit à l'aide d'autres fibres ou feuilles qu'il serre solidement autour des croisillons en passant alternativement en dessus ou en dessous. Par exemple, une première trame passe par-dessus les éléments perpendiculaires de la chaîne, une deuxième trame passera par-dessus les éléments obliques de la chaîne, mais par-dessous les éléments perpendiculaires, une troisième comme la première, une quatrième comme la seconde et ainsi de suite jusqu'à ce que soit achevé le fond du panier. Ensuite, il divise les paquets de fibres de la chaîne en un certain nombre de paquets plus petits et plie les fibres afin de donner la forme désirée au panier ; selon l'importance du serrage il obtient la courbure prévue. Pour former le rebord du panier, il commence par fixer à la hauteur convenue un cercle résistant de bois autour duquel il répartit régulièrement les fibres qui forment la carcasse ; il les fixe à l'aide d'une fibre enroulée sur le cerclage en respectant bien les intervalles ; puis il continue le tressage des fibres ou feuilles

(1) Voir notre étude sur la religion.

(2) Ces fibres peuvent avoir de 2 mm à 2 cm de largeur.

transversales. Une autre méthode peut être utilisée. Les éléments de la chaîne sont divisés en deux réseaux que l'on écarte pour limiter le rebord du panier ; une feuille de rônier d'environ 1,5 cm ourle ainsi tout le rebord. On peut, d'ailleurs, la prolonger par-dessus l'ouverture, en forme d'anse. Qu'on imagine ensuite toutes les variétés possibles de forme, de taille, d'usage et on aura une idée de la vannerie diola. Par exemple, certains paniers atteindront jusqu'à 1,50 m de hauteur et autant de largeur et d'autres à peine 10 cm. Les uns seront plats (les vans), et les autres creux (paniers-fourreaux). Des vanneries peuvent être rondes, soit avec fond circulaire, soit avec fond carré, ou formées de quatre triangles affrontés ; d'autres seront coniques ; d'autres cylindriques ; d'autres franchement quadrangulaires. De plus, les unes seront d'une extrême simplicité : unique feuille de palme ourlée à la périphérie et qui sert de parapluie rudimentaire *kagob* ou très complexes comme le *kagor* qui est un parasol délicatement ouvragé. Enfin, certains éléments pourront être sans couvercle, ou posséder un couvercle qui se pose ou qui s'encastre.

En bref, les procédés utilisés par le Diola sont nombreux, variés mais inégalement employés. La *vannerie diagonale* où les matériaux sont traités simultanément s'avère la plus répandue. Et si le carreau à trois éléments semble tout à fait absent, par contre le système des deux nappes enchevêtrées se présente couramment. Deux possibilités se présentent. La première est l'armature toile diagonale avec un pris, un sauté pour la série initiale ; un sauté, un pris pour la deuxième, et ainsi de suite. Le travail peut être serré (nattes), lâche (van, tamis, nasse) ou fin (certains petits paniers à usage alimentaire). La seconde, deux pris, deux sautés, avec toujours le principe d'alternance, n'intervient que par accident : il ne paraît pas que l'armature croisée-diagonale soit d'origine locale ; on ne la rencontre vraiment que vers la frontière gambienne, en Guinée portugaise et sur la rive gauche du Songrougrou. Le Diola utilise également la vannerie tissée où les éléments mobiles passent respectivement et sans torsion en dessous et en dessus des éléments fixes : cela se trouve dans certaines petites nattes carrées de 0,50 m de côté qui servent à porter le riz et dans la plupart des paniers. La chaîne peut être composée d'éléments parallèles horizontaux (rarement) ou verticaux (le plus souvent) ; c'est le cas de la vannerie nattée ou tressée. Mais aussi, les éléments peuvent être disposés en étoile et successivement superposés, notamment pour la confection des fonds et des couvercles des paniers tressés. Quant à la vannerie spiralée et la vannerie cordée, on ne les retrouve guère que dans la réalisation des ourlets qui bordent l'orifice d'un panier, dans les modes d'attache de cercles de bois qui forment l'armature des nasses (armature intérieure) ou des lattes qui maintiennent la rigidité de quelques paniers (armature extérieure) (1) ou enfin dans la confection d'objets de fantaisie ; ceci peut étonner d'autant plus que la vannerie à brins spiralés semble d'ordinaire coïncider avec la poterie à colombins spiralés que le Diola connaît très bien. Un troisième procédé, bien que moins répandu, doit toutefois être souligné. On le retrouve surtout dans la confection de certains paniers-ruches (notamment le *hutukān*), puis dans les couvercles avec lesquels on ferme un tronc évidé de palmier servant également de ruche. Avec des fibres de rônier, voire des feuilles, on réalise de longues bandes de 1 à 2 cm de diamètre que l'on place en cercles de tailles différentes mais juxtaposés (certains *hutukān*) ou que l'on enroule en boudin (divers couvercles) ; dans ces deux cas, des fibres spiralées maintiennent la cohésion de ces bandes.

(1) C'est le cas des paniers nasses, *ɛsuh* ou *ɛsep* : trois tresses spiralées forment l'ourlet inférieur, deux tresses spiralées attachent aux fibres verticales les armatures intérieures et extérieures, enfin une spirale simple forme la partie supérieure.

Signalons enfin trois remarques subsidiaires. Tout d'abord le Diola peut employer simultanément plusieurs techniques pour un même objet : multiples sont les paniers dont le fond forme des damiers tandis que les parois latérales sont en vannerie oblique ; en second lieu, l'indigène peut, par entrecroisements successifs de feuilles de rônier préalablement découpées, obtenir des objets comme ces entonnoirs à goulot qui servent à recueillir le vin de palme (tel le *hulëben*) ; pour terminer, nous pourrions rattacher à la vannerie et au tressage l'art des nœuds que nous verrons surtout à propos des transports.

Ces diverses techniques ne sont peut-être pas d'une grande originalité ; mais elles supposent toujours une extrême habileté. Sur ce terrain, le Diola sait magnifiquement tirer profit de la nature et nous sommes confondu par la richesse et la variété des produits qu'il a obtenus et qui sont toujours parfaitement finalisés. Si l'on appelle intelligence la faculté de s'adapter au milieu soit directement en l'utilisant, soit indirectement en construisant outils, instruments et machines, on ne peut nier que le Diola soit parfaitement doué, au moins sur le plan de l'homo faber. Dans le domaine du pragmatisme immédiat, il est difficile de le surpasser. Toutefois, l'aspect esthétique de la vannerie se ramène à peu de chose. Certes, les paniers sont harmonieux par leurs formes, mais ils possèdent peu d'éléments décoratifs. Ces derniers se réduisent à quelques fibres noires ou rouges que l'on entremêle aux fibres naturelles (notamment dans les parasols où elles forment des lignes concentriques tous les 10 ou 15 cm). Rien de plus.

Quant à l'aspect religieux de la vannerie, il est totalement inconnu. Aucun interdit ne pèse sur cet artisanat, ni de temps ou de lieu, ni de matière, ni de personne <sup>(1)</sup>. L'art du vannier est uniquement *empirique et utilitaire*. La vannerie ne joue en tout cas aucun rôle dans les sacrifices et la technique utilisée n'utilise d'aucun symbole formel ou de direction magique. Cette activité, absolument vitale, qui ne dépend que du bon vouloir de l'homme qui s'y adonne selon ses besoins les plus urgents (utilisation personnelle, vente pour payer les impôts) et pendant ses moments de liberté, ne laisse aucune place au sacré. Son caractère exclusivement profane se vérifie aisément si l'on considère à la fois la richesse et la signification pratique des objets ainsi confectionnés.

**e) Les vanneries du Diola sont multiples** dans leur forme, la nature de leurs éléments et leur finalité.

1. *Il existe tout d'abord des paniers pour la pêche ou diverses nasses* dont les formes et les dimensions varient selon l'individu qui les utilise, le lieu où l'on pêche et les poissons que l'on veut prendre. Nous nous bornerons à les citer puisqu'ils seront décrits dans notre étude sur la pêche : il y a la nasse proprement dite (*hukulem*), les paniers pour râcler le fond des mares ou des petits marigots (*kadëngō*, *kalakam*), enfin l'instrument qui sert à immobiliser le poisson que l'on prend ensuite à la main (*esep*). Tous ces outils sont confectionnés par les hommes mais utilisés la plupart du temps par les femmes.

2. *En second lieu, les paniers-greniers* que l'on rencontre surtout dans le Fogny et chez les Floup, où l'on place les réserves de riz paddy <sup>(2)</sup>. On les nomme *etukut*, *efângulay* ou *etapumay*. Ils sont faits d'un tressis de fibres et de feuilles de rônier. Parfois, ils possèdent un couvercle. Ils peuvent avoir de 1,10 m à 1,50 m de haut pour un diamètre à la base de 1 m à 1,50 m.

(1) Si la vannerie est souvent l'unique occupation des infirmes, c'est tout simplement parce que ceux-ci s'efforcent de se rendre utiles au groupe et que cette occupation est à leur portée.

(2) A Séleky, on en possède un de dimensions plus réduites, l'*etap* que le Dyiwat comme *edyakut*.

Tantôt ils épousent la forme quadrangulaire, tantôt celle d'un panier rond ; mais le fond reste toujours un cercle. On les place le plus souvent à l'abri, sur la terrasse (Floup, Fogny, Diamat) ou sur un toit spécial (Fogny), en dehors de la case. Éventuellement, ils servent de mesure pour les grands échanges riz-bœuf dont ils marquent l'équivalence commerciale.

3. *En troisième lieu, les paniers-vans.* Il s'agit de paniers pouvant atteindre 0,30 m de hauteur pour un diamètre de 0,50 m à la base et de 0,80 m à l'ouverture, toujours tressés mais avec des mailles assez larges en feuilles de rônier soutenues par une armature de fibres résistantes et grâce auxquels on vanne le riz après le pilage (1). C'est le *katōngi* (s'il est grand), le *kahim* (s'il est petit), le *kahagkum* (s'il est moyen) du Floup ; le *kahili* du Bayot, le *kōri* du Diola-Brin, le *gufoer* du Baïnunk, le *garrih* de Séleky et le *kahuranu* du Dyiwat. C'est peut-être le panier le plus répandu et, s'il en est de plus petits que celui que nous venons de décrire, ils n'en ont pas moins tous exactement la même forme : fond quadrangulaire, grande ouverture circulaire.

4. *En quatrième lieu, les paniers pour conserver.*

Nous avons déjà vu le panier-grenier pour le riz paddy. D'autres servent à garder le riz que l'on vient de piler comme le *gatoqum* de Séleky, l'*eïya* d'yiwat ou her, le *butop* baïnunk, le *kaboben* de Brin, l'*okō* du Bayot, le *kerik* du Floup et l'*elompay* de la Pointe Saint-Georges. Leurs formes étant variées, ainsi que leurs dimensions, il nous est impossible de les décrire tous. Voyons les plus fréquents. Le *kagōben* est tressé en fibres de palmier. Le fond est un carré de 0,10 m de côté. La hauteur moyenne est 0,20 m. Il est muni d'un couvercle circulaire et possède une anse. L'*okō* lui est semblable mais ne possède pas d'anse. Le *butop* est de forme nettement plus allongée. Quant à l'*elompay*, il peut contenir jusqu'à un quintal de riz vanné.

Le Diola utilise encore des paniers pour mettre en réserve le poisson tels que l'*opom* du Bayot, l'*etugut* de Brin ; le *fil* ou le *coton* comme le *gudēng* du Baïnunk, le *furēnum* de Séleky ; les *outils*, notamment ceux qui servent pour la récolte du vin de palmé, tels que le *kagut* et l'*esōnt* de Brin, l'*ebāgi* du Floup ; enfin les *habits*, comme l'*embaky* du Bayot. Parmi eux, nous ne décrirons que l'*eitukut* du Floup ou panier à poisson. C'est une petite bourriche en fibres de rônier de 0,50 m de haut, en tresses serrées et résistantes. On le recouvre d'un petit couvercle ingénieux, le *kalēlut*, sorte d'entonnoir en forme de nasse dont la partie supérieure est formée de feuilles de rôniers libres. Celles-ci sont rattachées par un lien qui ménage juste un trou pour mettre le poisson.

5. *En cinquième lieu, les paniers de puisage et de mesure.*

Parmi les paniers de puisage nous connaissons déjà le *kallo* du Bayot, le *gabakān* de Séleky, le *gubak* de Djibonker déjà décrits sous le nom de *kalokon* (Diola de Brin), tous en feuilles de palme de 0,30 m de long pour une profondeur maxima de 0,10 m et qui servent à tirer l'eau du puits. Il y a ensuite le *galyop*, petit contenant en forme de bol, de même matière, ayant 0,10 m de hauteur sur 0,10 de diamètre et qu'on utilise pour prélever le riz pilé. Quant aux paniers mesure, ils peuvent être soit des vanneries pour le commerce (riz, poisson) et à ce titre n'importe quel panier classique — comme les *kategel* ou *katekel* de toutes les dimensions et toujours en feuilles de palme soutenues par une armature de fibres — sera utilisé ; soit des

(1) Voir notre étude sur la technique alimentaire.

vannerics à usage domestique comme celles qui étalonnent la ration de riz pour le repas tels que l'*ekibum* du Diola Pointe Saint-Georges, l'*ekima* du Fogny ou l'*etup* de Brin ; ils contiennent environ 500 g de riz pilé. Ils sont indifféremment en fibres ou en feuilles.

#### 6. En sixième lieu, les paniers à usage alimentaire.

Nous avons par exemple l'*elōngumay* qui sert à piler le riz ; le *hulāngi*, grand van pour le faire sécher ; le *kināhu* pour le laver, tous tressés en feuilles de palme. Nous citerons encore le *guyot* ou le *kayolay*, sorte de chapeau tressé très serré en fibres de rônier et qui sert pour passer l'huile (1), l'*eihendenum* à la fois écumoire et couvercle : vannerie résistante toujours en fibre dont la partie supérieure, étêtée, est rattachée selon une ligne droite ; enfin le *karihēt*, panier triangulaire suspendu par trois cordes et qui sert à fumer le poisson (2).

#### 7. En septième lieu, les paniers pour transporter.

Nous rappelons que le transport se faisant le plus souvent sur la tête, les femmes se confectionnent un petit coussinet de feuilles de rônier, en forme de couronne de 0,10 de diamètre, c'est le *hullokāl*, ou le *hōrua*. Pour le transport du riz (plants à repiquer, javelles récoltées), de l'arachide, des palmistes, du fumier, le Diola utilise l'*enātō* ou l'*ekut* (Floup), l'*eiya* ou *ehiya* (Pointe Saint-Georges), le *kaliŋkiyānu* (Dyiwat), tous en feuilles de rônier nattées sur une armature de fibre. Il s'agit de paniers ronds avec un diamètre moyen d'environ 50 cm et dont la hauteur peut varier de 10 à 80 cm. Dans certains cas, l'*ehiya* traversé par un bâton et de taille très variable devient l'*erereŋ*. Le *katekel*, en fibres et nervures de rônier, est de forme plus évasée. Le *katekel* proprement dit peut avoir jusqu'à 1 m de diamètre tandis que l'*etekel* — qui a toujours un couvercle — ne dépasse pas 40-50 cm ; dans les deux cas, la hauteur oscille entre 30 et 50 cm. Le plus grand sert à porter le riz, le plus petit le poisson. Il existe encore un type de *katekel* qui sert pour le transport des habits. Tressé toujours avec deux fibres, il est pourvu d'un couvercle conique s'emboîtant sur l'ouverture circulaire. Le fond est rond, de 30 à 40 cm de diamètre ; sa hauteur est de 0,50 m.

Nous pourrions encore citer l'*edyumey*, l'*eyendiyhum*, l'*esosōray*, le *dyikung*, paniers-fourreaux toujours en fibres et qui servent à transporter les outils pour la récolte du vin de palme ; le *gufar*, panier carré (0,15 m/0,35 m) avec une petite ouverture circulaire (0,05 m) où l'on place les hameçons et les filets pour la pêche ; le *kapa* en feuille de palme où l'on dispose les différentes affaires que l'on emporte avec soi lors des voyages (sa hauteur est d'environ 0,20 m, avec un fond circulaire de 0,20 m de diamètre ; il est toujours pourvu d'un couvercle) ou l'*ebāg*, panier à fond carré (0,10 m) dont les côtés (0,30 m de hauteur) sont arrondis, et pourvu d'une anse directement attachée sur le fond. Il peut se fermer par l'intermédiaire de l'anse. C'est le « fourre-tout » diola.

#### 8. En huitième lieu, les parasols et les parapluies (3).

Nous avons signalé comment le Diola utilise, soit directement, soit après les avoir légèrement tressées et ourlées, les feuilles de palme en guise de parapluie (c'est le *hugob* ou *kagob*).

(1) Cf. plus loin notre étude sur la technique de consommation.

(2) On pourrait ajouter à cette rubrique le *hubelen*, sorte d'entonnoir tressé en feuilles de palme par les hommes, qui sert à recueillir directement le vin de palme. L'homme enroule les nervures de palme autour de ses doigts pour donner la forme voulue ; puis il enroule plusieurs feuilles et les recourbe pour leur donner plus de solidité. L'entonnoir se fixe directement sur l'arbre à l'aide d'une pointe.

(3) En ce qui concerne le chapeau, nous renvoyons au chapitre sur l'art : étude consacrée au vêtement (2<sup>e</sup> partie).

Cependant, il est capable de réaliser des objets protecteurs plus complexes, valables autant pour se préserver du soleil que pour éviter la pluie. C'est le *kagor*, sorte de coiffure qui présente, le plus souvent, la forme d'une pyramide à trois ou quatre faces dont la base serait un cercle constitué par une armature de bois enroulée de nervures de rônier selon un procédé décrit plus haut. Il est tressé d'après les normes classiques (un pris, un sauté) avec des feuilles de rônier de 5 mm de large et selon la technique du damier. Ses dimensions sont variables : en moyenne, le *kagor* peut avoir de 25 à 30 cm de hauteur maximum avec un diamètre à la base de 40 à 45 cm ; il est toujours l'œuvre de la femme. Cette vannerie est attachée au cou de la mère et, retombant en arrière des épaules, coiffe l'enfant que celle-ci porte à califourchon sur son dos et le préserve ainsi du soleil ou des intempéries. Il est remarquable de voir ainsi les femmes travaillant dans les rizières avec cette étrange pyramide sur le dos. En tout cas ce procédé se révèle ingénieux autant qu'efficace ; il n'est guère répandu que sur la rive gauche de la Casamance (1). Le *kagob* est encore une vannerie en feuilles de rônier et de forme pyramidale. Les plus parfaits présentent un bord méticuleusement ourlé : les fibres sont retournées et forment un ourlet résistant qui peut se prolonger par une poignée, laquelle permet de tirer ce parapluie au-dessus de la tête : c'est déjà la preuve d'un luxe.

9. Enfin, pour terminer, nous avons les parures en fibres, qui ne sont pas des pièces de vannerie à proprement parler, mais qui, néanmoins, peuvent s'y rattacher, dans la mesure où la sparterie est un sous-genre de la vannerie. Nous avons tout d'abord les cache-sexe fabriqués par les garçons. Les fibres sont posées sur une corde végétale, l'extrémité supérieure étant repliée sur 4 ou 5 cm, et l'on noue la fibre avec la corde (celle-ci comporte toujours deux brins). A la fin, on sectionne longitudinalement les fibres pour que les brins soient plus fins et on coupe soigneusement les bords qui dépassent. C'est le *bakuy*. Pour les circoncis, on fabrique de cette manière de petites jupes qui tombent presque jusqu'aux genoux : ce sont de véritables tutus de fibres (2). Enfin il existe une sorte de vêtement de palmes que revêtent les danseurs du *kumpō* pendant leurs exhibitions et que nous décrirons plus tard (3).

Tels sont les principaux objets tressés par le Diola. Ils sont d'une exceptionnelle richesse quant à leur nombre — nous avons pu cataloguer plus de 100 variétés de paniers, différents de forme, de dimension, de fonction, et il est probable que nous sommes en deçà de la totalité. C'est que, sur ce plan, la spécialisation fonctionnelle est poussée au maximum. Nous l'avons signalé à propos du riz puisque nous avons rencontré un panier-grenier (pour javelles), un panier pour riz à piler, un panier pour riz pilé, un panier pour faire sécher le riz, un autre pour le laver, un qui sert à le vanner, un pour le piler, un pour puiser dans la réserve, un pour le mesurer, un pour le transporter, etc... En outre, chaque objet doit être agencé de telle sorte qu'il réalise le maximum d'adaptation à l'usage auquel il est destiné. Et c'est pourquoi, sur le thème du modèle général, il est possible à n'importe qui de broder un grand nombre de variations non codifiées.

(1) On le retrouve cependant à l'état sporadique en Gambie mais il semble que ce soit là un emprunt au Diola.

(2) Voir notre étude sur la circoncision, 2<sup>e</sup> partie, 4<sup>e</sup> section : la religion.

(3) Voir notre étude sur la danse, 2<sup>e</sup> partie, 1<sup>re</sup> section : l'art.

### III. LA POTERIE

a) **Entendue au sens large, la poterie qualifie tout travail de l'argile** malaxée, puis séchée au soleil. A ce titre la fabrication des briques et l'édification des cases peuvent passer pour de véritables travaux de poterie (1). *Mais au sens restreint, la poterie implique la cuisson de l'argile.* C'est ce dernier point de vue que nous allons considérer. Le Diola utilise pour cette technique divers outils ou instruments. Tout d'abord une palette incurvée, simple spatule de bois (*hannum*) (2), voire un tesson de jarre brisée. Ensuite les moules ; l'artisan en possède un assortiment varié qui se réduit à deux types. Pour les jarres, le moule épouse seulement la partie inférieure de l'objet à réaliser puisque la partie supérieure se resserre en une ouverture étroite. Pour les brûle-parfum (3), destinés souvent dans le Fogny à chasser les moustiques, c'est l'élément ancien à renouveler qui sert de moule. Ce procédé se retrouve à propos de la plupart des éléments manufacturés relativement complexes.

b) **Sauf quelques rares exceptions, la poterie est avant tout l'œuvre de la femme**, ce qui semble par ailleurs être une règle générale dans toute l'Afrique (blanche ou noire). Les matériaux de cette technique se ramènent à deux : d'une part l'argile (*bukap*), grise ou latéritique selon les régions, d'autre part les coquillages (le plus souvent le *Semi-fusus morio*, le *Tagelus Angulatus* ou le *Cymbium*) qui accroissent la solidité du pot au moment du retrait. Mais cette activité n'est pas aussi répandue que la vannerie. La répartition topologique est liée à la fois à la nature des terrains et à l'habileté de l'artisan, cette deuxième condition étant partiellement une conséquence de la première ; la coutume fait le reste. Ainsi, dans la subdivision d'Oussouye, les villages d'Ediungo et de Diouwent sont réputés pour la quantité et la qualité de leurs poteries ; la totalité des femmes s'adonnent à cet artisanat.

Non seulement les potières confectionnent les objets dont elles ont besoin pour la vie domestique, mais encore elles se livrent à un véritable commerce. (Toutefois, il n'existe pas en pays diola de marchés aux poteries, il n'y a d'ailleurs aucun marché, si nous exceptons Ziguinchor, semblable, par exemple, à ceux qu'a décrits MALINOVSKI à propos des îles Trobriand). Les poteries, jarres et autres éléments, sont ou bien portés à l'escale par les femmes ou les hommes (ceux-ci peuvent vendre le produit de l'activité de leur épouse mais n'en conservent pas le bénéfice), ou bien vendus ou échangés sur place.

c) **Toute la poterie est faite à la main et cuite en plein vent** (4). La femme utilise, à cet effet, trois techniques d'inégale importance. — La première est le *modelage*, procédé peu répandu et qui ne semble pas avoir une origine spécifiquement diola. L'artisan part de la masse d'argile qu'il modèle pour obtenir la forme désirée en utilisant les mains et, en guise de lisseur, un coquillage, le plus souvent la coquille d'huître de palétuvier (*Gryphea gasar*). C'est ainsi que l'on obtient les divers *kaydioum* ou canaris de 50 à 60 cm de hauteur. — La seconde est le *moulage*. La plupart du temps la femme utilise l'ancien objet qu'elle veut remplacer — et, dans ce cas, le moule est revêtu extérieurement d'argile — ou bien un débris de jarre et alors le

(1) Voir plus loin notre étude sur la technique de l'habitat.

(2) Parfois en bois de *bagbagu* (*Cordia macrophylla*) ou en bois de palétuvier (*Rhizophora*).

(3) On utilise à cet effet la racine du *bubalin* ou *Omphalobium* appelé communément arbre à encens.

(4) On peut trouver des poteries seulement séchées au soleil (*kalatum* des Floup) rouges si l'argile est latéritique, grises s'il s'agit de l'argile ordinaire.

revêtement d'argile est intérieur. Donc, le moule est avant tout un objet non intentionnel, simplement récupéré et qui ne sert qu'une fois. Cependant, dans le Fogny, il existe parfois des moules spécialement constitués à cet effet, toujours en vannerie et qui s'emploient pour plusieurs travaux successifs. Cette technique vaut, soit pour les objets compliqués par leurs formes tels que brûle-parfum, gargoulettes, ou relativement importants par leur taille comme les *kādyāmmo* ou jarres destinées à la conservation de l'eau. — Mais l'opération la plus fréquente est encore le montage. L'artisan se fait de longs boudins d'argile qu'il courbe et assemble par pression. Cette façon de procéder peut d'ailleurs se combiner avec les précédentes. Ainsi, pour les jarres, la femme commence par le modelage et achève la partie supérieure par le montage. Voici un exemple du travail traditionnel de la poterie (*atafa ubara*) qui a lieu pendant les périodes où le travail des champs n'offre aucune urgence. L'artisane va chercher l'argile, la met dans un panier qu'elle porte sur la tête. Au préalable, un trou a été creusé près de la maison, généralement carré, profond d'un mètre. La femme y dépose l'argile pour remplir le trou jusqu'à 20 cm du bord. Chaque matin elle arrose ce *bukap* pour le détremper parfaitement, ceci pendant 2 à 4 jours. Elle amène ensuite les coquillages (*esēng*) du marigot qu'elle met dans un feu afin de pouvoir aisément les réduire en poudre. Elle les y laisse quelques heures. Puis, le feu éteint, elle se met en devoir de vanner les coquilles pour en retirer toutes les saletés. Elle les verse alors dans un mortier et les écrase avec le pilon traditionnel. Cette opération se nomme *humēn*, ou *tūmf*. La poudre est mêlée à l'argile détrempée et la potière pétrit le mélange avec les pieds — c'est le *woboyd* — ; au besoin, elle se sert de ses mains pour écraser les mottes, c'est le *kehlen* (ou *bugundy*, ou *bugunj*) si le travail se fait dans l'eau, le *tofody* ou *tofoj* s'il se fait au sec. Une fois que le produit est bien homogène, il est mis en réserve dans un récipient de terre en forme de cuvette plus ou moins grande selon le but que se propose l'artisan. Elle pose devant elle une planche bien lisse (généralement de fromager), y roule la masse molle selon une torsade assez mince (diamètre 2 à 3 cm), puis dispose ce boudin spiralé dans le moule pour obtenir grossièrement la forme de l'objet prévu. Elle réalise ensuite la partie supérieure qu'elle modèle avec ses doigts, la base seule étant moulée comme nous l'avons indiqué plus haut. C'est à ce moment qu'elle polit avec le morceau incurvé d'une jarre cassée ou à l'aide d'une coquille d'huître, outil fréquemment trempé dans l'eau, dont elle frotte l'intérieur et l'extérieur de l'objet pour égaliser et effacer les traces de l'assemblage. Comme il n'y a pas de tour — même de forme élémentaire — elle fait simplement tourner la cuvette qu'elle tient sur ses genoux. Quand l'objet a la forme désirée, elle va le placer dans un lieu ensoleillé. C'est là qu'elle déposera tous les objets façonnés afin de les faire sécher, ce qui demande plusieurs jours (environ 5 à 6). Quand les objets sont suffisamment secs, la femme va les traiter avec l'écorce d'un arbuste (*bulakin*). Elle pile cette écorce et la mouille pour obtenir un jus concentré et très rouge dont elle enduira ses poteries, à l'aide d'une espèce de pinceau de fibres végétales. Cette peinture est passée uniformément, à l'extérieur et à l'intérieur. Le Diola utilise aussi une glu tirée du fruit vert du *bahab* (*Parinarium senegalense*). Puis, jarres, gargoulettes et pots sècheront au soleil encore une journée. Quand ces objets sont tout à fait secs, elle les fait cuire. Un bûcher est aménagé avec des branches de palmier ou tout autre bois mort. Le tas étant régulièrement étalé sur le sol — il peut avoir jusqu'à un mètre de hauteur, on y dispose les poteries. Celles-ci sont recouvertes d'une autre couche de branchages de même importance que la couche inférieure. Le feu est allumé en plusieurs endroits. Au bout d'une heure, la femme retire les objets un par un, à l'aide d'un long bâton, et les laisse refroidir à l'écart. Elle ira les vendre ensuite dans un autre village. La technique de la cuisson peut prendre d'autres

formes. Ainsi les Floup de Guinée soumettent les pots nouvellement façonnés à un premier feu alimenté avec de la balle de riz. Plusieurs jours après, la potière entasse les objets façonnés et les soumet à une seconde cuisson, définitive cette fois, avec du bois de palétuvier. Le temps de la cuisson n'est pas fixé ; il dépend à la fois de la nature de l'argile, du volume des jarres et du tirage du feu (en moyenne une heure à une journée).

La potière de Basse-Casamance allie donc la technique du *moulage* (fond de panier, poterie cassée), notamment pour les poteries importantes, complexes, ou d'origine étrangère, à celle du *modelage* par boudins spiralés soudés ultérieurement par *polissage*. Ce dernier procédé, très fréquent au Sénégal, offre un avantage certain : « on peut ainsi régler très exactement le diamètre de la panse, les rétrécissements du col ou du pied, galber avec une liberté égale à celle que donne le tour » (1).

**d) La poterie ainsi décrite ne comporte que très peu d'ornements (2). Seul le caractère utilitaire de l'objet est envisagé**, ce qui ne signifie pas qu'il soit sans beauté. En général, les formes sont harmonieuses et le travail bien fini. Une fois encore, nous sommes en présence d'une activité assez élémentaire mais parfaitement bien adaptée aux exigences de la vie domestique, conduite avec une exceptionnelle adresse et une grande rapidité malgré l'air nonchalant de la potière (le plus souvent, assise sur la véranda, elle surveille en même temps ses marmots et le plat de riz qui cuit tout près d'elle). Cette technique reste encore entièrement positive pour les mêmes règles et conditions que celles signalées à propos de la vannerie. Et pourtant, contrairement aux objets tressés, les pots jouent un rôle dans la vie religieuse. Tout d'abord, chaque toit de chaume qui abrite un fétiche est coiffé d'une poterie renversée : mais celle-ci n'a aucune valeur sacrée ou même signalétique ; elle est seulement un procédé de protection. D'autre part, de nombreuses jarres se trouvent au pied des arbres fétiches : elles ont servi à porter le vin de palme pour le sacrifice. Elles ne sont « tabou » que dans la mesure où elles restent dans les lieux sacrés et perdent toute signification religieuse quand elles retournent au village. Une seule règle : tout pot cassé dans le sanctuaire doit y être définitivement abandonné, d'où ces amoncellements de petits débris que l'on peut voir près des grands fétiches. Il s'agit donc d'une sacralisation accidentelle mais jamais systématique. Activité vitale, la poterie n'a que faire de l'esprit religieux à la fois parce qu'elle est une pratique quotidienne, que la réussite de l'acte est assurée, que le matériel sur lequel on travaille est essentiellement malléable, mort et non intentionnel. Point n'est besoin ici de faire intervenir des forces supérieures qui dirigent l'intention ou qui réalisent des conditions idéales.

**e) La poterie est incontestablement une industrie vitale** par excellence, mais elle n'atteint pas l'importance de la vannerie pour des raisons faciles à comprendre. Les besoins ici ne sont plus aussi diversifiés ni aussi singuliers. De nombreux objets essentiels à la vie quotidienne comme les marmites en fer (*kārērōng*, *ētamān* ; seuls les pauvres cuisinent encore dans le pot de terre) ou les horribles cuvettes émaillées (*katēw*, *ēbol* : mot français) de plus en plus

(1) A. LEROI-GOURHAN : L'homme et la matière, Paris, 1943, p. 224. [Parfois le Diola utilise encore une technique originale qui unit le modelage et le moulage. La femme modèle l'objet à réaliser, souvent un brûle-parfum, avec de la paille et revêt l'ensemble avec du banco. La paille intérieure disparaît lors de la cuisson].

(2) Tout au plus se contente-t-on parfois de tracer, avant la cuisson et à l'aide d'une aiguille de métal ou d'une arête de poisson, de multiples petits trous formant des cercles concentriques, des triangles, des losanges. L'usage de la peinture décorative est récent et très peu développé.

fréquentes, sont achetés à l'escale. D'autre part, les multiples ustensiles domestiques sont directement creusés dans le bois ; nous les avons déjà examinés. Il y a là deux raisons précises : l'une, d'ordre technique (ces objets de bois sont plus solides) ; l'autre, d'ordre social (le propriétaire de l'objet est celui qui le réalise ; or si l'homme travaille le bois, c'est la femme qui s'adonne à la poterie ; un certain équilibre est maintenu dans la répartition des ustensiles de bois et d'argile (1)).

La poterie diola est assez riche par ses formes et ses fonctions. Le plus célèbre des objets en terre est le *gahinum* ou *kādyāmmō*, ou *kireŋ*, c'est-à-dire la grande jarre qui permet de conserver la provision d'eau de la famille, pouvant atteindre une hauteur de 0,60 m avec un diamètre équivalent pour la plus grande largeur et une ouverture qui ne dépasse pas 20 à 30 cm. Elle trône soit à même le sol, soit le plus souvent juchée sur une construction de banco ou sur un échafaudage qui repose sur des pieux, dans un coin de la salle de séjour ou sous le toit de la terrasse. Ensuite, viennent les divers *sibara* (pluriel d'*ēbara*) et *dyitep*, de taille plus modeste mais ayant sensiblement la même forme. On peut les employer, soit pour garder l'eau, soit pour la puiser dans le *gahinum*. Une variété fréquente, pourvue d'une anse tressée, est l'*ēlukun* ayant un diamètre maximum de 20 cm sur 15 de hauteur. Pour boire enfin, le Diola se confectionne de petites gargoulettes (*ēgute*) (2), parfois même de véritables alcarazas comme l'*emarāngō* dont la hauteur oscille entre 0,20 et 0,30 m avec un diamètre maximum de 0,25. Le vin est conservé dans un *ḡibik*, sorte d'*ēbara* de taille moyenne (hauteur de 30 à 40 cm, diamètre 30 à 35 cm), mais plus allongé avec une ouverture plus étroite et faisant col. On le puise avec un petit vase pourvu de deux anses latérales et ne dépassant pas 0,10 m de hauteur et de diamètre (c'est le *kafōŋ* du Diola de Brin), ou pouvant réaliser pour le même diamètre une hauteur double (c'est le *kāfōngon* du Diola Pointe Saint-Georges). Quant à l'huile, au miel et aux diverses boissons, on peut emprunter, pour les conserver ou les transporter, les jarres ou cararis précités ; mais on y ajoute quelques vases offrant de petites variantes de forme ou de dimension (comme l'*ēlumbā* et l'*ēbōdin*). Nous n'avons cité que les poteries fondamentales. Il faudrait ajouter pour être complet tous les cas de modifications possibles dans les tailles et les proportions et l'on aurait alors une idée assez précise de la richesse concrète des instruments de la vie domestique indigène.

#### f) La considération des divers contenants déjà examinés, en argile, en bois, en carapace

(1) Rappelons que la nature fournit directement des contenants légers, solides et pratiques, comme les Calebasses (*ēfen*, *ērebā*, *ēbin*, *ēremā*, *dyikorōson*, *ētumpen*). Elles sont de deux sortes. L'*ētumpen* est le fruit d'une plante grimpante. L'intérieur est enlevé, puis l'écorce est rincée et l'on obtient ainsi la gourde indigène (*ēsēng*, *ḡibōg*, *ēfem*, *ēsān*) qui sert à récolter le vin de palme (avec le *hubelēn*) et à conserver, ou à transporter, les diverses huiles. On lui adjoint souvent un petit entonnoir végétal, l'*ētināhu*. On la pourvoit encore d'un petit chapeau en tresse. La calebasse obtenue à partir de la citrouille coupée en deux, vidée et rincée est le *kahem*, ou le *kafēng* ; on y met n'importe quoi ; si elle est grande, elle peut s'utiliser en tant que plat où l'on pose le riz cuit ; si elle est petite elle sert de louche (*hukok*). Il y a encore l'*ēkobot*, ou *hukobot*, petit verre creusé dans le fruit du rônier, et un grand nombre d'objets qu'il serait fastidieux d'énumérer mais qui tous vérifient le sens pratique du paysan diola.

(2) L'*ēgute* dont les plus beaux modèles se font à Edioungo se caractérise par la présence de deux ouvertures supérieures latérales ; l'une d'entre elles est un simple petit cylindre de 3 cm de hauteur, dont le diamètre intérieur est de 5 à 8 mm et qui permet l'écoulement de l'eau ; l'autre est un véritable col légèrement évasé de 3 cm. de hauteur pour un diamètre intérieur supérieur de 4 cm. : c'est l'orifice par où l'on s'abreuve. Cette poterie est encore munie d'une anse supérieure en demi-cercle ; c'est un boudin aplati de 9 cm de périphérie pour une longueur extérieure totale de 25 cm et une hauteur maximum de 6 cm ; il s'incruste à chaque extrémité dans deux petits trous et dépasse même à l'intérieur. Cet objet est parfois orné de cercles concentriques séparés par de petites sinuosités ou des hachures obliques tracées avec une pointe avant la cuisson. Signalons au passage que l'épaisseur moyenne des poteries diola va de 5 à 10 mm.

végétale naturelle, nous permet de préciser la façon dont l'indigène a pu résoudre le problème du transvasement et du puisage. Nous retrouvons ici le total de ce que l'intelligence pratique a pu concevoir avec un minimum de moyens techniques. Tout d'abord, les instruments ou plutôt les outils à *cavité peu profonde*, tels que les jattes, les plats, les cuillers, les louches, les cuvettes et enfin les divers paniers plats et les vans. Ensuite les contenant à *cavité profonde*. Ils offrent des types plus variés : l'ouverture peut être large comme dans les marmites, les multiples calebasses, ou rétrécie comme dans les jarres (notamment le *gahinum*), les gargoulettes et surtout les divers *jibik*. Pour faciliter le transvasement des fluides, nous avons rencontré, dans les exemples précédemment décrits, les entonnoirs (par exemple pour récolter le vin de palme, pour verser l'huile) <sup>(1)</sup>, les contenant à bec supérieur (souvent dans l'*ehindyay*, dans le *kahut* ou dans l'*edyund*), les contenant à goulot latéral (c'est le cas de l'*egute*, de l'*emarāngō*, véritables alcarazas) ou à goulot axial (on le retrouve dans le *jibik*, dans l'*elumba* ou l'*ebodyog* ; on pourrait rattacher à ce groupe les *sibara* de petite taille). Enfin, les techniques de préhension ne sont pas à dédaigner ; nous citerons particulièrement le *manche* (*ekobot*), les *anses rigides* (*emarāngō*, *gabakān*) ou molles (*etup*, *etugut*, *kagoben*, *jurenum*...) et les *oreilles* parfois doubles (marmites, *kafōñ*), plus souvent uniques (*kahut*, *ehindyay*). Le réalisme et le pragmatisme du Diola se laissent difficilement prendre en défaut sur ce terrain.

#### IV. LE TISSAGE ET LA TECHNIQUE DU FILET

Le tissage proprement dit n'est pas une industrie diola. Certes on rencontre quelques tisserands (*alira*, *ahetya*) qui peuvent être des hommes ou parfois des femmes. Mais, non seulement ils restent peu nombreux <sup>(2)</sup>, mais encore la plupart du temps ils ne sont pas du pays. Classiquement, le Diola demeure tributaire de ses voisins (Wolof, Manding) et de nos jours il achète les tissus aux boutiques de l'escale. Il est d'ailleurs remarquable de constater que sur 55 tisserands que comporte Ziguinchor, il n'y en ait que 8 qui se disent Diola (et Diola du Fogny). Pourtant, aucun interdit ne porte sur cette activité. Quelle est la raison de ce désintéret ? Il ne semble pas qu'il y ait là, de prime abord, un ostracisme congénital. Sur les 156 dessins libres <sup>(3)</sup> que nous avons recueillis et qui portaient sur les métiers, il y en avait 35 qui mentionnaient le tissage contre 50 pour la forge et 32 pour le travail du bois. Le Diola ne saurait être mis en cause, lui qui par ailleurs s'avère si industriel. Il est vrai que son habileté est plus empirique que technologique : il excelle avant tout dans la tâche qui ne réclame que des outils simples (c'est pourquoi il y a peu de sujets qui s'intéressent à la mécanique). Il semble alors que la raison profonde soit le relatif désintéressement du Diola pour l'habillement, comme nous le verrons plus loin. Et pourtant, ceci ne saurait suffire. Car, comment expliquer par exemple, que sur les 235 tailleurs de Ziguinchor, le Diola fournisse le plus fort contingent, 75 contre 44 Wolof et 41 Malinké (compte tenu des salaires offerts en ville aux tisserands et aux tailleurs et qui sont sensiblement identiques ?) <sup>(4)</sup>. Il faudrait probablement conjuguer

(1) Il peut être en feuille : *huleben*, ou en bois (*etināhu*) ou en fibre (cas du panier-filtre pour l'huile).

(2) Aucun dans la subdivision d'Oussouye, quelques-uns dans la région de Séleky (subdivision de Ziguinchor). Les plus nombreux se trouvent dans le Fogny et surtout chez les Diola mandinguisés.

(3) Voir L.-V. THOMAS : Étude technique de la personnalité diola.

(4) Il est vrai que les Diola établis à Ziguinchor ont échappé à l'influence du milieu naturel. Et chez eux, le désir d'être bien habillés devient plus prégnant. D'ailleurs, ils sont presque tous musulmans ; or, nous verrons que ces derniers s'attachent davantage à la tenue extérieure.

trois facteurs pour expliquer l'absence de tisserands : le mépris de l'habillement luxueux chez le Diola pur, l'incapacité où il est de concevoir les outillages compliqués et peut-être une certaine répugnance traditionnelle pour cette activité (l'attitude des jeunes dessinateurs n'auraient plus alors qu'une valeur d'évasion). Quelle que soit l'explication de ce phénomène, un fait demeure patent : il y a très peu de Diola tisserands, les techniques utilisées sont absolument étrangères ; la matière employée (fil de coton) est toujours achetée à l'escale. Quant au métier (*bihešõe*), il est d'inspiration wolof ou mandjak (bois de palétuviers et tige de bambou). Signalons que les fils sont préalablement étirés le long des tapades, entre deux pieus, avant de les utiliser sur le métier.

Très peu de chose à énoncer en ce qui concerne le travail des filets. Nous décrirons ceux-ci dans l'étude consacrée à la pêche. Les filets du type éperviers ne sont pas diola, mais d'origine wolof ou sérère ; très peu de Diola, même de nos jours, les confectionnent. Quant aux autres filets (*arira, sãmbal, ahetya sãmbal*), c'est toujours l'homme qui les réalise selon les méthodes classiques, avec du fil acheté en ville et grâce à une navette de fabrication locale en bois (*esilñi*). D'après nos enquêtes, il résulte que le filet est une technique d'inspiration étrangère et que, jadis, le Diola n'utilisait que les nasses, les nattes-barrages, les flèches et les harpons pour attraper les divers poissons.

## V. CONCLUSION

Les techniques spéciales à usage général et les industries générales à usage spécial nous permettent d'aboutir aux conclusions suivantes.

Le Diola reste un homme simple, courageux et plein de discernement. Il ignore l'art des techniques complexes, des machines aux agencements multiples. On rencontre peu de métiers à tisser et pas de tours. Certaines professions sont absentes (bijouterie, cordonnerie), d'autres sont rares (peu de tailleurs, de tisserands, de charpentiers). Mais, dans la manière de satisfaire les besoins essentiels, dans le maniement élémentaire des matériaux immédiatement donnés, dans la réalisation des objets indispensables, il faut avouer que le Diola dépasse largement tous ses voisins immédiats. On admire en lui **la sûreté des gestes, la rigueur des attitudes, le sens de l'observation concrète**, la découverte de ces mille riens qui font qu'une chose réussit <sup>(1)</sup>.

Et il est aussi intéressant de vérifier que, chez ce peuple ardent, capable des plus vifs enthousiasmes, **l'élément religieux, au moins au niveau des techniques considérées, est pratiquement absent**. Voilà qui pourrait, à bien des égards, infliger un démenti à ceux qui croient encore à une mentalité mystique et occasionnaliste et à ceux qui pensent que le moindre geste enveloppe une métaphysique et une théologie profondes. Mais il nous faut poursuivre notre enquête pour nous faire une idée totale et définitive sur la technique diola.

(1) C'est pourquoi nous ne suivons pas l'opinion de BOUTHOU pour qui les primitifs « ne sont pas soumis au contrôle de l'expérience » et font reposer leurs raisonnements « sur des propositions non contrôlées ». Et nous n'irons pas non plus jusqu'à dire que « la pensée archaïque se contente de raisonnements finalistes qu'elle emploie sans aucune réserve ni aucune précaution et en utilisant leurs conclusions comme des données concrètes ». *Traité de Sociologie*. Payot, 1949, p. 422-423.

## CHAPITRE III

# TECHNIQUE SPÉCIALE A USAGE SPÉCIAL

(OU INDUSTRIE SPÉCIALISÉE A USAGE SPÉCIAL)

La technique spéciale à usage spécial peut prendre, comme l'a indiqué MAUSS, quatre formes essentielles selon qu'elle porte sur l'acquisition simple, sur la consommation, sur la production ou sur le transport ; mais elles visent toutes la satisfaction d'un besoin (1).

### I. TECHNIQUE D'ACQUISITION SIMPLE

Il existe chez le Diola trois activités particulièrement répandues dont la fin reste avant tout alimentaire, bien qu'il puisse s'y joindre une idée de profit : la chasse, la pêche et la cueillette.

#### A. LA CHASSE (2)

##### 1. LE PROBLÈME.

La chasse est à peu près générale en Basse-Casamance ; jeunes et vieux y participent et toujours avec joie. Jeu pour les premiers, manière de manifester leur adresse ou leur bravoure pour les seconds, la chasse reste pour tous un moyen d'accroître la subsistance. Il faut noter, toutefois, que le chasseur (*alunyora* dans le Fogny, *huwɜsā* chez le Floup, *ahimo* pour la Pointe Saint-Georges) ne peut appartenir qu'au sexe masculin. On chasse généralement en trois lieux différents (3). Tout d'abord dans les *divers points d'eau*, à la fois parce que les animaux s'y rejoignent pour boire et aussi parce que, durant la saison sèche, ils peuvent s'y cacher dans les herbes. Ensuite, dans le « léo » ou « kahint », c'est-à-dire vaste étendue inculte et marécageuse qui longe les marigots. (Pendant l'hivernage, cette région est recouverte d'eau et elle constitue le lieu de prédilection des canards sauvages, des hérons gris, des marabouts, des bécasses, etc... Et, pendant les mois de sécheresse, l'eau qui s'est retirée a laissé place à une

(1) On pourrait y rattacher la technique du vêtement (cf. notre étude sur l'art) et la technique pure (science et médecine) qui fera l'objet d'un chapitre spécial, 2<sup>e</sup> partie.

(2) *huhim* (Pointe Saint-Georges), *huwɜs* (Floup), *gusāo* (Baïnunk), *fuloenyor* (Fogny), *dyafumbɛn* (Séleky), *hoyum* (Bayot), *ɛkabɛla* (Bliss-Karone), etc...

(3) En principe, chaque village possède un territoire de chasse personnel et fixé par la coutume. Et si le gibier tué vient mourir dans le terrain qui appartient à un autre village, c'est ce dernier qui doit profiter du butin.

vaste étendue recouverte d'herbe courte qu'affectionne tout particulièrement la biche d'eau). Enfin dans *le soutou* ou « *hunol* », zone semi-forestière faite de buissons touffus, de lianes et de feuillages, sorte d'espace frais et bien abrité où se tapissent les antilopes, les gazelles et les biches [d'eau].

Quant au butin, il est partagé entre tous les membres du village et parfois consommé en commun sur la place publique s'il s'agit d'une chasse collective, ou simplement entre les individus de la famille au sens large s'il s'agit d'une chasse individuelle (1). Dans ce dernier cas, une certaine quantité de viande pourra être vendue, ainsi d'ailleurs que les peaux de panthère ou de gazelle (achetées par les cordonniers indigènes) ou de biche d'eau (acquises par les griots du Fogny qui les utilisent pour leurs tam-tams). Mais les trophées honorifiques (cornes, queues) reviennent toujours au chasseur heureux (2) qui ne manque pas de les exposer dans sa case. Dans tous les cas, le Diola se révèle d'une grande ingéniosité par les instruments qu'il crée ou utilise et par sa parfaite connaissance des mœurs du gibier qu'il veut surprendre (3). Cependant, ses procédés à la fois empiriques et efficaces font, par ailleurs, intervenir des pratiques du type magique ou sacré.

## 2. ASPECT RELIGIEUX DE LA CHASSE.

L'aspect religieux de la chasse emprunte des formes assez difficiles à différencier : l'une procède plutôt de la magie tandis que la seconde est directement liée à l'existence du dogme fétichiste.

### a) Le point de vue magique apparaît tout d'abord sur le plan des préparatifs.

Dans la région du Fogny, très probablement sous l'influence manding, le Diola consulte les augures avant de partir pour la chasse. A cet effet, il dispose les feuilles d'un arbre révélé par le sorcier (qui peut changer selon la nature du gibier) dans plusieurs vases pleins d'eau ; après avoir procédé à quelques incantations occultes, il lit l'avenir immédiat dans la disposition des feuilles. Si la réponse est favorable, il trempe ses gris-gris protecteurs dans l'eau des vases et part bien vite, de grand matin, dans la brousse avec son fusil. — Il existe encore dans la même région, et probablement sous la même influence étrangère, un procédé plus complexe de divination. Le chasseur remplit d'eau un vase d'argile. Sa main droite maintient six bâtonnets d'égale dimension, en racine de palétudier généralement. Et, tandis qu'il récite plusieurs incantations, il jette les morceaux de bois dans l'eau du vase. Il répète l'opération plusieurs fois. Si deux bois viennent à se superposer, cela signifie que le chasseur périra après avoir tué le gibier ; il faut alors renoncer à l'entreprise. Lorsque cinq bois s'équilibrent à la surface de l'eau tandis que le sixième évolue dans le vase, l'un des chasseurs sera égaré. Il en sera de même si un troisième bois se place sous deux autres. Dans les deux cas, il est prudent de rester au vil-

(1) Cette coutume semble fort répandue dans les populations primitives où le sentiment de la communauté tient une place de première importance. « Quand un indigène va à la chasse, le gibier qu'il rapporte n'est pas seulement pour lui, mais aussi pour sa femme et ses enfants et pour d'autres parents à qui c'est un devoir de donner de la viande chaque fois qu'il en a ». — A. R. RADCLIFFE-BROWN : *On Social Structure*. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 70, part 1, 1940, p. 7.

(2) Le chasseur heureux n'est pas celui qui a tué l'animal, mais celui qui le premier l'a touché, même s'il l'a seulement égratigné : c'est que sur le plan mystique, le tout et la partie s'équivalent et toucher un animal, même légèrement, c'est jeter en lui le principe de la mort.

(3) C'est ainsi que parfois, chez les Djougout du Fogny le chasseur s'enduit le corps de *kal:gān* (huile de la graine du *Pentaclethra macrophylla*) qui a la propriété d'attirer certains gibiers.

lage. Mais si deux bois se disposent en T, ou simplement en croix, la chasse sera fructueuse et le chasseur pourra partir sans inquiétude (1).

**b) L'aspect magique de la chasse est manifeste encore dans certaines croyances relatives à l'influence qu'elle exerce sur l'homme qui s'y adonne trop souvent.** En voici quelques-unes, tout à fait typiques de la mentalité indigène. Habitué à scruter l'espace, à écouter le moindre bruit, le chasseur, dit-on, verra nécessairement son acuité sensorielle diminuer, ce qui est psychologiquement inexact. De même, parce qu'il fait souffrir les bêtes qu'il tue, le chasseur prend souvent la nuit l'attitude de l'animal qui agonise : il se couche sur le dos, les genoux en l'air, les bras croisés sur la poitrine ; il râle et a des soubresauts dans tout le corps. Cette croyance constitue un bel exemple de mimétisme à base de participation occulte. Enfin, dans le Fogny, les enfants dont le père prend part à la chasse doivent posséder toute une série de gris-gris protecteurs, tels que cornes, sabots, touffes de poils du *hukiyol* (biche d'eau...). Si une mère, ayant oublié cette précaution, reçoit la visite d'une voisine qui n'a pas manqué de se plier à la coutume, son enfant sera pris de convulsions quelques heures plus tard, tout comme la bête qui souffre. Pour supprimer le maléfice, elle devra rapeler la visiteuse. Celle-ci fera boire au petit malade une eau dans laquelle elle aura, au préalable, fait tremper cornes, sabots et touffes de poils. Dans le cas où le sortilège persisterait, il faut s'en référer au chasseur le plus habile du village. Celui-ci mêle à de l'eau des feuilles de papayer hachées en petits morceaux, procède à de multiples incantations connues des seuls chasseurs, puis crache dans l'eau et fait absorber le breuvage à l'enfant. Si, au bout de trois jours, il n'y a aucune amélioration l'enfant mourra, « touché par la corne de l'animal », dit-on. Cet exemple manifeste bien le caractère mystique de la faute qui, du père, passe automatiquement au fils ; il atteste l'importance des rites mimétiques où le semblable agit sur le semblable : seule la corne de la biche peut protéger et guérir et permet ainsi d'échapper aux méfaits causés par la mort de la biche (2). Cette chasse étant dangereuse, elle doit être réservée aux seuls membres de sexe masculin.

**c) Ce caractère magique de la chasse finit même par aboutir à un véritable débordement imaginaire** à tel point qu'il est difficile de savoir ce qui procède du mythe ou de la magie proprement dite. Le python, par exemple, pense le Diola, n'attaque pas l'homme si ce dernier tient son couteau à la ceinture, mais ne manquera pas de l'étouffer si le chasseur tient son couteau à la main. Chaque année, pense-t-on encore, le crocodile absorbe un petit morceau de charbon de bois qu'il accumule dans un petit sac près de l'estomac ; il est alors aisé de calculer son âge lorsqu'il a été tué. Le hibou possède le curieux pouvoir de boucher à distance le canon du fusil, aussi le chasseur fait-il semblant de le viser avec la crosse : l'oiseau croit avoir « obturé le canon de son regard » ; à ce moment il devient facile pour l'homme de l'abattre. Le Diola en vient même à imaginer un animal fabuleux... (*ninki-nānka* dans le Fogny, *edyumpur* dans la subdivision d'Oussouye) qui vivrait aux abords des marigots ou dans

(1) Ensuite, il arrive que le chasseur crache dans l'eau des vases et se frotte le corps avec cette eau. Cette coutume est toutefois assez rare, mais elle est révélatrice d'une certaine mentalité fondée sur l'idée de participation.

(2) Voici un autre exemple qui confirme cette notion de participation mystico-magique. Une femme enceinte dont le mari a chassé peut être aussi « attrapée par une corne ». Pour sauver son enfant elle s'efforcera de marcher souvent sur les traces d'une autre femme dont le nouveau-né possède les trois objets indiqués.

les forêts sacrées (1). Il posséderait des dents de scie sur tout le dos, des écailles en pierres précieuses sur la tête et aurait le pouvoir de se déplacer par des bonds immenses en s'affalant lourdement sur le sol après chaque saut. Il est la terreur des chasseurs qui évitent ainsi le *kalem-boekîn* (bois sacré) car ce monstre a sur le front un point lumineux qui tue sans remission. En tout cas, ces diverses croyances sont à la source de multiples superstitions (2). Par exemple, le chasseur évitera, quand le soleil est au zénith, d'enfermer un écureuil dans son trou car l'écureuil se transformerait certainement en serpent ; de même, il ne tuera pas une grande et une petite antilope si elles sont l'une près de l'autre, car son propre enfant mourrait ; il ne tirera pas sur une femelle gravide car sa propre femme deviendrait stérile ; enfin, s'il a été mordu par un rat palmiste, il fera en sorte que le sang ne tombe pas à terre, sinon, il risquerait de périr (3). Toutes ces attitudes ressortissent à un thème unique : le gibier atteint par les balles ou les flèches du chasseur risque de se venger cruellement ; il faut alors éviter de déranger les forces mystiques inutilement. Mieux encore, il est souhaitable d'introduire dans le jeu des puissances occultes une activité compensatrice, le plus souvent symbolique : c'est ainsi que nous avons pu assister à un simulacre d'enterrement dans le Fogny où le chasseur, qui avait abattu une panthère, était placé près de sa victime sur un brancard recouvert d'un linceul blanc ; c'était le seul moyen pour lui d'échapper à une mort véritable qui ne pouvait pas ne pas se produire à plus ou moins longue échéance.

**d) Si la superstition appartient encore à la magie, l'interdit nous introduit dans la religion proprement dite (4).** Il y a, bien entendu, toute une gamme d'états intermédiaires. Ainsi les chasseurs de *balibay* (lamantin) sont relativement peu nombreux. C'est que cet animal « ressemble à l'homme » (5) et, si on le maltraitait, il pourrait, en retour, être la source de tourments multiples : morts prématurées, fausses couches, stérilité ; à ce niveau, nous sommes bien près de la superstition. Mais il est absolument défendu de tuer le marsouin (*elunga*) car, d'après les anciens, un pacte d'amitié lie cet animal au Diola (6) ; nous sommes alors du côté de la religion *stricto sensu*. Quant aux interdits proprement religieux, ils portent avant tout, nous le verrons plus tard, sur l'animal totémique (*ewûn*) dont le destin est lié indéfectiblement à celui de l'homme dont il est le totem, et sur l'hyène (*emunguna*) parce qu'elle dévore les âmes des revenants et consacre ainsi la vengeance de Dieu par leur perte irrémédiable.

**e) Mais l'essentiel de la religion diola est le *boekîn* (fétiche, génie).** Or il existe, notamment dans le canton de la Pointe Saint-Georges (subdivision d'Oussouye), une association de chasseurs (*hufumben*) : ils se réunissent souvent autour d'un *boekîn* approprié (le *hufumben*) pour des libations et des implorations. Pour faire partie de la société, il faut avoir

(1) Comme celle du Roi de M'Lomp, dans le canton de la Pointe Saint-Georges.

(2) Nous en parlerons à propos de notre étude sur la religion, 2<sup>e</sup> partie, 4<sup>e</sup> section.

(3) Ces superstitions peuvent prendre une forme assez comique. Le Diola dira par exemple que l'ekun (Floup) ou le *sunkulun* (Fogny), quadrupède avide de vin de palme, est un Balant ivrogne transformé par Dieu en animal. Il ne faut pas le tuer. Mais le Balant n'est pas plus ivrogne que le Diola.

(4) Nous verrons, dans le chapitre consacré à la religion, la théorie générale des interdits (2<sup>e</sup> partie, 4<sup>e</sup> section).

(5) Nous retrouvons toujours ce thème : le semblable ne peut tuer son semblable sans encourir une vengeance.

(6) Un cas troublant : en 1942, un Diola a harponné un marsouin tout près de Carabane. On a retrouvé le corps du pêcheur près de Diogué. Quelques temps après, sa femme et l'un de ses enfants sont morts mystérieusement. Le Musulman toutefois ne craint pas de capturer le marsouin.

tué trois antilopes. Les deux premières sont offertes aux membres du *hufumben* (le chasseur garde cependant les cornes) qui les mangent en commun devant l'autel du fétiche, tandis que la troisième est conservée par le chasseur et sa famille. Le prêtre du fétiche est choisi à vie, comme étant le plus ancien des meilleurs chasseurs, et c'est lui qui officie avant les grands départs pour la chasse collective. Lorsqu'un membre de la société vient à périr, on réalise en son honneur une épreuve de tir, le soir même des funérailles. Si le défunt a tué beaucoup d'oiseaux, on attache des poules aux arbres; s'il a tué beaucoup de biches d'eau, c'est une chèvre que l'on va sacrifier. Il n'est pas nécessaire d'appartenir à l'*hufumben* pour chasser le gibier. Toutefois, l'association offre à ses membres un double avantage : attirer sur le chasseur les grâces du fétiche (le chasseur habile est toujours en relation avec les dieux, dit un proverbe diola) et ensuite lui permettre de participer aux dons de viande fournis par les récipiendaires.

**f) Il peut se faire que la chasse elle-même devienne un procédé de divination.** C'est le cas des Floup de Guinée portugaise. Ils entreprennent de grandes chasses collectives peu avant les pluies. Si de grosses pièces de gibier ont pu être prises, c'est que l'année sera propice aux cultures. Dans le cas contraire, il faut fléchir la colère des fétiches. Le grand prêtre (*alēlāhu*) fait préparer un ou plusieurs bœufs que l'on sacrifie sur l'autel *xinabu-katit* (fétiche) pour implorer le pardon de Dieu. Et le jour qui suit la cérémonie, une grande chasse est décidée. Si cette fois un gibier est abattu, c'est que Dieu s'est réconcilié avec les gens de la tribu : alors, tous les mâles du village, quel que soit leur âge, mangent la viande de l'animal tué ; seules, les femmes ne peuvent participer au repas. Si la réponse du ciel est négative, c'est que le premier don semble insuffisant par rapport à l'importance de la faute commise. Alors le prêtre organise un sacrifice plus solennel et ceci jusqu'à ce que la chasse soit de bon augure.

**g) La chasse semble directement sous la dépendance de croyances religieuses multiples qui, toutes, reposent sur le même thème : l'émission du sang** <sup>(1)</sup> avec libération concomitante de l'âme animale. Certes, le Diola peut chasser pour se nourrir (la tuerie gratuite est toujours une faute grave) mais le sang de la victime doit attirer la vengeance par voie de réciprocité sympathique, vengeance d'autant plus grave que la parenté <sup>(2)</sup> avec l'homme est plus évidente ; c'est la raison pour laquelle la femme risque d'être le plus directement atteinte, en vertu des flux sanguins périodiques qu'elle subit, car c'est par le canal du sang <sup>(3)</sup> que s'effectue la contagiosité mystique (d'où les règles douloureuses, les fausses couches, la stérilité, etc...).

Nous pourrions alors affirmer que la chasse, pour reprendre le terme juridique, est « tolérée » et non permise ; elle se fait aux risques et périls du sujet. Les dangers physiques qu'elle occasionne (fusil qui éclate, animal qui fonce sur l'homme) ne sont pas les plus graves ; il faut avant tout redouter la vengeance mystique, plus insidieuse et plus totale puisqu'en vertu du principe de contagiosité analogique ou de participation par ressemblance, elle s'étend à toute la famille, particulièrement en ce qu'elle a de plus cher : la procréation. Il est opportun alors de se concilier les forces animales, d'agir avec prudence et discernement — d'où les procédés magiques de divination et le respect des interdits — ou de se mettre du côté des puissances les

(1) Nous verrons que, mis à part quelques rares totems-poissons, ces croyances ne valent pas pour la pêche.

(2) Parenté de fait par la ressemblance, ou de droit par pacte ou association quelconque.

(3) C'est pourquoi l'homme mordu par le rat palmiste doit éviter que son sang ne tombe sur le sol.

plus fortes — d'où interventions auprès des fétiches créés à cet effet (1). Mais si la chasse est religieuse, c'est par accident ; par essence, elle semble pénétrée de *réalisme utilitaire*.

### 3. ASPECT POSITIF DE LA CHASSE.

a) **Le Diola chasse souvent, mais plus particulièrement** à l'approche ou à la fin de l'hivernage ; ceci pour trois raisons bien concrètes : il y a davantage de gibier ; l'affût est rendu plus facile car la végétation est suffisante pour se cacher, mais pas trop dense pour retrouver l'animal abattu ; enfin, parce que les travaux agricoles, moins urgents, laissent plus de temps. Quant aux heures de chasse, elles dépendent directement des habitudes des gibiers : les oiseaux, les singes sont abattus de préférence le jour ; les antilopes, les gazelles surtout la nuit, au clair de lune.

#### b) Généralement les types de chasse se ramènent à deux fondamentaux.

*Tout d'abord la chasse individuelle* qui devient de plus en plus fréquente et ne suppose aucune préparation technique particulière : chacun chasse quand il veut et pratiquement où il veut (mis à part quelques interdits de lieu).

*Ensuite la chasse collective* qui était la seule pratiquée à une époque où les sentiments individualistes semblaient moins prégnants. Chez les Floup et les Diola du Fogny, il en existe une par an, parfois deux ou trois : c'est le *kakesor* (chez le Floup) et le *bukobor* (dans le Fogny) ou battue ; la principale a lieu vers le mois de septembre. Elle est décidée par les notables du village huit jours à l'avance. Pendant ce temps, les fusils sont nettoyés et chaque coupe-coupe enduit de *mukir* (huile de palme). Le matin du jour dit, on sonne le rassemblement à l'aide de cornes sur la place du village. Alors, le chef de l'expédition (le prêtre de l'*hufumben*, s'il existe une telle association dans le village, ou seulement le plus âgé ou le plus habile de tous les chasseurs) fixe l'heure exacte du départ, généralement au moment où la rosée commence à tomber, et indique à chacun le rôle exact qu'il devra remplir. Puis tous les hommes rentrent dans leur case pour prendre le repas. Au milieu de l'après-midi, nouveaux sons de corne. Alors les chasseurs se dispersent et rejoignent l'endroit qui leur a été assigné. Les enfants ayant de 12 à 14 ans servent de rabatteurs ; armés de gourdins, ils frappent le sol, les arbres et poussent des cris aigus. Le gibier épouvanté s'enfuit vers les chasseurs qui, tapis dans les broussailles, l'attendent de pied ferme.

Le retour au village se fait au milieu des chants et des cris. Et si la prise est de belle taille, les chasseurs sont accueillis au bruit du tam-tam de guerre : le *kabisoe*. Déjà, les femmes ont allumé de grands feux. Sur le *kahen* (place publique) le gibier est partagé par le patriarche entre tous les participants, la peau et les cornes devant appartenir uniquement au premier tireur. Bientôt, le village prend l'allure d'une véritable kermesse qui s'achève par les chants (2) et les danses. Il existe des chasses collectives de moins grande envergure, celles par exemple

(1) Les sacrifices au fétiche précèdent toutes les grandes chasses du Diola de Guinée portugaise ; ils ont pour fin d'éloigner les bêtes féroces.

(2) « Aujourd'hui, dit l'un d'eux, la jeune femme qui mange du riz sec n'aura pas de mari et la chienne qui ronge un os ne mettra jamais bas » ; allusion directe aux repas pantagruéliques de tout le village. La fille qui ne participe pas à cette fête ne communie pas à la joie du village ; il est normal qu'elle ne puisse pas se marier !

que peuvent organiser les membres d'un *hufumben* ; plus simplement, certaines chasses sont réalisées par les enfants du village ou d'un quartier : ce sont de véritables activités ludiques à fin utilitaire, imitations des procédés adultes.

### c) Le Diola pratique plusieurs techniques de chasse.

Nous venons de citer le *kakesor* ou *chasse par battue*, procédé par excellence des chasses collectives, incontestablement le plus spectaculaire et le plus efficace. Vers le mois d'octobre, particulièrement au moment du dernier quartier de lune, vient l'époque du *giyālu* ou *chasse nocturne*. Le chasseur, vers les dix heures du soir, va en un lieu qu'il a repéré les jours précédents parce que les antilopes venaient y brouter les arachides ; il grimpe à un arbre et s'y cache, immobile, jusqu'à l'arrivée du gibier. Quand celui-ci est à portée de fusil, il est visé, puis ensuite égorgé. Il existe d'autres sortes d'affûts qui varient selon l'époque. Pendant la saison sèche, le chasseur se cache dans un grand trou qu'il a creusé à cet effet près des lieux où les animaux viennent s'abreuver la nuit. Mais au moment des pluies, il lui suffit de se dissimuler derrière un buisson, une termitière ou au milieu des hautes herbes. — *D'autres moyens sont plutôt le fait des jeunes*. Nous avons tout d'abord le *kasulēn bot huhim* (**chasse au feu**) qu'on effectue au moment des grands feux de brousse. Les chasseurs forment un cercle autour d'un lieu déterminé et, si possible, se hissent sur des hauteurs (arbre, termitière) tandis que le « chef » met le feu à l'endroit que le vent d'Est rend favorable. Dans le Fogny, où les adultes participent à ce genre de chasse, le retour au village peut s'accompagner de fêtes qui rappellent le *kakesor*. Ensuite, nous citerons l'*etey* (**poursuite**). Quand le riz commence à mûrir, les canards sauvages se dirigent vers les champs avec leurs petits. Alors, les enfants cachés dans les rizières se ruent vers les jeunes oiseaux qui, ne pouvant pas s'envoler, sont frappés avec des bois. Nous citerons encore la **chasse avec chien**. Ce dernier (*ehēn yata huhim*) doit, au préalable, subir une véritable éducation. Ainsi, on lui coupe les oreilles afin qu'il ait « l'ouïe fine ». De même, on lui fera boire de l'eau dans laquelle aura nagé une fourmi-soldat ou un termite remarquable par sa combativité. Son régime alimentaire sera spécial : peu de riz, quelques os à ronger (il faut qu'il reste agile et bon coureur). Jamais il ne goûtera de viande crue ni de gibier. Enfin, on l'exercera à ramener les différents objets qu'on lui jettera. Le chien sert surtout à attraper lapins ou rats palmistes. On bouche les terriers de ces derniers avec de la paille en feu. Étouffé par la fumée, l'animal bondit et s'enfuit, mais il est gagné de vitesse par le chien. Nous dirons quelques mots de la **chasse aux pièges** qui est aussi le fait des jeunes. La chasse aux pièges (*dyānkolinynēn* ou *dyāfer* chez le Floup, *sillel* en Baïnunk) comporte des leurres et des pièges proprement dits sur lesquels nous reviendrons plus loin, et la glu <sup>(1)</sup>. Il reste, pour terminer, à signaler une dernière technique, peu répandue il est vrai, puisqu'elle s'attache à la capture des lamantins : c'est le *dyafutiē* (ou *dyafuti*), **chasse au harpon** réalisée par des spécialistes « doués de pouvoirs magiques ». Les chasseurs s'embarquent la nuit en pirogue et se dirigent vers une sorte de mirador construit, dans le marigot, avec des palétuviers. Les uns s'y cachent, tandis que les autres restent sur la pirogue et s'éloignent à une centaine de mètres. Le lamantin vient dévorer les feuilles de palétuvier : il est alors vigoureusement harponné par les guetteurs. Ceux qui restent dans la pirogue s'approchent de l'animal atteint et s'efforcent de le blesser grièvement avec une massue.

(1) La chasse à la glu se dit *dyalak* (Floup), *dyakotar* à la Pointe Saint-Georges. Glu : *bukota* (Fogny), *buryan* (Bayot), *balak* (Floup), *kāgon* ou *bākotēn* (Pointe Saint-Georges), *batipān* (Séleky), etc...

**d) La positivité de la chasse diola apparaît nettement si l'on tient compte des instruments (1) utilisés.**

La chasse au fusil (*dyafumben*, *ekalela*, *kapumbenek*, *fuloenyor*, *dyide*) est la forme la plus répandue. Le chasseur (*afumbena*, *alunorā*) utilise soit le fusil européen, soit le fusil de traite bien connu de l'Afrique Noire, soit — mais ceci devient très rare — le fusil à pierre (*efumben*, *elōngō*, *epihbōn*). Il arrive fréquemment que la poudre soit humide et que le coup ne parte pas ; ou que le mélange soit mal dosé ; alors le canon éclate. Néanmoins, le Diola vise admirablement bien.

La chasse à l'arc (*dyafutj*, *dyafutiē*, *gudidilēn*) perd de l'importance, sauf chez les Diamat et les Diola de Guinée portugaise où elle constitue le procédé populaire par excellence. L'arc (2) est une pièce de bois, résistante mais souple, en palétuvier. Le lien qui tend l'arc est une corde solide formée par des fibres de feuilles de palmier ; il s'attache sur l'arc et se fixe dans une encoche faite au couteau. Quant aux flèches (3), ce sont des pointes de fer fichées dans des tiges de bambou de longueurs diverses (0,50 m à 1,25 m). Là encore, le chasseur diola (on dit alors *afutyorā*) s'avère un tireur remarquable à la fois par la force et la sûreté du geste : abattre un canard en vol ou un singe qui saute de branche en branche est loin d'être un exploit exceptionnel.

La chasse au piège (*dyānkolinēn*) utilise des instruments variés (4). Le *kolōndiñ* est une sorte de bois fourchu de 40 cm de long environ avec une dizaine de centimètres d'espacement entre les branches de la fourche. Celles-ci sont d'ailleurs évidées afin de faciliter l'enroulement d'une ficelle de fibres de rônier ; au milieu du rouleau de ficelle se trouve une tige de bois de même longueur que la fourche, pointue à l'une de ses extrémités. Sur cette tige, on attache une ficelle qui forme nœud coulant. On ajoute à ces pièces le *lefā* ou cercle de bois de 15 cm de diamètre (environ longueur du fil libre) et que l'on recouvre d'un morceau d'étoffe. Le tout est placé au bout d'un bâton plat d'environ 50 à 70 cm qui servira de résistance pour l'amorçage de l'appareil. On creuse légèrement le sol pour y placer l'engin en prenant soin de mettre le *lefā* sur le bout effilé du *kolōndiñ* et sous le rouleau de ficelle. On fait alors tourner la baguette effilée en resserrant davantage le rouleau de ficelle jusqu'à ce que la pointe s'insère dans le nœud pratiqué à l'extrémité du *lefā*. Tout autour de ce dernier, le nœud coulant enduit de glu a pour fin de faciliter le resserrement au moment du déclenchement. Le tout est recouvert en partie de terre et l'on dispose quelques graines d'arachide ou de mil autour du *lefā*. Lorsqu'un oiseau vient picorer et qu'il pose sa patte sur le *lefā*, la baguette se rabat violemment, entraînant avec elle le fil à nœud coulant qui se resserre aussitôt sur la patte de l'animal. L'*efēnden* (c'est une variation sur le *lymmrah* manding). Il se réduit à une baguette flexible de 1,50 à 2 m de long plantée en terre. A son extrémité supérieure, on a placé un fil à nœud coulant comme celui du *kolōndiñ*. Le bâton est ensuite courbé jusqu'au sol et est main-

(1) Nous entendrons ce terme au sens large. En réalité, il faut distinguer l'outil qui ne comporte qu'une seule pièce (une flèche entièrement en fer, un ciseau à froid), l'instrument ou composé d'outils en comporte deux (une hache possède une masse de fer et un manche formant levier), enfin, la machine ou composé d'instruments (l'arc possède le bois, la corde, le fer ; de même le harpon).

(2) Arc se dit *huñadyen* (Floup), *emisahot* (Bliss-Karone), *okānden* (Bayot), *funāgen* (Fogny), *kahuoejan* (Guinée), *hukōnd* (Dyiwat), *gudidilēn(j)* (Bainunk).

(3) *emere* (Floup), *etesuh* (Bayot), *fuloy* ou *katāg* (Fogny) ; *dyimoer* (Bainunk). Voir notre étude sur les techniques générales à usages généraux. De même pour le harpon (*humb*, *dyanib*).

(4) Le Diola de Guinée portugaise utilise souvent de véritables trappes pour la chasse aux hippopotames quand ces derniers menacent les rizières.

tenu ainsi, grâce à son extrémité pointue, dans un bâton en arc de cercle fiché dans le sol. La ficelle à nœud coulant est posée en cercle sur le sol et recouverte d'un peu de terre pour la dissimuler ; un épi de mil ou de riz pend, fortement attaché au bâton. Quand l'oiseau tire sur l'épi, la baguette incurvée se redresse brusquement tandis que le nœud coulant retient prisonnier l'animal. Les enfants emploient souvent le *bako*, piège qui repose sur le même principe ; il se compose d'un bloc de métal faisant contrepoids et d'une tige de bois de rônier prolongée par une ficelle en nœud coulant : plus l'animal tire sur la corde, plus il resserre le nœud (1). Quant à la glu, elle provient de la sève du *mana* (*Tectona humilis* ?). Le procédé le plus simple consiste à enduire de ce *balak* un cercle de bois que l'on dépose dans le nid de l'oiseau.

*La chasse au filet (mbal)* est très rare et d'origine étrangère. On utilise, à cet effet, un filet à mailles serrées de 6 m sur 4 m. Il s'étend au lieu où l'oiseau vient boire ou picorer et est fixé sur le sol sur trois côtés par des pierres. Seul, un côté libre est relevé jusqu'à 50 cm du sol par des supports reliés entre eux par une longue ficelle ; quand l'oiseau arrive sur les lieux, on tire sur la ficelle et le filet s'abat instantanément sur lui.

*La chasse au crocodile* se révèle extrêmement simple. Il suffit de boucher le repaire du saurien avec des rondins de bois et de la boue. Au bout d'une semaine, le chasseur revient à marée basse et débouche l'ouverture : l'animal est mort asphyxié.

#### 4. CONCLUSION.

Tout ceci nous montre le caractère concret et positif de la chasse diola qui repose sur l'observation minutieuse du comportement animal, sur des techniques empiriques et faciles, mais parfaitement adaptées, qui se révèlent d'une grande efficacité (2), étant donné l'exceptionnelle adresse de l'indigène.

En principe — si nous oublions le cas de la femme — n'importe qui peut chasser, même s'il n'appartient pas à une société de chasseurs. A ce titre, la chasse prend l'allure d'une véritable épreuve sportive, individuelle ou collective ; et, si le chasseur habile n'atteint pas la notoriété du champion de lutte, il n'en est pas moins fortement admiré. Parfois, mais uniquement dans le Fogy et par imitation du Manding, les chasseurs utilisent un costume teint avec du sang animal, à la fois par magie (le sang de l'animal provoque et appelle le sang du gibier) et par commodité (la couleur brune ainsi obtenue facilite le camouflage).

Cet exemple nous montre bien un certain rapport d'équilibre entre l'aspect religieux et l'aspect profane. Il est curieux de remarquer que les procédés magiques sont fréquemment employés dans la zone qui subit l'influence islamique, tandis que les techniques fétichistes se rencontrent surtout chez les Floup et en Guinée portugaise. Par conséquent, dans le cas du Diola pur, l'élément sacré de la chasse porte uniquement sur la possibilité et la signification de l'activité, mais la technique employée se situe dans le domaine de l'observation concrète et positive. Jamais une pensée purement mystique, c'est-à-dire incapable de s'affranchir des puissances religieuses, n'aurait pu repérer les moindres aspects du détail animal ou réaliser

(1) Nous ne disons rien de l'*enkekingōn*, qui est le piège à ressort métallique acheté à l'escale, ni de l'*āloefoe*, lance-pierre d'inspiration européenne.

(2) Ce point de vue apparaît si l'on considère tout d'abord la pratique des leurres (appâts, appeaux) qui attirent l'animal vers le dispositif de capture et ensuite la multiplicité des techniques (affûts, poursuite, pièges à récipients, pièges à ressort, pièges à glu, lacets et collets, etc...).

une technique comme celle de l'*efir* ou du *balin-kulu* (1). Et ce n'est pas parce qu'une attitude comporte des moments religieux qu'elle doit se définir comme attitude mystique.

L'équilibre des forces en présence est susceptible, par ailleurs, de varier selon les circonstances. En cas de réussite ou de vie calme, le sacré ne constitue qu'une immense toile de fond avec des saillies plus ou moins vives : les interdits. Mais, si le malheur ou seulement la difficulté viennent à surgir, alors le positif perd de sa force au profit du religieux. Nous retrouvons ici ce constant balancement de l'âme humaine : bien souvent la réalité de Dieu n'est rien d'autre que le besoin qu'on en a. La pensée diola illustre à merveille ce thème de l'éternel humain.

## B. LA PÊCHE (2)

### 1. LE PROBLÈME.

*La situation géographique de la Basse-Casamance*, avec ses multiples marigots poissonneux et la proximité de la mer, nous permet de comprendre pour quelle raison la pêche constitue une activité essentielle, plus généralisée encore que la chasse puisque cette fois les femmes peuvent y participer. Le poisson ou le crustacé sont en effet plus éloignés de l'homme que les mammifères ou les oiseaux et leur vengeance n'est pas à craindre, pas plus que le danger de contamination par une émission importante de sang. Il n'existe pratiquement pas d'animal tabou à ce niveau (3), — le marsouin excepté, dont la capture, comme celle du crocodile, ressortit plutôt à la chasse — ni de fétiche approprié, ni même de sociétés de pêcheurs. Nous retrouvons ici un axiome : plus une technique est vitale (4), moins elle a de chances d'être religieuse ; plus elle est utilitaire, moins elle devient mystique. C'est à peine si nous rencontrons quelques superstitions — et encore elles sont dépourvues de caractère sacré — comme celle-ci : on ne mangera pas d'huîtres en plein hivernage car, par suite des fortes pluies, elles ne sont plus salées et leur consommation causerait de violents maux de tête. Donc, en principe tout le monde peut pêcher, sauf le roi, d'abord parce qu'il ne lui est pas permis de travailler, ensuite parce qu'il ne peut traverser le marigot. Certes, il existe des régions, notamment chez les Dyiwat, où la pêche maritime n'existe pas, bien que les villages soient côtiers. Mais aucun interdit n'explique cette carence qui procède plutôt d'une dégénérescence de la solidarité du groupe : le pêcheur devant partager son butin avec tout le carré, il ne tient pas à travailler pour rien, d'autant que les pirogues coûtent cher et que peu en possèdent. De même, on peut pêcher n'importe quoi : les seuls animaux que l'on s'abstient de prendre sont ceux qui répugnent au goût ou dont la prise est difficile (5).

(1) Un long sillon, serpentant dans la brousse, emprunte le chemin utilisé par l'animal qui ne veut pas se mouiller les pattes dans la rosée. On y dissimule, bien entendu, de nombreux pièges de tous les types, selon la nature de la proie.

(2) *funab* (Fogny), *dyabut* (Floup et Diamat), *gudyolā* (Bainunk), *hotis* (Bayot), *dyāfen* (Diogué), *dyālor* (Niomoune), *adyālafahi* (Hillol), etc...

(3) Dans les sacrifices religieux, le poisson ne joue aucun rôle. Le fait vaut la peine d'être noté.

(4) Une petite exception doit être faite pour le repas qui, nous le verrons plus loin, comporte quelques interdits, mais pour des raisons qui ne sont pas liées à la technique elle-même.

(5) Il faut noter un cas spécial chez les Dyiwat : il arrive que certains crabes s'aventurent jusqu'aux abords des villages. Il ne faut pas les tuer car ils représentent l'âme d'un défunt qui cherche à se réincarner. Le crustacé est alors soigneusement ramassé et abandonné dans le sanctuaire de la concession où son corps demeurera jusqu'à la réincarnation. De même, chez le Floup et le Diola Pointe-Saint-Georges, on ne peut pêcher le poisson-scie, seul poisson-totem.

## 2. ASPECT POSITIF DE LA PÊCHE.

**a) Pratiquement, seul l'aspect positif de la pêche est digne d'intérêt.**

*Quelles sont les fins de cette activité ?* Si nous mettons à part la pêche ludique des enfants qui est l'un de leurs passe-temps favoris, la pêche a surtout un **rôle utilitaire**. Tout d'abord, le Diola mange peu de viande, si l'on excepte le produit de la chasse, puisque les animaux domestiques servent avant tout pour les cérémonies religieuses ; ainsi, le poisson va-t-il constituer un appoint alimentaire de premier plan, d'autant qu'il peut se conserver séché. En second lieu, il arrive que le Diola, notamment chez les Bliss-Karone ou dans la Pointe Saint-Georges, pendant la morte-saison, fasse un véritable commerce et livre poissons ou huîtres (1) frais ou séchés à l'escale afin de se procurer un peu d'argent. Enfin, n'oublions pas que les nombreux poissons qui peuvent remonter jusqu'aux rizières sont pour les jeunes plants un danger constant (ils coupent les racines) : il importe donc de s'en débarrasser au plus vite. Dans tous les cas, aucune trace de finalité religieuse.

**b) La pêche offre, comme la chasse, deux types fondamentaux.** Il existe une *pêche individuelle* que chacun peut faire où bon lui semble dans les marigots ou sur la Casamance (jamais dans les rizières d'autrui) et quand il a besoin de nourriture ; mais, il est fréquent, surtout chez les femmes et les jeunes filles, que l'on se réunisse pour *pêcher en commun* dans les mares ou dans les rizières. Il suffit de se mettre en relation avec le propriétaire (village ou concession) et d'assurer, avec la périodicité des lieux choisis, une juste répartition du butin. Jamais, toutefois, ces pêches collectives ne prennent l'allure de fête ni d'organisation réelle du type de celles examinées à propos de la chasse (2).

Sur le plan de la durée, il existe une pêche sans rythme précis, qui dépend uniquement des besoins et du temps libre. Mais il en est une autre, soumise à une véritable périodicité. Ainsi, la pêche dans les rizières (*kikor dyarumɛn*) a toujours lieu pendant l'hivernage pour les raisons suivantes : c'est l'époque où le poisson se reproduit et il faut protéger les jeunes plants de riz ; en outre, les activités de la culture ne permettent pas une entreprise systématique de déplacement à longue échéance. Mais la pêche peut donner lieu à de véritables migrations saisonnières, notamment chez les Bliss-Karone et, à un degré moindre, dans la Pointe Saint-Georges où des familles entières vont s'installer, parfois assez loin de leur village, pour une durée pouvant s'échelonner de deux à trois semaines durant la saison sèche. Les itinérants logent alors dans de petites cases — chacune abritant la famille au sens strict du terme — où ils amènent paillasses et attirail de cuisine (3). L'on procède alors au ramassage (*dyawi*) des huîtres de palétuviers (*sul*) qui sont cuites ou séchées sur place. Certaines familles peuvent demeurer ainsi pendant un à deux mois hors de leur village d'origine, dans des refuges successifs selon les lieux de la cueillette des huîtres. S'il s'agit de pêches proprement dites, les hommes parti-

(1) Les coquilles pilées et pulvérisées de l'huître (*bāfɛla, ɛuhlā*) peuvent être vendues ou conservées pour l'amendement des rizières.

(2) Nous faisons volontairement les cas de pêches organisées par des étrangers : Sérère à Elinkine et dans les Bliss-Karone ; Wolof à Cachihuane et Diogué, etc...

(3) Les repas se composent alors de riz, de poisson. Les huîtres sont cuites ou mangées crues : on dispose à cet effet les racines de palétuviers qui portent les huîtres dans le feu : celles-ci s'ouvrent et sont ainsi directement consommées sans accompagnement. C'est ce qui explique en partie le *hudyɛl* ou tas de coquilles que l'on rencontre le long des marigots.

cipent seuls à ces expéditions lointaines sur la Casamance : leur voyage peut également durer plusieurs semaines, compte tenu de la vente du surplus de poisson frais ou séché (1).

En tout point, nous assistons bien au triomphe de la *positivité*.

**c) Quant à la répartition des activités selon les sexes, elle dépend directement de la nature de l'élément pêché et, par conséquent, du type de pêche : c'est une spécification positive.**

*La pêche à la ligne : dyabut* (hameçon), est d'inspiration européenne et semble réservée aux enfants qui utilisent un bambou en guise de canne et des hameçons locaux réalisés par le forgeron du village.

*Le dyāmbal* (terme wolof) ou pêche à l'épervier, réservé aux hommes ; procédé d'importation sérére.

*Le dyafutié* ou *dyafutj*, c'est-à-dire la pêche à l'arc, technique masculine, souvent utilisée par les garçons, ou la pêche au harpon (requin, lamantin) valable pour les hommes en pleine force physique et connus pour leur courage et leur habileté.

*Le dyahuy* ou *dyatyāgul*, ramassage des huîtres, est autant le fait des hommes que celui des femmes.

*Le dyatēng* qui se réalise avec un filet (*hutēng*) maintenu par des pieux et placé dans le marigot, suppose une grande force physique ; il ne peut être pratiqué que par les hommes.

Il en est de même du *dyahək* (2) qui résume toutes les grandes pêches faites avec barrage.

*Le dyalān* ou *dyanum*, pêches à la nasse, sont indifféremment exécutés par les membres des deux sexes.

*Le dyaköh* s'effectue toujours dans les mares ou les rizières : les femmes font un barrage, puis rejettent l'eau avec un panier et ramassent le poisson qui reste.

*Le dyamān* enfin est encore une activité féminine ou réservée aux enfants. Il consiste à ramasser les crabes avec les mains soigneusement entourées de chiffons. On peut rattacher à cette catégorie la récolte des couteaux : le pêcheur enfonce dans les trous du sable une baguette légèrement incurvée et il en retire ainsi l'animal avec une exceptionnelle habileté.

**d) Il nous reste maintenant à examiner les divers instruments employés par l'indigène qui nous renseigneront sur la positivité de la technique du pêcheur (āmbāla : pêcheur au filet ; afānga ou ahēka : pêcheur au barrage ; abuta : pêcheur à la ligne ; aofor, aila : pêcheur en général).**

*La pêche au harpon* ou à l'arc n'offre plus, de nos jours l'importance qu'elle avait jadis et les outils utilisés ont déjà été cités à propos de la chasse.

*La pêche à la ligne (dyabut, karot, kabuhoro)* prend surtout l'allure d'un jeu. La technique reste simple : une tige de bambou, une ficelle achetée à l'escale, un hameçon grossier ; mais les

(1) Parmi les éléments les plus fréquemment pêchés ou ramassés, outre les huîtres déjà citées, il faut nommer la carpe : *ɟorok*, la perche : *hulik*, le mulot : *ɟsuk*, la raie : *yohor, ɟgāsɟhel, ɟuvat*, le brochet : *ɟsikinya, ɟsōna*, le silure : *ɟbuta, ɟganol, hudyāndelin*, le requin (pour le foie) : *hulimtihora* (qui se débat toujours) ou encore *hunog*, le crabe : rouge et bleu : *humasik*, le crabe noir : *huog*, le crabe en général : *ɟkub*, la crevette : *kafaso, kahaso, batyaty*, le coquillage : *ɟjul*, le coquillage ovale : *kakoekoep, kakœkoeb*, le coquillage conique : *kāhlēhl*, le coquillage moule : *ɟkay*, le coquillage couteau : *enyula, kasēnd*.

Poisson en général se dit : *ɟhol, ɟvol*.

Dans la région de Kafountine (Bliss-Karone), il y a un commerce assez actif de langoustes. Mais le Diola y participe peu.

(2) On dit encore *dyöil* ou *dyafāg* selon la nature du barrage. S'il y a assèchement, c'est le *dyakaten*.

marigots sont très poissonneux et cela compense l'insuffisance des instruments. Le Diola utilise cependant une ligne flottante ingénieuse (*dolinka*, *eramāndya*, *almadīdya*), notamment pendant l'hivernage. Elle est constituée par deux pieux fichés dans le sol et unis par une corde qui comporte des calebasses servant de flotteurs. De cette corde partent de multiples lignes prolongées par des hameçons.

*La pêche au filet utilise plusieurs instruments.*

L'épervier <sup>(1)</sup> est certainement de source étrangère, probablement wolof ou sérère. C'est un grand filet unique, rattaché avec une corde et muni sur la périphérie de son ouverture de plaquettes de plomb. Les pêcheurs, placés sur une pirogue, le jettent au milieu du marigot et, en tirant fortement sur la corde, ils font se rejoindre les plombs, emprisonnant le poisson.

Le *hutēng* (Pointe Saint-Georges), le *hubanēn* (en Floup), le *fitēng* (à Séleky), le *sisok* (en Bayot) sont des filets rectangulaires maintenus entre deux pieux qui se prolongent sur les côtés par des filets latéraux triangulaires se terminant par des cordes. Les pêcheurs placent, au centre, du son de riz, à titre d'appât. Quand les poissons s'avèrent suffisamment nombreux, les hommes placés dans la pirogue ferment les filets latéraux en tirant sur les cordes.

Le *hubal* (Pointe Saint-Georges), le *huwab* (Floup), le *uhal* (Diamat), le *kādyoh* (Diembereng), le *fuho* (Séleky), le *kamboer* (Baïnunk), le *tyākuh* (Fogny) (terme manding), le *kapārēng* (Bayot) sont des filets individuels rattachés à deux bois parallèles (bambou ou palétuvier). Ces instruments sont plongés dans l'eau et retirés en rapprochant les bois latéraux.

Le *hunabum* (Pointe Saint-Georges), le *huij* (Floup), le *katyōh* (Fogny), l'*ekin* (Bayot) se ramènent à un cercle de bois léger auquel se rattache un filet formant panier. Les femmes râclent le fond des mares, des rizières ou même des petits marigots avec cet appareil et vident ensuite les poissons pris dans un panier. Le même instrument, mais plus petit et pourvu d'un long manche, constitue l'épuisette diola (*kasho*, Floup ; *kalyo* de la Pointe Saint-Georges).

*La pêche au panier et à la nasse* comporte aussi plusieurs techniques.

L'*esuh* (Pointe Saint-Georges, Bliss-Karone, Fogny), l'*enaba* (Dyiwat), le *sāhi* (Baïnunk), le *kayek* (Diamat), l'*enund* (Séleky), le *kayeg* (Floup), l'*esay* (Bayot) est un panier en fibre de rônier, tronconique, ouvert en haut et en bas. La femme (quelquefois l'homme, chez le Bayot) pose le panier au fond de l'eau, et attrape le poisson en plongeant la main par la petite ouverture : c'est le procédé essentiel pour les petites prises. Un panier du même type, mais très allongé et généralement fermé au sommet, est le *kalakan* (Floup) ou le *kārāhun* (Brin) ou le *gayagal* (Séleky) ; il sert à râcler le sol.

La même technique de râclage s'effectue parfois avec un simple panier cylindrique, ou à base carrée, en fibre de rônier : *kadēngē* ou *katilō*, selon la taille, en Baïnunk ; *katiro* en Bayot ; *hutyu* en Diamat ; ou encore le *husibu* du Floup, le *dyarāw* de Séleky et le *hugisēl* de la Pointe Saint-Georges <sup>(2)</sup>.

Enfin, il faut citer le *hukulēm* (Floup), le *hunum* (Pointe Saint-Georges), l'*etuk* (Diamat), le *fukure* (Séleky), l'*eyōnhye* (Bayot) ou nasse proprement dite en fibre de rônier, composée par un grand panier oblong bouché d'un côté. La partie ouverte comporte un petit panier tronconique dont la plus petite ouverture tournée vers l'intérieur empêche le poisson de sortir. Une variété est constituée par l'*ehungal* ou tronc de rônier évidé qui sert à régler parfois

(1) Épervier se dit *āmbal*, *yāmbal* (Floup, Pointe Saint-Georges) ; *dyala* (Hilol), *avēmbal* (Nioumoune) ; *humbal* (Séleky) ; *holis* (Bayot) ; *mbal* (Fogny, c'est le mot wolof).

(2) Le *husibu* ou le *hugisēl* sont parfois des petits paniers coniques retenus par une corde et servant pour les petits poissons.

l'eau des rizières : une partie est bouchée par des feuilles de bananier tandis que l'autre comporte le même panier tronconique. Cet appareil est placé horizontalement dans la rizière ou le marigot, l'ouverture dans le sens du courant.

*La pêche avec barrage* (avec ou sans assèchement). Il peut y avoir un barrage simple et constitué par une seule natte ou un filet placé en travers des rizières : c'est le barrage élémentaire (*dyahək* ou *efäg*). Parfois, ce barrage rectangulaire est formé par des baguettes de bambou de 1,5 à 2 m de hauteur réunies par des ficelles de rônier : c'est le *butalay* (de Séleky) ; l'*efek* (Pointe Saint-Georges), l'*epyānoh* (de Nyassia).

Mais le Diola utilise aussi des variétés de barrières chinoises (*hutēng* en Diamat ; *ōgulu* en Bayot ; *esēngēnō* en Bliss-Karone ; *efäg* ou *buhild* en Floup). Il s'agit de palissades, en palétuvier ou en bambou, placées le long des côtés sur les marigots et pouvant prendre des formes variées, le plus souvent circulaires, avec de multiples chicanes, de telle sorte que le poisson qui entre en suivant le courant ne retrouve plus l'issue pour s'échapper. Les pêcheurs viennent chaque matin recueillir les diverses prises.

### 3. CONCLUSION.

*L'étude de la pêche n'appelle pas de commentaires spécifiques.* Nous sommes en présence d'une activité parfaitement positive, relativement variée dans ses techniques ou ses procédés, bien adaptée à ses fins et susceptible de procurer, compte tenu du caractère poissonneux des marigots, un appoint suffisant au traditionnel plat de riz en même temps qu'un équilibre nutritif meilleur. En outre, la pêche est soumise à une certaine alternance rythmique imposée par les conditions du travail en général, mais qui permet de ne pas détruire systématiquement les réserves en poisson ; et, de fait, les éléments trop petits qui s'égareront dans les nasses ou filets sont, la plupart du temps, rejetés à l'eau. Certes, on pourrait reprocher aux Diola de ne pas constituer des organisations complexes de pêcheries à thèmes industriels qui pourraient être une source de rendement pour le pays plutôt que de laisser cette activité à des étrangers (Sérére Niominka surtout). Mais le Diola n'est pas pêcheur de métier, il demeure avant tout **paysan** et le poisson — répétons-le — ne peut être qu'un surplus nutritif.

**Positivité, sagesse et pragmatisme** : tels sont les trois mots qui pourraient caractériser cette nouvelle technique d'acquisition simple à fin surtout alimentaire (1).

En est-il de même pour la cueillette ?

## C. CUEILLETTE ET TECHNIQUE DE RAMASSAGE ET DE PUISAGE

### 1. LE PROBLÈME.

Nous avons déjà parlé du ramassage des huîtres qui donne lieu à de véritables expéditions et migrations saisonnières ; nous verrons plus loin les techniques de récolte du riz et de l'arachide à propos de la culture.

Le Diola n'a pas de terme général pour exprimer la notion de cueillette ou de ramassage,

(1) Quelques légendes purement littéraires peuvent s'attacher à la pêche. Ainsi à Séleky, on dit que c'est la rencontre de l'eau de pluie avec les herbes qui, dans les mares, donne naissance aux poissons. Mais il ne s'y attache pratiquement aucune croyance authentique.

mais il a autant de mots qu'il y a d'objets à récolter ou de façons concrètes d'agir. Ainsi *kawā* signifie récolter le vin de palme ; *kafit*, cueillir avec le coupe-coupe les fruits des grands arbres en grimpant sur ces derniers grâce au *kāndab* <sup>(1)</sup> comme pour le palmiste ou la noix de rônier ; *kabaj*, cueillir un fruit en grimpant à l'arbre sans *kāndab* et en s'aidant d'une perche, comme pour la mangue ; *ebaj* ou *katub*, cueillir les fruits de l'arbre en utilisant seulement une perche (*husabit*) comme pour les oranges. Puis, on dira *etuj* s'il s'agit d'objets situés au sol, comme les citrouilles ; *kasul* quand il y a une idée de tirer vers soi, par exemple pour les oignons ; *ehok* avec l'idée d'extraction pour les tubercules, tels que le manioc ou l'igname. Enfin *eyimb* s'applique aux tiges ou aux épis que l'on coupe au couteau, ce terme tendant à se limiter à la récolte du riz tandis que *kakāw* vaut pour la paille que l'on sectionne avec la faucille et *kālibet* indique seulement l'opération par laquelle on ramasse les fruits tombés sur le sol. Bel exemple du caractère concret du langage et de l'adaptation des procédés aux conditions du milieu. Nous sommes, par conséquent, en présence de techniques simples, variées, absolument positives et directement orientées vers la satisfaction des besoins vitaux essentiels ou d'agrément. On ne peut qu'applaudir ici au réalisme du Diola qui, sur bien des points, n'a rien qui le distingue de la mentalité paysanne universelle <sup>(2)</sup>.

## 2. LES BOISSONS (*muranay*).

**a) La plus populaire de toutes les boissons locales reste le vin de palme (*bunuk*) <sup>(3)</sup> obtenu à partir de l'*Elaeis guineensis*.**

La récolte (*buty*, *kawā*) a généralement lieu d'octobre à juin, pendant la saison sèche, car durant l'hivernage le palmier regorge d'eau. En principe, tout homme est capable de préparer le palmier (*dyew*), de le forer (*waw*), de recueillir le vin (*buty*) sur les arbres qui lui appartiennent : ceux qui poussent sur les terrains dont il est le propriétaire. Mais il arrive que certains paysans, soit parce qu'ils possèdent trop de palmiers, soit parce qu'étant musulmans ils pratiquent l'abstinence de l'alcool, abandonnent leurs récoltes, notamment dans la région de M'Lomp et Thionk-Essyl (subdivision de Bignona). Alors, d'autres en profitent qui se livrent ainsi à un véritable commerce durant la morte-saison, soit dans les régions pauvres en *Elaeis* (*Dyiwat*, *Diamat*, *Kabrousse*), soit à Ziguinchor même. On les voit à cette époque avec, sur l'épaule, un long bâton de 1,50 m à 1,80 m légèrement incurvé (*huladyum*, *usejo*) et terminé par deux éperons qui retiennent un grand nombre de Calebasses remplies de *bunuk*. Quand le Diola aperçoit au sommet de l'arbre les abeilles qui commencent à s'activer (signe incontestable de floraison), le moment est venu de procéder à la préparation du matériel. Pour atteindre le haut du palmier, il utilise le *kāndab* <sup>(4)</sup> formé soit par deux lianes tressées, soit le plus sou-

(1) Le *kāndab* ou *kādab* est une grande ceinture végétale qui permet de grimper aux arbres. Voir plus loin.

(2) Les seules défenses qui portent sur la cueillette concernent le respect de la propriété (en principe, chaque arbre a un propriétaire) ou sont des interdits de lieux (on ne peut toucher aux arbres qui poussent dans les forêts sacrées) ; dans ce cas, l'interdit ne porte pas sur l'arbre ou le fruit, mais seulement sur le lieu où il pousse, ce qui est différent. La cueillette est donc accidentellement « tabou ».

(3) Une consommation de rhum commence à s'imposer en Guinée portugaise. Dans cette région où la possession d'alambic n'est pas interdite l'indigène distille la canne à sucre et obtient une boisson fortement alcoolisée : la *kana*. La distillation clandestine du riz s'introduit encore dans le Fogy sous l'influence des tirailleurs revenus d'Indochine.

(4) Cet instrument est répandu dans tout le Sénégal et la Casamance. (Le Diola en revendique l'entière paternité. Il nous a été impossible de vérifier cette assertion qui semble bien hypothétique). Le Bayot le nomme *kadāpul*.

vent par une ceinture elliptique en écorce de branche d'*Elaeis* prolongée par une partie nouée et entortillée qui sert pour la fermeture. Cet instrument est l'objet d'un soin attentif : il ne doit être ni trop sec, ni trop humide car les accidents sont toujours possibles. Le grimpeur place le *kāndab* sur ses reins et autour de l'arbre, puis attache solidement les deux extrémités tressées. Alors il appuie les pieds sur le moignon (*ehalag*) des feuilles de l'arbre et, donnant un coup de reins vigoureux, il lève avec les deux mains le *kāndab* tout en déplaçant un pied vers le haut. Arrivé au faite de l'arbre, le récolteur dégage à l'aide d'une petite hachette (*kajetum*) les fleurs mâles (*hulas*) et ne manque pas — afin que la sève coule avec plus d'abondance, prétend la coutume — d'appliquer contre la tige des fleurs une poignée de feuilles de rônier sur lesquelles il frappe avec le manche de la hachette. Le soir, il remonte à l'arbre et avec un ciseau spécial (*esibān, āselēn*), il fait une incision triangulaire juste en dessous des fleurs, mais prend garde de ne pas toucher aux premières gouttes : toute souillure, dit-on, entraînerait la perte du précieux liquide. Parfois, il broie des feuilles de palme qu'il place dans les entailles réalisées ; elles y resteront une semaine environ pour activer la fermentation. En tout cas, le Diola pratique le plus souvent deux techniques. La première (*kawa kata kuhlas*) comporte deux forages (*kawāw*) par jour parce que le *huhlas* (sorte de petit balai végétal périphérique), s'il n'est souvent nettoyé, donne un mauvais goût à la sève. La seconde (*hawa kata ulin*) a lieu quand le palmiste (*kalin*) est pleinement formé. Cette fois, un seul forage suffit car l'inconvénient précédent n'existe plus. Mais si c'est la fleur qui est incisée, deux récoltes sont généralement possibles par jour, une vers 7-8 h, une autre vers 17 à 20 h ; si c'est le régime que l'on entaille, une seule récolte seulement par 24 h. Pour recueillir le *bunuk*, le Diola applique sur les trous qu'il a préalablement grattés une sorte de sonde entonnoir (*hubelēn, ros*) en feuilles de palmier ou de cocotier, qui pénètre par sa partie effilée dans une gourde (*enunum*) maintenue ainsi, grâce à une ficelle, sur l'écorce de l'arbre. Périodiquement, cette gourde (*ebohum, etumpen, esēng*, selon les tailles, les formes ou les régions) est changée tandis que le drain est nettoyé de toutes les pellicules susceptibles de l'obturer. L'*Elaeis* ayant en général quatre tiges de fleurs mâles et quatre tiges de fleurs femelles, c'est une moyenne de huit gourdes que l'on peut remplir simultanément. Il arrive ainsi qu'un même sujet, travaillant sur 20 à 30 arbres, puisse récolter de 50 à 60 l par jour (1). Pour enlever les saletés végétales (feuilles, écorces, pellicules) ou animales (fourmis,) le vin est filtré grâce à une sorte d'entonnoir (*kālonum*) formé le plus souvent d'unealebasse percée et tapissée d'un tressage en feuilles de palme, ou simplement en vannerie. Quelquefois le *bunuk* est bu frais ; mais le plus souvent, on le laisse fermenter soit naturellement en l'exposant au soleil, soit en y ajoutant des racines ou des écorces convenablement choisies (2). Pour le conserver, la gourde est, dans certains cas, enterrée en un lieu frais, le goulot restant à l'air libre : le vin, tout en demeurant frais, conserve sa teneur en alcool ; plus simplement, il est versé dans un pot en bois de 15 à 20 cm de diamètre sur 30 à 40 de haut et placé dans la case. Alors, à chaque visiteur, ami ou parent, la coutume veut qu'on offre une ration de *bunuk*, dont on ne manque pas de boire soi-même la première mesure (3) (*edyund, ezump*).

(1) Un même arbre rapporte pendant une douzaine d'années, à condition de lui laisser quelques périodes de repos.

(2) Parfois même, il s'agit de l'écorce du *buremb*, le fameux *Erythrophloeum guineensis* qui était à l'origine des poisons ordaliques.

(3) Pour bien montrer que le liquide n'est pas empoisonné, survivance d'une habitude autrefois commandée par la plus élémentaire prudence.

Le rôle du vin de palme est essentiel dans la société diola<sup>(1)</sup> : la moindre fête religieuse ou laïque, la moindre séance de danse, le plus petit sacrifice au fétiche supposent une libation de *bunuk*. Et si, malgré la consommation souvent excessive, la réserve vient à fermenter, on y ajoute alors du piment, ce qui donne un vinaigre indispensable pour la préparation de certaines sauces.

**b) Lorsqu'il est à table, le Diola ne consomme que de l'eau** (*mahindyo, māhl*), celle des rizières ou des mares, celle des puits, celle que l'on peut se procurer en forant un trou au pied d'un palmier pendant l'hivernage et enfin l'eau de pluie que l'on peut recueillir dans de multiples récipients, en terre (*gahinum*), ou dans des gouttières en bois (*kāhentum*) en appui sur deux pieux fourchus en rônier et disposées sous le toit. La corvée d'eau, en général, incombe à la femme qui va puiser le liquide dans les rizières ou dans les divers points d'eau, chaque matin, avec de petits canaris ou des calebasses ; elle remplit ainsi de lourdes jarres qu'elle transporte sur la tête vers la concession. Certains villages, établis en pleine mangrove, ne possèdent pas d'eau potable, au moins durant la saison sèche (pendant l'hivernage ils peuvent utiliser l'eau de pluie recueillie dans l'impluvium) ; aussi de véritables expéditions en pirogues ont lieu tous les deux jours (par exemple Batinière va à Badiate et Bandiale à Séleky), toujours organisés par les femmes. Les réserves de liquide sont alors précieusement conservées dans de grands *gahinum*<sup>(2)</sup>. Elles serviront pour la cuisine et la boisson, la toilette se faisant uniquement avec l'eau des marigots, impropre à la consommation (taux de salinité élevé). Les autres villages possèdent des puits (*kologay, ekolo, fumodyum, esābun*) pour la plupart exécutés par l'Administration. Mais le Diola connaît l'art du forage. Il choisit, à cet effet, un terrain légèrement surélevé et non argileux. Le sol est nettoyé au coupe-coupe et la terre arable enlevée sur un rayon de 1,5 à 2 m environ ; alors commence le forage proprement dit. Le puisatier creuse un trou cylindrique de 1 m de diamètre avec son *kādyēndō* (bêche diola) en prenant soin de pratiquer sur les parois de petits orifices qui lui serviront pour remonter à la surface. La terre est enlevée dans un panier que l'on tire à l'aide d'une corde. Quand les parties pierreuses sont atteintes, le puisatier utilise l'*edyol*, sorte de pioche en fer réservée à cette tâche. Lorsque la nappe d'eau est mise à jour, le foreur recueille précieusement dans un canari une partie du liquide et quitte son travail pour toute la journée. Puis, au cours d'un grand repas familial, il sort le canari contenant l'eau nouvelle, la décante d'un air solennel et appliqué, en verse quelques gouttes sur le sol battu de la case et, après en avoir absorbé quelques gorgées, il s'écrie : « La mort maintenant peut venir. Mon nom sera fidèle à la mémoire de tous jusqu'à ce que mes ennemis comblent le puits que je viens de creuser ». Alors, une petite quantité d'eau est offerte au *boekīn* (fétiche) de la concession — c'est l'unique cas où l'eau entre dans une cérémonie religieuse — pour attirer la protection sur la famille et rejeter les esprits malins. Le lendemain, on reprend le travail jusqu'à ce que la profondeur ne permette plus le forage. A ce moment, le puisatier se lave au fond du puits, non pas afin d'être moins sale — d'ailleurs l'eau est très boueuse — mais pour laisser une partie de son être dans ce qui va constituer son œuvre. Il ne reste plus maintenant qu'à consolider les abords du puits. On dispose, à cet effet, des branches de palétuvier placées en carré de manière à laisser une ouverture d'environ 80 cm de côté. Ces bois sont recouverts d'une couche de cailloux, puis de terre, puis d'une

(1) Notamment lors des fêtes religieuses et laïques et à propos des cérémonies rituelles.

(2) Pour maintenir l'eau fraîche, la jarre est aspergée périodiquement, ou entourée de sable. On ajoute parfois à cette eau quelques racines pour agréments son goût.

troisième épaisseur comportant un mélange d'argile, de cailloux et de coques de noix de palme ; l'ensemble donne au puits une forme légèrement arrondie pouvant avoir jusqu'à 50 ou 80 cm de hauteur.

Ces puits appartiennent à la famille du foreur ; mais, en principe, tous les gens de la concession, voire du quartier, peuvent s'y ravitailler (sauf en cas d'inimitié avec le propriétaire) ; c'est là que les femmes se réunissent de bon matin, à la fois pour se ravitailler et pour se livrer à un véritable tour d'horizon sur les menus événements de l'histoire du pays. Elles puisent l'eau (*modyul*) soit avec l'*ebâg* (seau de fer acheté à Ziguinchor), soit à l'aide du *kabakôn* (ou *gabakân*) et de l'*ekolon*, sortes de petits paniers en forme de croissant de lune, tressés avec de jeunes feuilles de rônier.

**c) L'hydromel** (*mumël mukumēng*) — dans le Fogny particulièrement — est, en hivernage, ce que le *bunuk* est en saison sèche <sup>(1)</sup>. Le Diola sait fort bien que le miel (*mukum*) est élaboré par l'abeille à partir du nectar des fleurs (donc qu'il est abondant à l'époque de la floraison) et qu'il est destiné à la nourriture des futures générations d'abeilles. Pour récolter le miel, (*kumul*), l'indigène utilise deux techniques. La première s'adapte aux conditions naturelles de vie de ces insectes qui font leur nid dans le creux d'un arbre ou dans une termitière. Profitant d'une nuit sans lune, on allume à proximité un grand feu qui effraie les abeilles et même souvent les brûle. Il ne reste plus qu'à prélever les gâteaux de cire (*fakuma*) et à les déposer dans les calbasses. Mais souvent, de nos jours, le Diola confectionne des ruches en troncs de rôniers évidés qui sont, ou bien suspendues à des branches d'arbre, ou placées sur des bâtons fourchus ; il y a cette fois un essai de domestication. L'apiculteur indigène peut alors procéder à la récolte en prenant soin de se préserver avec de multiples chiffons. Dans les deux cas, le miel est déposé dans des canaris bien obturés par des feuilles de palme. Quand la quantité est jugée suffisante, la femme jette les gâteaux de cire dans un canari à moitié plein d'eau bouillante, remue avec un bâton et laisse refroidir. Ensuite, l'hydromel est versé dans des vases de terre cuite (on peut y ajouter éventuellement de l'eau et du sucre à l'aide d'un entonnoir : corne de bœuf sectionnée, col d'une gourde au fond duquel de la bourre de paille sert de filtre, etc...); le reste des gâteaux de cire sera malaxé vigoureusement à la main pour être vendu plus tard à l'escale. Les canaris sont bouchés avec de la paille afin que le liquide « ne puisse respirer » et souvent exposés au soleil le jour, au feu la nuit, afin de hâter la fermentation.

**d) Il existe encore d'autres breuvages, moins répandus cependant.**

Tout d'abord le pain de singe (*fubak*) ou fruit du baobab, contient une grappe de pépins enrobés dans une pulpe blanche, friable, sucrée et légèrement acidulée. Cette pulpe, préalablement imbibée d'eau, est malaxée, une fois les pépins et les fibres enlevés ; il demeure un liquide blanchâtre, assez onctueux, auquel on peut ajouter du miel et de l'eau et qui, consommé frais, donne un bon désaltérant.

Ensuite, nous nommerons le lait de la noix de coco ou du fruit du rônier ; mais cette boisson, répandue dans tout le pays noir, n'a rien de spécifiquement diola.

Signalons encore qu'en Guinée portugaise surtout, les indigènes utilisent un breuvage aphrodisiaque : l'écorce du *bunegar* séchée, pilée, mélangée avec la graine broyée d'une

(1) C'est pourquoi le vol de miel, tout comme celui du vin, est particulièrement grave et est puni très sévèrement.

plante grimpante, l'*emok*, est déposée dans un récipient de vin de palme frais, ce qui a pour but d'en masquer l'amertume. Cette mixture est toujours servie aux femmes à leur insu.

Le Diola connaît aussi les bières, les décoctions et infusions, le lait. Envisageons tout d'abord la *bière*. Il s'agit, le plus souvent, d'une boisson d'origine étrangère, notamment le *dolo* (terme wolof) ou bière de mil. Les femmes pilent en commun le mil et les feuilles du *kābun* ; le mélange est laissé à l'air libre une journée pour hâter la fermentation. Ensuite, l'ensemble est versé dans un grand canari d'eau bouillante et brassé énergiquement avec un bâton ; on y ajoute un peu d'hydromel dès que les boules de farine sont cuites. Alors, le liquide est transvasé, puis exposé au soleil pour assurer la fermentation éthylique. C'est la technique bambara. En d'autres cas, le mil est placé dans la case et périodiquement arrosé. Lorsque le germe a 1 cm de hauteur, les graines sont pilées et séchées, puis bouillies. Quand le liquide est refroidi, on le filtre. On dépose alors le produit obtenu dans des vases où déjà il y a un commencement de fermentation. Parfois, quelques racines ou écorces sont destinées à en modifier le goût. C'est la méthode sérère.

Puis, viennent les *décoctions et les infusions*. Elles ont presque toujours une intention médicale ; aussi seront-elles étudiées dans un chapitre spécial consacré à la science. Quant au *lait* (*mil, mihl*), il est peu utilisé. Jadis, le lait de vache était uniquement consommé par les familles riches en bétail. De nos jours, le Diola abandonne généralement ses troupeaux aux bergers peul, auxquels il doit racheter le lait s'il en désire. Ce dernier, à titre de boisson, est surtout consommé caillé et mélangé avec de l'eau fraîche (1).

### 3. LE RAMASSAGE DU SEL (*ngarul musis*) fait encore partie des techniques d'acquisition simple.

Le Diola emploie dans certaines circonstances « le sel de potasse » qu'il obtient à partir de la cendre (*kabump*) d'écorce, de racine, ou de fruits du fromager (*busana*) ou du rônier (*kalahay*). Cette cendre est mélangée avec de l'eau, puis énergiquement brassée. L'ensemble est alors filtré et le liquide obtenu est soumis à l'ébullition. Après l'évaporation, on retire un dépôt de cristaux de potasse que l'on conserve dans de petits canaris (2). Mais le procédé le plus fréquemment utilisé se rencontre dans la Pointe Saint-Georges (Kagnout surtout) et dans les Bliss-Karone (notamment Niomoune), c'est-à-dire dans les basses terres très riches en chlorure de sodium. Deux cas sont alors possibles. Il existe en effet de véritables marais salants naturels (*kalak kata musis*) situés sur le bord de la mer. Le Diola bâtit, en terre, une grande digue qu'il ouvre à marée descendante et ferme ensuite. Après l'évaporation solaire il reste sur le sol un sel directement comestible que les femmes ramassent dans des calebasses ou des paniers. Une partie est consommée par le village, l'autre sera vendue soit dans les régions démunies de salines — c'est ainsi que Kagnout fournit presque toute la rive gauche de la

(1) Le Diola commence à boire des quantités déjà inquiétantes de vin rouge (*ebin*) acheté à l'escale et de mauvaise qualité, notamment quand le *bunuk* se fait rare, et plus particulièrement lors des enterrements. Souvent, le commerçant dénature le vin en y ajoutant de l'eau, de l'alcool de menthe... et des feuilles de tabac. De même, le Diola du Fogny tend à abuser du *bunkai*, boisson obtenue à partir de la farine de riz ou de mil. Celle-ci est cuite pendant une heure avec des feuilles de la liane *ubun* (du genre des *Rhynchosias*) préalablement écrasées, bouillies et filtrées. Cette boisson grise (cas du riz) ou brune (cas du mil) est cependant peu alcoolisée. Il n'en va pas de même pour le *bunpôd*, résultat de la fermentation d'un mélange de miel, de *bunuk* et de feuilles macérées du *bunpôd*.

(2) Le procédé est celui par lequel le Diola obtient le tabac (*esumba*) compte tenu bien sûr des proportions. Le tabac est conservé dans de petites tabatières de corne ou de bois. Les Diamat surtout aiment fumer la pipe, priser ou chiquer.

Casamance — soit à l'escale. La seconde technique s'applique dans les endroits où le sel n'apparaît pas à l'état pur (à M'Lomp ou à Brin, par exemple). Les femmes recueillent sur le terrain une sorte de poussière brune, vers janvier et février, qu'elles apportent à l'aide de grands paniers au village. Elles utilisent une sorte d'échafaudage — une claie (*gišāg*, *bušāg*) remplie de paille — sous lequel est posé un grand vase de terre. Sur le *bušāg*, elles disposent un vaste panier en fibres de rônier, percé à la base d'un petit orifice et rempli de la poudre ramassée sur le terrain. Elles versent ensuite dans le panier de l'eau qui entraîne ainsi le chlorure de sodium, et le vase de terre recèle en fin d'opération une eau très propre qui contient le sel en dissolution. Cette eau, portée à l'ébullition, laissera le sel en dépôt. On rencontre fréquemment, en pays diola, de petits greniers surélevés par des pieux ou un mur en banco, généralement circulaires et pourvus d'un toit de paille : ce sont les *gasikenum* et les *gayomusis* où se place la réserve de poudre brun jaune. Le sel qui se conserve mal dans ce pays humide n'est extrait que dans la mesure des besoins immédiats.

#### 4. CONCLUSION.

Par conséquent, si nous mettons à part quelques croyances superstitieuses, plus symboliques que magiques, plus souvent liées à une croyance syncrétique qu'à un thème religieux — comme celles que nous avons signalées à propos du forage des puits ou de la récolte du *bunuk* — les techniques diola de cueillette, de ramassage ou de puisage restent des procédés spécifiquement **positifs**, parfaitement **bien adaptés**, peu élaborés certes, mais tout à fait suffisants pour une économie autotrophe : ils permettent non seulement de satisfaire les besoins du groupe, mais encore de réaliser un véritable commerce local.

## II. TECHNIQUE DE CONSOMMATION

Une seconde forme de technique spéciale à usage spécial nous est fournie par les diverses techniques de consommation liées aux plus fondamentaux des besoins vitaux (1).

### A. LE REPAS

Le repas constitue le type le plus simple de l'activité de consommation.

a) **Il est difficile de voir manger le Diola** qui, par ailleurs, n'aime pas voir manger les autres et reste très exigeant sur ce point. C'est pourquoi les repas ont toujours lieu à l'intérieur des cases, dans le *hulak* ou salle de séjour. Les convives sont assis sur un tronç de rônier, répartis en cercle autour d'un plat généralement unique ; les hommes se servent d'une cuiller en bois et les femmes de leurs mains pour prélever la nourriture. La famille actuelle mange souvent en commun ; toutefois, si elle est nombreuse, les hommes et les garçons déjà grands prennent leur repas les premiers ; puis viennent les femmes et les filles avec les petits enfants ;

(1) En ce qui concerne la nutrition, la valeur de la ration alimentaire, les problèmes de diététique et de conservation du riz, consulter l'article de F. S. DA CRUZ FERREIRA « Algumas perspectivas acerca do problema da nutrição entre as tribos Africanas consumidoras de arroz ». Proceedings of the III International West African Conference. Nigerian Museum. Lagos, 1956, p. 81-88.

ou, plus simplement, on mange à la même heure et on se contente alors d'une petite séparation de quelques mètres. Mais dans tous les cas, c'est la femme (1) qui cuisine (*sil, lak*). Elle dispose à cet effet, soit dans l'*éhog* (2), soit sur la terrasse, trois pierres (*uhitik, judyek*) qui constituent le foyer et sur lesquelles elle place la marmite (*kalerêng*). Et si la maison abrite plusieurs familles, chaque femme prépare la nourriture séparément pour son mari et ses enfants : ceci est tout à fait typique des cases à impluvium où l'on peut voir dans le *bâg* ou grande salle commune, autant de foyers qu'il existe de ménages. Il faut noter que, lors des grands travaux de l'hivernage, les hommes se nourrissent dans les lougans ou dans les rizières car ils n'ont pas le temps de retourner dans leurs cases (3) ; c'est encore la femme qui apporte le repas tout préparé.

**b) En temps normal, le Diola fait trois repas (*furi*) fondamentaux (4).**

Tout d'abord l'*edyomā* (ou *sidyomā*) entre 7 et 9 h du matin, consommé dans la case en saison sèche, ou dans les champs en hivernage. C'est l'heure du *sināg*, c'est-à-dire du riz cuit soit avec de la viande (*sināg di eliw*) ou avec du poisson (*sināg di sihol*), soit à l'huile d'arachide (*sināg sata edyulin*) ou à l'huile de palme (*sināg sata edyutir*), ou, exceptionnellement, du riz au lait (*pati-pati*). Le plus souvent, on finit les restes de la veille. Ensuite le *katāw* (on dit aussi *ejininka* en Dyiwat) est le principal repas entre 12 et 14 h ; mais le menu reste le même ; seules, les portions deviennent plus substantielles. Tandis que pour l'*edyomā*, tous mangent en commun, lors du *katāw* on opère encore la séparation des sexes et les parts de poisson ou de viande sont faites au préalable par la mère de famille.

Enfin, le *katimel* (*ehijima* du Dyiwat) est le repas du soir (19-21 h et même plus tard pendant les grands travaux) ; pris en commun il a toujours lieu dans la case après le retour des champs et reste identique au *katāw* quant à la nature des mets et à l'importance des rations. Les enfants prennent souvent un quatrième repas, le goûter (*hamor, hāngot*), vers 16 et 17 h ; il peut comporter du riz au lait ou du gâteau indigène (5). Entre les repas proprement dits, le Diola grignote souvent des tubercules de manioc ou d'igname préalablement grillés ou les fruits locaux pris au hasard des rencontres.

**c) [Le Diola est un gros mangeur, ce qui est normal puisqu'il travaille beaucoup (6). Mais la quantité de nourriture et la qualité varient avec la richesse et la période de l'année ; après les récoltes, il est parfois consommé, par jour, jusqu'à un kilogramme de riz par personne, tandis qu'en fin de saison sèche on se contente de la même dose pour quatre personnes.] La ration est calculée empiriquement : « Le contenu de deux mains d'adulte mises en cuvette »**

(1) Le cuisinier (*alaka, asila*) peut être un homme s'il vit seul (veuvage, expédition lointaine) ou pendant que la femme est à la maternité, ou, si les filles ne sont pas assez grandes, durant l'absence de la mère.

(2) L'*éhog* est soit une pièce spéciale, soit un recoin dans la salle de séjour.

(3) Les rizières, très divisées, se trouvent parfois à plusieurs kilomètres du village.

(4) Ceci s'applique à tout le pays diola. Ainsi, en Guinée portugaise il y a le (*tsifōn*), le (*tsētutul*), le (*tsulē*).

(5) L'enfant est habitué à la nourriture des adultes avant le moment du sevrage (2 ans). Souvent il mange quand il veut, à l'endroit où il se trouve, sauf pour le *katimel* ou repas du soir.

(6) Après enquête, il semble que les carences nutritives soient assez rares, sauf quelques cas de scorbut très sporadiques. On a souvent décrit l'alimentation du Noir comme « une succession hasardeuse d'homériques ripailles et de jeûnes cruels » selon la célèbre expression de Mgr LE ROY. Rien de tel chez le Diola. Certes ce dernier connaît, lors des fêtes, des repas extraordinaires ; mais il ignore les famines, sauf quelques exceptions chez le Diola du Fogny.

ou encore « 25 fois la contenance de la main en riz bouilli » forment la moyenne de ce qui sera cuit par jour et par personne. Quant au poisson, à la viande et à l'huile, ils dépendent des contingences du moment. Nous rappelons que, pendant chaque repas, la seule boisson utilisée reste l'eau (1), à laquelle on ajoute parfois, pour l'enfant, quelques gouttes d'hydromel.

## B. LES TECHNIQUES ALIMENTAIRES FONDAMENTALES

Les techniques alimentaires fondamentales étudiées ici comportent avant tout le travail du riz et la fabrication des huiles puisque nous avons déjà examiné le problème du breuvage, puis de la viande (2) et du poisson à propos des paragraphes précédents (chasse et pêche...).

### 1. TRAVAIL DU RIZ.

Il consiste en deux opérations fondamentales : le battage et le pilage.

#### a) Le battage.

Il se pratique à la maison, sur la terrasse de derrière ; c'est un travail qui revient aux femmes, aux jeunes filles et même aux petites filles.

*Première phase* : battage au fléau.

Le riz est délié et mis en tas par terre ; on le bat à coups réguliers avec des pilons (*hunt*) qui jouent le rôle de fléaux : les batteuses sont groupées en cercle autour des tas et frappent simultanément. La paille est ensuite rassemblée pour être reprise dans une dernière opération.

*Deuxième phase* : trituration avec les pieds.

Chaque fille prélève une bonne poignée de la paille et se met en devoir de la triturer méthodiquement par terre avec les pieds ; ainsi, les grains échappés aux fléaux sont détachés. La paille restante sur laquelle aucun grain ne demeure est mise de côté pour être jetée sur le tas de fumier ou utilisée à quelque fin domestique (allumage du feu par exemple).

*Troisième phase* : le vannage.

Le riz battu est mis par petites quantités dans un van moyen (*kavey, katəkəl*). La jeune fille qui vanne fait preuve d'une remarquable dextérité : elle effectue un mouvement de haut en bas et de va-et-vient entrecoupé d'un tour de poignets, puis déverse par terre les salétés (paille et grains vides). Le riz vanné est mis en réserve dans une corbeille.

L'opération du battage a lieu chaque fois que la provision est épuisée. En effet, la réserve de riz est toujours une réserve d'épis liés. On ne bat que pour renouveler la provision, peut-être chaque semaine.

(1) Et cependant les cas d'amibiase restent rares.

(2) En principe, les animaux domestiques ne sont tués que pour les sacrifices religieux (notamment bœufs, porcs, chèvres, poulets) et consommés soit à propos des sacrifices, soit lors des grandes fêtes (circumcision, enterrement). Toutefois, les participants des sociétés de culture peuvent recevoir un porc, même un bœuf comme paiement. Ce dernier est tué, le plus souvent, attaché devant un pseudo-fétiche. Le boucher lui tranche la gorge avec un coupe-coupe tandis que les autres lui maintiennent solidement les pattes. Les beuglements de l'animal sont couverts par les cris ou les chants des assistants. Une fois mort, l'animal est dépecé au couteau et vidé. La peau séchée et tannée servira pour les tam-tams ; un champion lutteur prendra la queue, le chef de la société conservera les cornes. La viande sera cuite le lendemain dans les plus grandes maisons du village. Tous les travailleurs et leur famille participeront au festin.

## b) Le pilage.

Les grains de riz seront pilés chaque jour pour assurer la ration quotidienne. L'opération se fait dans un mortier (*busikān*) parfois sculpté (hauteur moyenne 0,70 m) et avec un pilon de bois (*hunt*) assez lourd (1,25 m à 1,50 m de long). La femme peut être seule et piler alternativement des deux mains. Les coups sont secs et forts mais la pileuse a le corps à peu près immobile. Tout au plus un fléchissement des genoux fait-il appel ; l'ensemble donne une impression générale de facilité bien que la travailleuse ahane doucement sous l'effort. Souvent, il y a deux pileuses qui frappent tour à tour, en cadence ; il arrive aussi que toutes les femmes de la concession travaillent en commun. Une fois pilé, le riz est vanné de la même manière qu'au moment du battage.

## 2. LA PRÉPARATION DES HUILES (travail des femmes).

Le Diola utilise l'huile d'arachide (*edyulin*), l'huile d'*ekunum* (fruit du *tulukuna*, *Carapa procera*) ou *mukir*, l'huile de palme (*mitoe*, *muit*, *edyutir*), l'huile de palmiste (*boewum*, *edyulik*, *edyuli*), *dyurit*) et enfin, bien que de façon plus rare, l'huile de poisson (*edyu siwāl*) et le beurre (*etule*).

L'huile d'arachide, utilisée en cuisine, s'achète de plus en plus dans le commerce et rares sont les villages qui la fabriquent directement, sauf quelques îlots retirés. Dans ce cas, la femme pile la graine d'arachide dans le mortier. La pâte ainsi obtenue est placée dans un linge propre et fin qui est tordu à deux. L'huile tombe en dessous, dans unealebasse ou un récipient d'argile. Les tourteaux qui restent sont cuits et pilés, puis placés dans un autre linge lequel, par torsion, exprime le restant d'huile.

L'huile d'*ekunum*, très amère, a surtout une fonction médicale et esthétique. Absorbée en petite quantité, elle calme les torticolis, les douleurs musculaires et c'est un excellent fortifiant. La femme l'emploie fréquemment pour faire luire sa peau et ses cheveux. Enfin cette huile permet (par frottement et ingurgitation forcée) d'éviter la décomposition rapide du cadavre. La technique d'extraction s'avère très simple. La gousse du *kareñay* (fruit du *bureñay*, nom diola du *tulukuna*) éclate à la maturité. La noix, préalablement séchée, est débitée en petits fragments que l'on grille dans une marmite. Le produit ainsi réalisé est pilé, puis recuit dans l'eau. La femme recueille ensuite l'huile qui surnage.

L'huile de palme. Le fruit du palmier (*Elaeis guineensis*; en diola : *dyibekeł*, *adyu*, *kabekeł*) se présente sous la forme d'une grappe, énorme et serrée, de petites baies rouges : ce sont les noix de palme qu'on peut voir fréquemment dans les corbeilles que transportent, sur leurs têtes, les négresses de Casamance. Chaque famille assure son propre ravitaillement d'huile en traitant chez soi les fruits cueillis dans la brousse et ramassés par les femmes ; le surplus peut être vendu soit aux traitants locaux, soit à l'escale de Ziguinchor. Dans la fabrication de l'huile de palme, ingrédient indispensable pour la cuisine, deux cas sont à considérer selon qu'il s'agit de l'huile de palme proprement dite, extraite à partir de la pulpe, ou de l'huile de palmiste (*yit*) tirée de la graine.

Le régime (*fit*), débité en morceaux, est séché au soleil pendant quelques jours, parfois une semaine. Les fruits proprement dits (*hubekeł*, *huit*) se détachent aisément. On les place ensuite dans une grande marmite d'eau que l'on porte à l'ébullition pendant une heure ou plus. C'est

le *kamyel*. Puis ils sont retirés avec une vannerie (*eihendenum*) qui fait office d'écumoire et placés dans un mortier ; les noix (*ebekel*) sont alors pilées : c'est l'*eluh* ; puis filtrées : c'est le *kāgin*. Il reste, dans le filtre, le noyau proprement dit (*ekikit*) qui est mis à part, et un produit fibreux (*ehay*), qui sera donné aux porcs. Quand au liquide rouge qui en résulte (le *bamahen*), il est soumis à une nouvelle cuisson. Deux éventualités se présentent : si la cuisson est peu poussée, on obtient le *bamahen katos*, directement comestible comme sauce (l'huile reste mêlée à l'eau) ; si la cuisson va jusqu'à l'ébullition, l'huile rouge (*mut*) surnage. Il est simple de la recueillir, tandis que le résidu gluant (*ekēdem*) est abandonné aux bestiaux (1). Le total de ces opérations répond au terme générique *kamiten*.

*L'huile de palmiste*. Quand la pulpe est séparée du noyau, celui-ci est séché, puis concassé et pilé. On obtient alors une sorte de farine que l'on mélange à l'eau fraîche en remuant très longtemps jusqu'à consistance d'une crème onctueuse qui, après cuisson, fournit une huile blanche, très pure, tout particulièrement appréciée (2).

Parmi les autres matières grasses plus rarement utilisées, il faut citer le *mutop* (graisse proprement dite) comme le saindoux (*batun efurungun ; mutop efurungun*), l'*huile de requin* (3) ou de poisson (*edyu siwol*) préalablement fondue ou le *beurre* (*etuley, etā*) qui s'obtient en recueillant la croûte formée sur le lait caillé, que l'on soumet ensuite à la cuisson. Mais le Diola utilise avant tout les graisses ou l'huile d'origine végétale.

### 3. CONCLUSION.

*Il s'agit par conséquent de techniques élémentaires intégralement positives mais suffisantes pour un peuple qui vit en économie fermée et satisfait aisément ses besoins fondamentaux. Certes, le travail de concassage et de pilage est long, pénible pour la femme (4) et d'un rendement assez limité ; aussi, les concasseurs à palmistes mis à la disposition de l'indigène par la Société de*

(1) Il peut y avoir quelque variante. Une fois, par exemple, que les noyaux ont été retirés avec l'écumoire, on abandonne les fibres dans l'eau chaude. Puis, on les retire à leur tour pour les presser entre les mains. Le jus retombe dans la marmite et les fibres exprimées sont mises de côté. Elles serviront plus tard à allumer le feu. Mais l'opération se poursuit encore. Le liquide est porté à l'ébullition : une mousse se forme à la surface. La femme la retire délicatement avec une calebasse. L'eau qui reste sera donnée aux cochons. La mousse est remise dans la bassine et on la fait encore bouillir pendant deux heures ou plus. L'huile remonte à la surface : on la recueille avec une calebasse. Le résidu servira aussi de nourriture aux porcs. Cette huile est mise en bouteilles ou en fûts selon qu'elle est destinée à la consommation familiale ou à la vente. En général, la femme procède à un filtrage sommaire à travers un tulle de moustiquaire.

(2) Certaines régions du Fogy mêlent à l'huile de palme ou de palmiste de la poudre de charbon afin de les noircir. Les femmes se confectionnent ainsi une sorte de pommade dont elles s'enduisent les cheveux. De même, le Diola extrait aussi une huile cosmétique, l'*ugiren*, d'un épineux : le *buripina*.

(3) Le foie de l'animal est cuit, sans eau, dans une marmite. Le produit est pressé afin de pouvoir en exprimer une huile noirâtre douée d'une curieuse odeur.

(4) Trop souvent il incombe à la femme des tâches pénibles d'un rendement nécessairement limité comme le portage (récoltes, bois de chauffage, eau, matériaux de construction, produits d'exportation que nous verrons plus loin) et la cuisine (notamment le pilage). Comme le souligne Abdoulaye LY (Les Races africaines et l'actuelle condition humaine. Présence Africaine, 1956, p. 157). « On peut estimer qu'une famille indigène perd, dans le portage, de la moitié aux trois quarts de son temps », et, ajoute-t-il, « il n'est pas exagéré d'admettre que pour chaque famille normale la préparation des aliements absorbé (il s'agit bien là du minimum nécessaire) totalement l'activité d'une personne adulte ». S'il y a des domaines où la mécanisation devrait intervenir, c'est bien ceux du transport et du décorticage. Et si, à la rigueur, de multiples difficultés d'ordre géographique rendent délicat le problème du transport en Basse-Casamance, rien ne s'oppose à la généralisation des techniques modernes de décorticage.

Prévoyance sont-ils les bienvenus, sans provoquer toutefois l'enthousiasme que l'on pouvait escompter. Ou plutôt, la réticence se place du côté des hommes qui craignent ainsi que l'on vérifie leurs richesses et que leurs femmes, trop favorisées, prennent des habitudes d'oisiveté. Mais ce misonéisme sera probablement de courte durée.

### C. LES ÉLÉMENTS DE CONSOMMATION (1)

#### 1. LE PROBLÈME.

*Au sens strict, consommation signifie à la fois utilisation et destruction* : ainsi le bois qui sert à la cuisson des aliments, le vin de palme qui est bu sont des articles consommés. En un sens plus large, la consommation implique seulement l'idée d'utilisation avec ou sans transformation formelle, mais toujours avec spécification fonctionnelle différente : ainsi en est-il de l'argile (*bukap*) pour le mur de la case, de la paille (*eputo, mukāw*) qui recouvre le toit, du fer (*mulap*) qu'utilise le forgeron. Donc les éléments consommés peuvent être minéraux (pierre, terre, fer), végétaux (riz, divers fruits, bois de charpente, fil pour habits) et animaux (peaux pour tam-tams, viandes diverses, lait, etc...).

Nous examinerons présentement — puisque les autres feront l'objet de chapitres différents — les techniques de consommation alimentaire.

#### 2. LES ÉLÉMENTS D'ORIGINE VÉGÉTALE.

**a) Les fruits (*buolum, anyol*), les graines, les tubercules,** les feuilles enfin jouent un rôle très important dans la nourriture du Diola. Nous savons déjà quelle utilisation celui-ci peut faire du *dyibekel* (*Elaeis guineensis*) qui fournit le *bunuk* et deux sortes d'huiles (2). Il faut citer en outre :

*Le rônier (*dyuhl, kalahay*).* On consomme, vers novembre et décembre, tout d'abord le fruit formé mais pas tout à fait mûr (*ehundak*). Si l'on découpe la tête, on aperçoit plusieurs excavations — deux à quatre selon les cas — pleines d'une matière blanchâtre gélatineuse et sucrée, assez diurétique. Le fruit, à sa maturité parfaite, présente un durcissement de la matière gélatineuse, l'amande (*hukilit*), que les enfants peuvent consommer, mais que l'on donne le plus souvent aux porcs. Cependant l'*hukilit* est recouvert d'une pulpe fibreuse de 1,5 cm d'épaisseur qui, bien développée, donne le *hal* ou *kal* susceptible d'être mangé cru, bouilli ou grillé sur un feu de paille. Le *hukilit* peut être abandonné sur le sol ou parfois enterré durant la saison sèche. Vers le mois d'août, il est extrait de la terre et fendu : on peut alors en extraire une substance molle et blanche, très agréable, qui parfois est mangée aussitôt, ou réduite en farine et mêlée à du lait : c'est l'*ekobot* (c'est-à-dire une partie du germe). Si on laisse la germina-

(1) Il existe encore, en pays diola, des cas de géophagie, notamment chez les femmes enceintes, les enfants et les adolescents ; les derniers manifestent leur prédilection surtout pour les murs de la cuisine : l'odeur dont ils sont imprégnés, les multiples débris accumulés depuis des années leur donnent un goût très apprécié. A défaut, c'est presque toujours la terre à banco que l'on préfère.

De telles coutumes, rares il est vrai, généralement désapprouvées, ne sont liées à aucun culte, à aucun rite, à aucune croyance religieuse ou magique. Selon nous, elles proviennent, soit d'un déséquilibre tropique, soit d'un parasitisme intestinal, soit tout simplement d'une anomalie psycho-physiologique.

(2) Le chou palmiste (*hulus*) est rarement utilisé. Le Diola est trop réaliste pour risquer, pour un profit immédiat, un arbre qui lui rend de si précieux services.

tion se prolonger, l'*ekobot* se développe et donne le *siroek* ou *egisay*, c'est-à-dire la jeune plante. On utilise la base de la tige, constituée d'une sorte de tubercule enfoncé dans le sol, qui se consomme crue, bouillie ou grillée.

Le *baobab* (*bubak*). Bien que peu répandu en territoire diola, le *bubak* peut jouer un certain rôle dans l'alimentation (Fogny, Carabane, Pointe Saint-Georges). Son fruit, le pain de singe (*jubak*) comporte une matière blanche et fibreuse — qui entoure les graines — d'un goût à la fois acide et sucré. Il se déguste soit naturel, soit mêlé à du lait caillé, mais peut aussi entrer dans la confection de plusieurs sauces (1). La graine, préalablement pilée et traitée à l'eau chaude, fournit une sorte d'huile qui agrmente le couscous des Musulmans. Quant aux feuilles (2), coupées avec une petite hache, séchées au soleil, elles peuvent servir à certaines soupes; pilées, elles entrent également dans la réalisation de certaines sauces.

Enfin, sur la tige se développe souvent un gros champignon fort apprécié qui agrmente les jus lors des repas de choix.

Le *nééré* (*bugilay* : c'est le *Parkia biglobosa*). Son fruit, l'*egiley*, sert de nourriture d'appoint durant l'hivernage, soit à l'état naturel, soit bouilli ou grillé. Mûr fin mai et récolté par les femmes, il est débarrassé de sa coque sèche, posé sur des claies et pilé ensuite dans un mortier. La poudre rouge ainsi fournie, mélangée avec de l'eau sucrée, se mange directement ou aide à composer des mets très recherchés. Ou bien, on place les graines à l'abri sous des feuilles de manioc; au bout du troisième jour, on en forme des boules noires qui servent à préparer le *dura* (3). Enfin, les graines sont laissées à fermenter. Quand la putréfaction bat son plein, elles sont lavées vigoureusement, puis placées dans un récipient recouvert de feuilles sur lesquelles on met des pierres. On obtient, au bout de quelques jours, le *netetu* qui sert d'assaisonnement et peut éventuellement remplacer la viande ou le poisson en cas de pénurie.

Dans le cadre des aliments d'appoint que l'on peut à ce titre rapprocher du *nééré*, nous citerons l'*efemb*, fruit du *bujem* (liane à caoutchouc), gros comme un œuf, de couleur jaune, très acide; le *gulih* (du *Parinarium excelsum*); le *fuitoek*, fruit du *buitoek*; le *fühl*, sorte de petite cerise sauvage, fruit du *bühl*; l'*ẽindik*, fruit jaune et acide du *buindik*; le *bufurān*; le *bungafay*; le *kulehu*; la graine de l'*asunkumer* (fonio : *Digitaria exilis*), qui, tous, sont à l'état sauvage et restent la propriété collective.

Parmi les fruits provenant des arbres relativement soignés par l'indigène et qui lui appartiennent directement, nous avons le *corossol* (*husosab*), la *goyave* (*huyab*) la *figue de Barbarie* (*kādyekkek*), la *pomme d'acajou* (*budarkasa*), la *banane* (*banana*), le *citron* (*edyaba*, *hulemusā*), la *papaye* (*hufafa*), la *mangue* (*humāngō*), la *noix de coco* (*ebekel*), la *kola* (*eguru*), l'*orange* (*hulanay*). Ces fruits peuvent être mangés à l'état naturel (mangue, orange, banane) ou bien séchés (mangue, noix de coco), bouillis (banane), mélangés avec du lait caillé (goyave, corossol), cuits avec du sucre (mangue) ou même utilisés à titre de sauce, d'assaisonnement (citron, bigarade) et de salade (bigarade), etc...

**b) De nombreux légumes** interviennent dans la constitution du menu diola : le manioc (*esana*, *esek*, *ekis*, *efafa*) et l'igname (*kagund*, *kasanumay*), souvent utilisés crus ou grillés; le haricot (*fusak*), la citrouille (*fusafa*, *husahay*), l'oseille (*bagõtj*), la tomate (*fufimbān*), le

(1) Pilé, il peut se mélanger avec des arachides grillées, le tout trempé dans l'eau sucrée ou le lait caillé.

(2) C'est le *lalo* sénégalais. Le Diola dit *etotie bubak*.

(3) C'est le *sumbara* manding.

gombo wolof (*hukāndya*), l'oignon (*fulinuo*, *eliñon*) et l'ail (*elaḵ*) qui se trouvent dans les jardins entretenus par les femmes (soit derrière les cases, *kafat*, *kapit*, soit dans la brousse, *kalak*).

Mais il est évident que les aliments fondamentaux restent le riz (*emanō*) et l'arachide (*egerte*, *badagata*, *kukuy*, *mānkārā* selon les lieux ou les espèces) auxquels s'ajoutent, dans le Fogny, le mil (*balut*) qui comporte plusieurs variétés, le gros mil (*basit*, c'est-à-dire le sorgho), le petit mil (*sunā*, *sogno*), le très petit mil (*efoeloel*); enfin le maïs (*ekōntibābā*).

### 3. LES ÉLÉMENTS DE SOURCE ANIMALE.

A côté des graisses — déjà signalées — et de la viande (produits de la chasse, de la pêche <sup>(1)</sup> et reliefs des sacrifices religieux : animaux abattus lors des grandes réjouissances), il reste peu de chose. Nous avons le lait (*mihl*, *mil*), uniquement de vache. Il peut se consommer bouilli, sucré ou non, seul ou avec du riz, parfois mélangé au couscous; ou encore caillé (*mihl māmule*), soit étendu d'eau (il constitue alors un rafraîchissement), soit sous la forme de desserts tels que le *fōnde* ou le *lakhe*, plats d'origine wolof. Citons ensuite les œufs (*heḥ*, *hew*) utilisés bouillis, cuits dans l'huile de palme ou battus et arrosés d'huile d'arachide bouillante.

Pratiquement — et si nous exceptons quelques interdits alimentaires essentiels (la viande du marsouin), occasionnels (viande de sacrifice pour un non-initié) ou accidentels (défense de toucher aux fruits de la forêt sacrée) mais relativement peu nombreux — on peut assurer que le Diola peut manger n'importe quoi <sup>(2)</sup>. Et l'on reste confondu devant l'opportunité et l'ingéniosité empirique de cette population apte à utiliser les moindres circonstances favorables et les moindres indices utiles que lui offrent le moment ou le milieu.

## D. LA CUISINE

Peu variée sur la rive gauche de la Casamance quoique substantielle et assez bien équilibrée en lipides, protides et glucides (riz, viande, poisson et crustacés, matière grasse et fruits), elle est assez riche dans le Fogny où l'influence étrangère est manifeste.

(1) Le Diola utilise le poisson frais ou séché. Le second est obtenu à partir de deux méthodes. Le gros poisson est vidé, coupé en tranches ou simplement ouvert, puis salé. Alors seulement on le fait sécher au soleil. Le petit est abandonné à un début de putréfaction, puis séché au soleil. Il est ensuite enveloppé dans un sac de feuilles de palme et placé au-dessus du foyer. Malgré tout, la vermine peut s'y glisser.

(2) Voir notre étude sur les interdits à propos de notre chapitre sur la vie religieuse. Nous nous bornerons pour l'instant à donner quelques exemples qui portent sur des interdits fondamentaux d'origine étrangère. Ils peuvent être épisodiques (viande le vendredi pour le chrétien) ou définitifs (porc et alcool pour le musulman). Ajoutons d'autres interdits musulmans plus ou moins orthodoxes : défense de manger tout animal qui meurt étouffé, parfois tout animal qui a des incisives supérieures; le circoncis ne saurait se nourrir d'arachide ou de manioc pendant la retraite dans la forêt; la femme en grossesse ne doit refuser aucun aliment; il faut toujours prendre le lait que l'on offre et refuser de boire l'eau qui a passé par-dessus une barrière; on évitera d'acheter ou d'emprunter du sel ou du bois au crépuscule; un jeune homme ne se nourrira jamais de cervelle car il deviendrait inintelligent; le foie du mouton de la Tabaski sera réservé au chef de famille; pendant la Tahmkharité tout homme qui ne mange pas abondamment risquera de subir la famine durant l'année. Les contaminations peuvent être assez inattendues entre l'islam et le fétichisme. Les Diop ne mange pas le paon, les Seck de banda (sorte de carpe), les Sène de lièvre, ce qui est une survivance du totémisme. Inversement, le fétichiste répugne souvent à utiliser la viande d'un animal tué par un musulman.

a) **La nourriture de base reste le riz cuit** (*sināg asu*) que le Diola consomme tel quel (*nyākatāg*), soit avec des haricots (*sināg kata kusak*), soit avec des huîtres (*sināg sakolōgi sul*), soit enfin avec du poisson (*sināg sata siwol*). Le Diola confectionne également des sauces dont voici les plus répandues : sauce à la viande (*bagik ɛliw*), aux amandes de tambokumba séchées (*bamāh*), au citron, à la citrouille, à l'oseille, aux feuilles de baobab. etc... A titre d'appoint, il utilise le mil, le maïs, le fonio, le manioc suivant des recettes qu'il serait fastidieux d'énumérer et dont la variété est plus apparente que réelle.

Quant aux desserts, ils occupent assez peu de place en dehors des grandes festivités. Si nous exceptons quatre ou cinq spécialités étrangères, il ne reste plus que l'*efor*, à base de riz, de sucre, de miel et parfois de bananes.

b) **Une étude sur la cuisine et la diététique n'a pas seulement un intérêt folklorique ou purement ethnologique.** Elle nous fournit des renseignements intéressants sur la « culture » de la population. La cuisine diola est abondante, mais un peu lourde (1) et, si nous exceptons le Fogy où l'influence de l'étranger se manifeste sous la forme de multiples emprunts, pas assez variée. Néanmoins, il faut souligner son caractère réaliste : le Casamançais sait admirablement tirer profit du milieu. Il manie subtilement les proportions, il connaît la vertu créatrice de chaque aliment : fortifiant, excitant, pouvoir calorique, diurétique, aphrodisiaque... Cette nourriture, ensuite, reste saine parce qu'elle ne se complique pas de recherches inutiles. Avec sa mentalité de paysan, le Diola voit dans le repas non seulement un moyen de supprimer la faim, mais encore et surtout le pouvoir de réparer ses forces. Et c'est la raison pour laquelle cette technique, vitale par excellence, comporte peu d'éléments religieux. Les quelques tabous alimentaires ne diminuent en rien les possibilités de nourriture puisque les forêts sacrées, où la cueillette est interdite, restent peu nombreuses et n'enlèvent rien à l'abondance des fruits ramassés ailleurs et que les animaux *nyinyie* (les totems ou les marsouins) sont pour la plupart peu comestibles. Est-ce un hasard ? Il serait bien imprudent de l'admettre. Certes, tout n'est pas encore parfait. Si le Diola boit de l'eau pendant ses repas, il n'en consomme pas moins, par ailleurs, trop de vin de palme. On peut déplorer encore ce fait qu'il n'utilise que très peu le lait de ses vaches (2) ; que la viande est toujours consommée bouillie, jamais saignante, et que sa manière de tuer le bétail domestique en quantité excessive, pendant la circoncision par exemple, alors qu'il demeure intouchable en temps normal, semble peu rationnelle (3). Mais ce défaut n'a pas été épargné aux plus belles civilisations de l'antiquité.

Ainsi, les considérations sur les techniques de consommation n'ont fait qu'illustrer nos précédentes conclusions. Le Diola est un paysan habile, soucieux de son bien-être physique, mais également éloigné de tout raffinement, demeurant très près de la nature, et dont les procédés, pour être empiriques, n'en sont pas moins la source d'une utilisation intelligente de la nature. Elles vérifient enfin notre loi : *plus une technique est vitale, moins elle se fait religieuse.*

(1) L'importance des graisses dans l'alimentation des Noirs est un fait bien mis en évidence par les nutritionnistes. « Le taux des lipides est élevé (34 à 35,6 %) : le régime est gras. Ce taux paraît d'autant plus élevé que nous sommes ici sous les Tropiques. En fait, c'est peut-être le taux qui convient le mieux aux Africains, chez qui l'assimilation des lipides ne semble pas obéir aux lois habituelles (ils en éliminent une quantité anormale dans les selles). Au reste, ils apprécient tout ce qui peut favoriser un transit digestif régulier. Enfin et surtout, ils satisfont ainsi leur goût qui correspond peut-être, instinctivement, à un besoin physiologique ». — L. PALES : L'alimentation en A. O. F. Milieux. Enquêtes. Techniques. Rations. Mission anthropologique de l'A. O. F., Orana, Dakar, 1954, p. 147.

(2) « L'homme, dit un proverbe diola de Guinée portugaise, ne tète que lorsqu'il est petit ».

(3) Le Diola utilise assez peu de viande séchée et fumée, sauf en Guinée portugaise.

### III. TECHNIQUE DE PRODUCTION : ÉLEVAGE ET AGRICULTURE

Le terme de production, pour être classique, n'en est pas moins impropre pour qualifier l'élevage et l'agriculture puisqu'il s'agit non pas de création véritable mais plutôt d'orientation et d'organisation. Toutefois, ces deux techniques vitales ne se confondent pas avec les activités d'exploitation ou d'utilisation comme la pêche, la chasse ou la cuisine, mais elles impliquent une intervention directe sur la nature que l'homme modifie et tourne à son profit. Nous sommes, cette fois, en présence de techniques particulièrement complexes (1).

#### A. L'ÉLEVAGE (*bukumenum, kākuman*)

##### 1. IMPORTANCE DE L'ÉLEVAGE.

a) Nous aurons l'occasion de remarquer, à propos de l'habitat (2), l'étonnante promiscuité qui existe entre le Diola et l'animal domestique, lequel trouve toujours dans la case une pièce qui lui est spécialement affectée. Faut-il voir dans ce fait social un indice certain de la place que prend dans la vie du Diola l'animal utile ? En effet, les chats et les chiens — la cynophagie n'existe plus qu'à l'état larvé (3) — n'ont qu'un rôle de second plan dans la vie quotidienne ; aussi sont-ils peu répandus, précisément parce qu'ils offrent peu d'utilité.

Mais inversement, les animaux domestiques, à fin économique ou pratique, sont relativement bien plus nombreux. Prenons, à titre indicatif, un groupement de village typique comme Diembereng, Boukotte, Kabrousse, Bouyouye et Nikine (Diola Her et Diola Dyiwat), nous obtenons, pour un total de 2 970 sujets imposables et 1 082 sujets non imposables (enfants, vieillards, infirmes), la répartition suivante (4) :

Bœufs.....	1 476
Moutons.....	166
Chèvres.....	291
Porcs.....	2 939 (5)
Poules, canards : quantité inconnue mais importante.	

(1) Les différents problèmes que posent l'élevage et la culture au Sénégal font actuellement l'objet d'une thèse de doctorat que prépare P. PELISSIER, professeur de géographie à l'Université de Dakar, avec qui nous avons eu l'avantage d'effectuer plusieurs missions d'enquête en pays diola. Seul, il est capable de parler savamment de ces diverses questions, non seulement en géographe mais encore en sociologue. C'est la raison pour laquelle nous ne pouvons ici que nous borner à quelques notions indispensables à l'unité de notre ouvrage.

(2) Voir plus loin, dans le même chapitre.

(3) Voir notre étude sur la morale et la religion.

(4) Chiffres du dernier recensement (1955). L'élevage asin et l'élevage chevalin sont pratiquement ignorés du Diola. Cette carence s'expliquait autrefois par la fréquence des trypanosomiasés, peut-être aussi par l'absence de besoin ; de nos jours, la coutume suffit.

(5) La Basse-Casamance avec ses mares, sa végétation abondante, et grâce aux sous-produits du riz et du palmier, est une zone d'élection pour les porcins, surtout chez les populations fétichistes. Le porc africain serait, dit-on, de souche ibérique.

Ces chiffres ne peuvent avoir qu'une valeur approximative pour deux raisons : les recensements n'offrent pas la garantie scientifique voulue (ils sont effectués par des petits fonctionnaires locaux, sans grande formation) ; ensuite, il faut compter avec l'intention de fraude : l'indigène se méfie de telles investigations car il prévoit, derrière elles, l'épouvante de l'impôt. Néanmoins, ces chiffres nous offrent un ordre de grandeur et de proportion valable. Le porc prend la tête car c'est un animal assez résistant, peu difficile à nourrir et relativement prolifique : il joue un rôle de grande importance dans les sacrifices religieux. Puis viennent les bœufs sans bosse qui constituent — avec le riz — la marque essentielle de la richesse de l'indigène. C'est la raison pour laquelle les rois fétichistes portent la plupart du temps un nom qui exprime l'importance de leur cheptel (1). Le sacrifice du bœuf prend, d'ailleurs, une importance symbolique lors des grandes cérémonies religieuses comme les funérailles ou les circoncisions. Le nombre des chèvres est toujours plus élevé que celui des moutons, ce qui s'explique pour deux raisons sociales : tout d'abord, la chèvre est pour le Diola un animal semi-sacré et dont l'immolation est exigée lors de certains sacrifices rituels bien définis ; ensuite, parce que la chèvre a toujours été élevée par le Diola tandis que le mouton semble avoir été importé par les Musulmans. Enfin, les poules et canards, bien que devant présenter les chiffres les plus importants à cause de la facilité de reproduction et du peu de travail qu'ils exigent, constituent l'aspect le plus élémentaire de l'élevage, celui qu'on abandonne systématiquement à la femme et qui n'intervient pas pour situer l'exacte position de l'individu dans le groupe.

A ces différents animaux, il faudrait ajouter le cas des abeilles. L'apiculture reste rudimentaire et ces insectes demeurent presque toujours à l'état sauvage. Toutefois, l'indigène réalise de petites ruches en troncs de rônier évidés qu'il place soit sur les arbres, soit en équilibre sur deux pieux fourchus, comme nous l'avons signalé plus haut.

**b) Il existe donc une hiérarchie des animaux qui est directement proportionnelle à la place que prennent ces derniers dans les sacrifices rituels :** les bœufs, pour les cérémonies de grande importance et assez exceptionnelles ; les porcs, pour les cérémonies de portée moyenne ; les chèvres ; puis, loin derrière, les moutons, choisis pour des circonstances particulières liées à la structure d'un *boekin* (fétiche) ; enfin, les poules, matière des offrandes tout à fait communes.

Nous retrouvons une telle classification si nous considérons le problème de l'appropriation (2). En règle générale, seul l'homme peut posséder les bœufs, génisses et veaux et, seuls, les sujets du sexe masculin peuvent en hériter (3). Assez rares sont les femmes qui ont pu avec leur argent personnel se payer un bovin, fût-il de petite taille. Quant aux animaux de seconde importance tels que chèvres, cochons et moutons, ils peuvent indistinctement être à l'homme ou à la femme, ce qui est normal puisque la dignité qui s'attache à leur propriétaire est moindre. Enfin, les oiseaux de basse-cour sont tellement secondaires qu'ils tombent dans le domaine de la propriété collective indéfinie : aucun membre de la concession n'en revendique la possession.

(1) Voir notre étude sur les coutumes d'appellation dans notre chapitre sur la vie psychologique. 2<sup>e</sup> section, 1<sup>re</sup> partie.

(2) Voir notre étude sur la propriété et l'héritage à propos de la vie sociale. 3<sup>e</sup> section, 1<sup>re</sup> partie.

(3) En principe, chez le Diola de Séleky, un taureau noir et sans cornes appartient automatiquement au roi.

## 2. LE RÔLE DE L'ÉLEVAGE DANS L'ÉCONOMIE DE BASSE-CASAMANCE.

a) **A bien des égards la finalité religieuse de l'élevage** semble l'emporter puisque, en règle générale, le Diola ne tue pas l'animal : il le sacrifie. Et ceci ne vaut pas seulement pour le bœuf, le porc ou la chèvre, mais encore pour les volailles. Telle était du moins la règle traditionnelle ; un certain élargissement se produit de nos jours où il suffit, dans certains cas, d'offrir un peu du sang de l'animal tué au fétiche avant de le consommer. Néanmoins, le Diola tue peu, si ce n'est lors des circoncisions ou des funérailles ; alors, plusieurs dizaines de bêtes de première importance peuvent être massacrées. Et il est remarquable de voir combien de fétichistes viennent offrir, lors du *nyukul* (funérailles), des poulets au mort pour avoir l'occasion de les manger. Lors d'un sacrifice rituel, l'animal immolé est consommé par la famille du sacrificeur et uniquement par les sujets initiés au culte du fétiche considéré. Mais la viande des animaux abattus pour une cérémonie collective (circoncision, enterrement) ou pour un repas de société de culture peut être absorbée sans intervention d'interdits rigoureux. Rares sont les cas où le bœuf tué n'est pas mangé mais abandonné sur place, preuve que ce n'est pas l'animal en soi qui est sacré puisqu'il est consommé par la suite, compte tenu des interdits, en un repas quelconque ; nous l'avons indiqué à propos de la chasse.

b) **Il existe encore une finalité sociale** — au moins pour le bœuf — puisque l'ensemble du cheptel, non seulement marque la richesse du clan, mais encore le degré de supériorité collective. Un homme qui possède beaucoup de bœufs suscite le respect autant que l'admiration. Cette attitude est au point de départ de plus d'un paradoxe. Puisque la richesse se mesure en bœufs, il faut tout faire pour posséder du bétail, même si pour cela la vente du riz s'impose : sur ce plan, le luxueux finit par déborder l'utile. Mais être riche n'est-ce pas manifester un certain dédain de ses richesses ? Et c'est la raison pour laquelle le Diola ne craindra pas de s'appauvrir outre mesure et de procéder à un véritable massacre de ses bêtes à cornes lors des funérailles ou d'une circoncision, ce qui constitue une manière de potlatch<sup>(1)</sup>. En bref, la finalité sociale de l'élevage s'achève dans l'ostentation et le triomphe du bluff<sup>(2)</sup>. L'utilité sociale l'emporte sur toute autre forme de réalisme pragmatique.

c) **Quel profit matériel le Diola peut-il tirer de l'élevage ?**

*En principe, le Diola répugne à vendre* le produit de son élevage et il ne le fait que dans des circonstances d'une particulière gravité, car cela équivaut à un cruel déshonneur.

*De même, il n'utilise pas l'animal de trait* : les chevaux, dit-on, ne résisteraient pas à la maladie du sommeil. C'est possible. Mais le Diola n'en éprouve aucun besoin<sup>(3)</sup> et la technique du portage, que nous verrons plus loin, n'a que faire d'une intervention animale ; il en est de même pour les travaux des rizières qui, traditionnellement, s'effectuent au *kādyēndō*. Sur ce plan, la technique indigène paraît rudimentaire, du moins aux yeux des Européens.

(1) C'est la raison pour laquelle, lors des funérailles, on expose toujours sur le cercueil un grand nombre de cornes de bœufs, souvent empruntées si le défunt n'était pas riche, car il faut avant tout sauver la face.

(2) Ce qui nous rappelle les belles études de G. DAVY sur le potlatch dans « La Foi jurée ».

(3) Le Diola pourrait à la rigueur utiliser le bœuf comme animal de trait ou de labour. Mais il ne veut pas : 1) parce que cela serait déchoir : l'indigène passerait pour un fainéant ; 2) parce que le travail affaiblirait l'animal et diminuerait, dit-on, sa résistance aux maladies.

*Reste enfin l'usage domestique.* Le Diola consomme la viande animale, nous l'avons vu à propos de la cuisine, mais de façon maladroite. Dans les périodes de carence alimentaire, il préférera manger du riz sec plutôt que de tuer une poule, à plus forte raison un porc. Mais lors de certaines cérémonies religieuses, des villages entiers laissent perdre des quartiers d'animaux qu'ils ne peuvent absorber, malgré des repas pantagruéliques qui durent parfois plusieurs jours. L'indigène utilise aussi, mais uniquement dans le Fogny, le lait des vaches et des brebis soit comme boissons, soit comme éléments de la cuisine. Quant aux œufs, ils sont souvent perdus dans la brousse et mangés par les enfants quand ils les trouvent ; leur usage culinaire est surtout fréquent dans la subdivision de Bignona. Et nous savons enfin quel rôle jouent les graisses (cuisine), les peaux (bouclier, tam-tam) et le cuir (industrie presque inexistante). Quant au problème du fumier, nous le retrouverons un peu plus loin à propos de la riziculture.

Il résulte de cette étude que l'utilité du bétail pour être réelle n'en est pas moins irrationnelle (1). Les produits de l'élevage ont une valeur avant tout symbolique : ils situent l'individu dans le groupe ; et rituelle : l'âme du sang de la victime fortifie le sacrifiant par l'intermédiaire du prêtre et du fétiche. L'orgueil l'emporte sur la satisfaction des besoins élémentaires et, si le pragmatisme rejoint le religieux (un peu de sang pour le fétiche, toute la chair pour le féticheur), c'est pour s'achever dans le souci de la parade sociale (2). Par là même, l'ethno-zoologie reste inséparable de la sociologie ethnologique.

### 3. LA TECHNIQUE DE L'ÉLEVAGE.

*L'élevage étant situé dans l'ensemble de la vie collective, il nous reste à examiner les divers procédés de la technique proprement dite.*

L'élevage indigène peut s'envisager selon trois biais : il dépend de la nature de l'animal, des conditions de temps et des caractères géographiques de la région considérée.

#### a) La nature de l'animal.

α) *Les poules* (3) et les canards exigent peu de soin. Les femmes et les enfants se bornent à faire une distribution quotidienne de riz, le plus souvent de maïs et de mil, soit dans la cour du carré, soit dans l'*ehundem* (pièce réservée aux volailles, aux porcins et aux ovins dans la ferme diola). Le reste du temps, la volaille vit en liberté dans le village et rentre d'elle-même, chaque soir, dans l'*ehundem*. Hommes et femmes peuvent indifféremment la tuer.

(1) A ce sujet, consulter G. DOUTRESSOULE : *L'élevage en Afrique Occidentale française*. Paris, Larose, 1947, p. 53, et suivantes. « Les populations agricoles sédentaires de la zone guinéenne ne sont pas des éleveurs. Leurs troupeaux constituent un placement d'argent, un signe de richesse. Ils sacrifient volontiers leurs animaux à l'occasion des fêtes... ». Voir aussi PIERRE : « L'élevage dans l'Afrique Occidentale française », Paris, Challamel, 1906.

(2) On pourrait répéter à propos du Diola ce que PÉLISSIER affirme du Sérère : « Il reste qu'un chef de carré qui n'a pas de troupeau n'est pas un Sérère ou qu'il est un malheureux. Mais un Sérère qui reconnaît de prime abord posséder des vaches et surtout avoue leur nombre n'est pas non plus un Sérère : au mieux, un téméraire qui ne craint pas de défier les panghols de la brousse et d'attirer leur colère sur le bien familial. Car le troupeau bovin a d'abord ce premier caractère : celui d'être le patrimoine commun de la famille ; le prestige social de celle-ci dépend de son importance ». Extrait du Cahier d'Outre-Mer, n° 22, juin-août 1953.

(3) Il s'agit des petites poules dont le poids oscille entre 1 kg et 1 kg 500, ne fournissant guère qu'une centaine d'œufs par an (de 25 à 35 gr.), avec un plumage jaunâtre, rouge, rouillé, quelquefois noir.

β) *Les chèvres, les porcs et les moutons* (1) ne sont l'objet d'aucune attention particulière : en fait, ces animaux trouvent d'eux-mêmes leur nourriture car ils restent en liberté tout le jour. Il suffit de bien protéger les jardins par de solides tapades, de barrer les sentiers par de petites barrières et de mettre — aux porcs surtout — soit des entraves aux pattes, soit trois branches formant un triangle autour du cou, ce qui limite leur champ d'investigation. Ovins et porcins couchent la nuit dans l'*ehundem* avec les poules. Les hommes et les femmes peuvent, s'ils le désirent, leur donner quelque nourriture : herbes, grains, restes de la cuisine, notamment s'il s'agit des porcs. Ces animaux sont tués presque uniquement par les hommes.

γ) *Mais les bœufs* (2) sont l'objet de soins plus précis, et toujours de la part des hommes — sauf les cas assez rares où les femmes en possèdent quelques-uns. En principe, deux cas sont possibles : tantôt les bœufs sont gardés par les enfants (Dyiwat surtout (3)), tantôt (Fogny notamment) par un vacher spécialisé (*amata*), le plus souvent un Peul (4), très rarement un Maure. L'*amata* s'occupe la plupart du temps — et selon l'importance du cheptel — des bovins soit d'une concession, soit d'un quartier, voire d'un village. Il en a l'entière responsabilité. Son paiement essentiel reste le lait qu'il consomme ou vend soit sous la forme naturelle, soit sous celle de beurre. C'est pourquoi le Diola qui veut boire du lait de ses propres vaches est contraint — si nous exceptons le Fogny — de l'acheter à son propre vacher. Ce dernier n'a pratiquement qu'une seule obligation : maintenir le troupeau en parcage, au moins une fois par an, dans le champ de l'un des propriétaires. Les animaux sont à ce moment ramenés, la nuit, en un lieu précis (*ekor, ekol, unotanu*) où le vacher a élevé sa traditionnelle petite case. Le troupeau diola est nourri exclusivement du produit du pâturage et n'a aucun aliment d'appoint. Le caractère relativement sacré du bœuf explique pourquoi cet animal ne peut être tué que par un homme, compte tenu également de la force physique qu'exige un tel travail.

## b) Les conditions de temps.

Celles-ci ne jouent pas pour les volailles, les ovins et les porcins qui restent perpétuellement en liberté. Tout au plus, le Diola prend-il quelques précautions supplémentaires durant

(1) La chèvre diola appartient au type Fouta-Dialon. C'est un animal de petite taille (55 à 60 cm de longueur, 40 cm de hauteur, 60 cm de tour de poitrine, son poids dépasse rarement 25 kg) mais avec un corps trapu et musclé. Sa robe au poil ras est généralement noire et blanche. Nantie d'une barbiche courte, d'oreilles longues et fines, d'une petite queue retroussée, c'est encore une bête résistante, pas difficile et prolifique. Aussi est-elle très répandue. Les moutons de Basse-Casamance sont des ovins à poils ras, de robe claire ou pie, rectilignes, médiolignes, de corps bien charpenté et de taille moyenne, intermédiaire entre celle des Dyalonké du Fouta-Dialon et celle des Toronké du Soudan. Il s'agit très certainement de races métissées.

(2) Le cheptel bovin de Casamance appartient à l'espèce taurine rectiligne, médioligne, ellipsométrique, pourvue d'une tête courte, à fortes cornes, dont le tronc est généralement ample et trapu, avec une robe fauve, parfois tachée de blanc et de noir. Plus exactement, il s'agit de sous-races issues du phylum N'Dama dont l'origine est probablement le pays Foula du Fouta-Dialon. L'animal adulte, entre 4 et 5 ans, reste de taille courte (hauteur au garrot : 0,95 m à 1,20 m ; longueur : 1,35 m à 1,40 m ; périmètre thoracique 1,65 m à 1,70 m) et pèse en moyenne 260 à 330 kg. La vache diola est médiocre laitière, 1 litre et demi à 3 litres, mais le rendement en chair est excellent. Pour plus de précision on pourra consulter G. DOUTRESSOULLE : L'élevage en Afrique Occidentale française, Paris, Larose, 1947, p. 79 à 83, 111-112, 132, 145.

(3) Chez les Dyiwat, les enfants à l'époque des cultures s'occupent tous des troupeaux mis en commun. Leur mère leur donne chaque matin leur ration de riz pour la journée.

(4) Sur l'habileté du Peul en tant que pasteur, voir l'ouvrage de G. DOUTRESSOULLE : L'élevage en Afrique Occidentale française, Paris, Larose, 1947, p. 20.

la période des pluies afin que ces animaux ne commettent aucun dégât dans les champs. Mais il n'en est pas de même pour les bovins. *Pendant la saison sèche*, les bœufs restent le jour dans la brousse, complètement abandonnés à eux-mêmes ou sous la surveillance des enfants ou des vachers peul. La nuit, ils sont ramenés ou reviennent d'eux-mêmes dans le village (1). Deux cas sont alors possibles. S'il s'agit d'un élevage collectif, les bœufs sont parqués dans l'*ekor* par les soins du vacher ou dans la cour de la concession (*edyam*). Si l'élevage est individuel, les animaux sont ramassés soit dans une pièce spéciale de la case (*hugob, gādnér...*), soit seulement sur la terrasse. *Pendant la saison des pluies*, et afin d'éviter que les animaux ne commettent des dégâts dans les rizières, le bétail reste dans le parc toute la journée, attaché à un pieu ou même en liberté s'il y a une tapade protectrice ; il peut aussi être conduit en des lieux non cultivés. La nuit, le vacher responsable garde le troupeau dans le parc ; faute de vacher, les enfants ramènent le bétail dans la case au coucher du soleil. Un tel système suppose par conséquent une surveillance constante des animaux pendant l'hivernage et un moyen de protection suffisamment efficace soit pour les pépinières de riz (celles-ci sont entourées d'une tapade : c'est le cas de Séleky, des villages des Bliss et Karone, etc...), soit pour le village proprement dit (d'où l'existence parfois de ces barrières pouvant avoir de 3 à 4 km de long qui ceinturent quartier ou village) (2).

### c) Les conditions de l'espace géographique.

L'importance du cheptel ne dépend pas seulement de la richesse du groupe mais aussi de sa situation géographique. Il existe, à ce sujet, des villages déshérités, situés en pleine mangrove, où l'absence d'eau potable et l'existence d'un sol par trop salé empêchent les herbages. De telles conditions supposent non seulement que les paysans puissent difficilement se procurer du bétail mais encore que celui qu'ils ont pu acheter soit confié à d'autres villages : ainsi, le cheptel de Batinière ou d'Etama (subdivision de Ziguinchor) est gardé à Essyl ou à Kamobeul. Un tel état de chose pose plus d'un problème dont le plus délicat — source de palabres et de malentendus — reste la surveillance des animaux (3). En outre, de telles populations perdent le bénéfice de la fumure, ce qui peut passer pour être un préjudice grave. Pour les autres, le caractère essentiellement itinérant des troupeaux, au moins durant la saison sèche, parfois même pendant la période des pluies, et le caractère avant tout mobile du parcage sur le sol en jachère, permettent d'abandonner au terrain un appoint de déchets naturels (4). Quant à l'animal qui couche dans le *hugob* ou dans l'*edyam*, il fournit également un fumier que l'indigène pourra utiliser dans ses rizières après lui avoir fait subir quelques modifications (5).

(1) Chez le Dyiwat et le Diamat, le bétail passe même la nuit dehors ; ailleurs, il est le plus souvent ramené au village, du moins en ce qui concerne les veaux et génisses.

(2) Un exemple typique, c'est le *kasalō* de Kagnout (Pointe Saint-Georges), que nous verrons à propos de la société *hulēndukay*. Voir notre étude sur la vie sociale, 3<sup>e</sup> section.

(3) Beaucoup disparaissent sous le fallacieux prétexte d'épidémie.

(4) Ce système pourrait rappeler celui que P. PÉLISSIER décrit à propos des Sérère, mais avec un caractère moins systématique et bien plus empirique.

(5) Cf. plus loin notre article sur la culture.

## 4. CONCLUSION.

## — Que faut-il penser de l'élevage ?

Si les animaux élevés par le Diola sont de belle qualité et toujours bien en chair, il faut cependant déplorer la pauvreté relative des chiffres fournis par les recensements qui, bien qu'inférieurs à la réalité, ne semblent pas en fait très élevés. Mais du fait des multiples possibilités nutritives (poisson, riz, fruits, etc...), un tel cheptel pourrait largement subvenir aux besoins de l'indigène si un emploi rationnel était fait de la viande des bêtes abattues.

Ce bétail semble avoir une subsistance suffisante en qualité <sup>(1)</sup> et en quantité. Et, si l'animal ne trouve pas lui-même ce qui lui permet de vivre, les jeunes garçons sont chargés de pallier l'insuffisance d'herbe, du moins pendant l'hivernage. Néanmoins, la résistance aux diverses maladies semble faible. Certes, de nos jours, les services de l'élevage s'efforcent de vacciner périodiquement les bovins. Mais le Diola, qui craint toujours l'impôt, emploie plus d'une ruse pour dérober ses bœufs à cette mesure de précaution. En ce qui concerne les ovins et porcins, le vétérinaire indigène ne connaît guère qu'un seul remède à leurs maladies : un breuvage d'oignons pilés préalablement macérés dans l'eau <sup>(2)</sup>.

En réalité, l'élevage n'a pas l'importance qu'il pourrait avoir dans un tel pays ; cela provient de ce que l'animal est plutôt surveillé que soigné. Sur ce plan, la technique indigène n'a pas dépassé l'empirisme élémentaire. Pourtant, à bien des égards, le rôle du bétail dans la vie sociale et religieuse est d'une grande portée et la symbiose bovin-paysage naturel particulièrement bien comprise. Plus d'un paysan sait pratiquer, au moins sur le taureau, une castration (vers la troisième année) qui réussit dans la plupart des cas. En tout cas, nous sommes ici en présence d'un véritable paradoxe ; la mentalité du Diola en est tissée. D'un côté amour du bétail ; de l'autre désintérêt dont témoignent le peu de soins et l'abandon aux Peul des troupeaux. Peut-être ce paradoxe provient-il de ce que le Diola n'est pas spécifiquement un éleveur et qu'une telle pratique serait d'origine étrangère. Mais, aucun argument ne nous permet de vérifier une telle hypothèse.

## B. LA CULTURE

Le Diola passe avant tout pour être un paysan. Nous verrons plus loin que les cases qu'il habite prennent l'allure de fermes normandes ou morvandelles et le caractère pragmatique et réaliste des diverses techniques déjà examinées trahit bien en lui cette mentalité du cultivateur universel.

En fait, l'indigène de Basse-Casamance pratique la sylviculture, l'horticulture et l'agriculture <sup>(3)</sup>.

(1) Le cheptel diola consomme parfois le tourteau de palmiste. Cet aliment (d'après DOUTRESSOLLE, 1947, p. 169) contient 12,4 % de matières azotées digestibles, 9,5 % de matières grasses digestibles et 45,8 % d'hydrates de carbone digestibles. Plus rarement, il se nourrit de tourteau d'arachide : 42,8 % de matières azotées digestibles, 7,1 % de lipides digestibles, 20,4 % d'hydrates de carbone digestibles.

(2) Ainsi, en octobre 1955, la subdivision d'Oussouye avait perdu les 3/4 de ses porcs en moins de deux mois à la suite d'une maladie particulièrement endémique.

(3) Nous avons déjà parlé des divers outils que le Diola utilise pour ces trois types de culture. En outre

## 1. LA SYLVICULTURE.

Les arbres jouent un rôle de première importance dans la vie quotidienne : charpente, boiserie, corderie, alimentation et médecine en tirent leurs éléments essentiels. En principe, tout arbre de grande utilité est la propriété soit d'un individu, soit d'une collectivité — pouvant atteindre l'unité du village — qui seuls sont autorisés à l'exploiter.

Toutefois, la sylviculture ne dépasse pas le stade des soins élémentaires : préservation par une tapade si besoin est ; élagage des arbres voisins s'ils viennent à gêner ; petit fétiche protecteur dans les branches pour écarter toute mauvaise intention et surtout exploitation rationnelle, comme c'est le cas, nous l'avons vu, du palmier à huile. Mais le paysan casamançais n'intervient pas dans les processus de fécondation, de semis ou de plantation ; il préserve seulement la jeune plante qui a poussé naturellement. Cependant, mais toujours sous l'influence étrangère, le Diola se fait arboriculteur, au moins pour quelques essences végétales. Il choisit, pour les cocotiers, des terrains légers et sablonneux ; il place le fruit bien mûr dans un petit fossé en veillant à ce que la partie la plus effilée de la noix soit vers le bas ; il arrose ensuite après avoir recouvert de terre. Quand le plant atteint 0,50 m de hauteur, il y apporte quelques soins : désherbage, tassage de la terre, dépôt de fumier. Parfois, le Diola facilite la propagation du bananier en plantant, à intervalles réguliers, des drageons de 0,50 m de hauteur à l'époque de l'hivernage ; il se borne, par la suite, à biner et à désherber. Plus rarement encore, le paysan dépose des noyaux de mangue dans le sol et, quand la plante atteint 0,30 m environ, il la place dans un trou préalablement fumé ; elle se contentera, par la suite, d'une taille annuelle. De même, c'est presque de façon exceptionnelle que le Diola s'adonne à la culture du kolatier et du palmier à huile. Quant aux graines de papayer, seuls les enfants les placent en terre et surveillent la croissance des jeunes tiges.

Nous sommes donc en présence de techniques simplistes. Puisque la nature fournit spontanément des arbres vigoureux, en quantité suffisante (1) pour les besoins de l'indigène, ce dernier n'éprouve pas le besoin d'intervenir efficacement dans leur cycle végétatif.

## 2. L'HORTICULTURE (*kātyokor kahat, ɛwāg ɛgob*).

La presque totalité des cases indigènes comporte l'existence d'un petit jardin (*kafat, kapit, kahat, ɛgob...*) situé le plus souvent derrière la maison et pouvant même déborder sur les côtés ; une petite tapade, en nervures de palmes, l'entoure intégralement. De dimensions variables — de 100 à 1 000 m<sup>2</sup> et même davantage — il est labouré par l'homme à l'aide du

le lecteur qui aimerait avoir quelques précisions climatiques (pluviométrie, vent au sol, température, humidité), géologiques (composition des sols) et botaniques (énumération et proportion des essences dominantes, composition floristique) pourra consulter l'excellent article de J. C. DEVOIS « Peuplements forestiers de la Basse-Casamance » paru dans le Bulletin de l'IFAN (t. X, année 1948, p. 182 à 211) ou encore les publications périodiques du Service météorologique, Gouvernement Général de l'A. O. F., Dakar.

Enfin, sur le problème de l'origine des cultures tropicales, voir E. F. GAUTIER : « L'Afrique Noire occidentale. Esquisse des cadres géographiques », Larose, 1935, p. 89 et suivantes. L'auteur précise « que le Noir a su très bien, de proche en proche, s'assimiler les cultures d'importation étrangère avec une rapidité stupéfiante en ce qui concerne les importations américaines. Il ne serait donc pas si nécessairement inférieur » (p. 93).

(1) Les lieux où les arbres ne poussent pas sont tellement déshérités que l'intervention humaine serait inefficace et ridicule. C'est le cas des villages sur *poto-poto*.



*kādyēndō* mais dépend, quant aux autres tâches, presque uniquement de l'activité de la femme (semis, sarclage, désherbage, amendements) (1). Le produit du jardinage entre totalement dans la consommation familiale sous forme de nourriture d'appoint.

*Le manioc (efata, asana, ekis, ɛsek)*. Les hommes réalisent de petits billons de 0,30-0,40 m de hauteur avec le *kādyēndō*. Les sols légers et assez riches sont choisis de préférence et dans la mesure du possible. Au début de l'hivernage, les femmes préparent les boutures de 30 à 35 cm de haut et les enfoncent obliquement aux deux tiers environ, la partie plus grosse vers le bas. Les plants sont écartés de 60 à 70 cm. Binage et désherbage restent les seuls soins à apporter. Les pieds de manioc sont arrachés au fur et à mesure des besoins.

*L'igname (kagund, kasanumay)* concurrence souvent le manioc dans la région du Fogny. Cette plante suppose les mêmes préparatifs mécaniques, mais le billon est généralement plus élevé. La partie supérieure des tubercules terminée par un bourgeon est enterrée, par les soins de la femme, au milieu des buttes de terre. Une surveillance s'impose afin que les animaux ne déterrent pas la plante. Lorsque celle-ci est suffisamment levée, on l'enroule sur un tuteur de palétuvier et l'on procède aux classiques binage et sarclage. La récolte a lieu entre six et neuf mois après la plantation et l'igname se conserve dans les greniers sans autre préparatif.

*La patate douce (ɛpatat, terme français)* n'est pas spécifiquement diola et semble assez peu répandue, sauf dans la subdivision de Bignona. C'est encore la technique du billon qui s'impose ici. Cette « pomme de terre » du Noir exige un sol perméable et assez riche. La femme se procure de belles tiges de 0,40 m de hauteur qu'elle plante à une distance de 0,50 m les unes des autres, de façon oblique et de telle sorte qu'il y ait « au moins trois nœuds sous la terre ». Nettoyage et binage suffisent pour l'entretien. Les tubercules sont arrachés selon les exigences du moment car la patate se conserve difficilement.

*Le dyahatu*, de source wolof, est une aubergine indigène souvent associée à l'oseille. La femme sème sur terrain plat, par plusieurs paquets espacés de 35 à 40 cm, les graines du *dyahatu*. Elle se contente, par la suite, de désherber. Les fruits sont cueillis durant l'hivernage. Vers octobre, c'est-à-dire au moment de la fin des pluies, les fruits sont tous récoltés, séchés et engrangés.

*L'oseille (bisap, terme wolof ; bagōtj)* préfère les sols sablonneux assez humides. Les graines sont prélevées sur les plants particulièrement productifs. La femme sème sur terrain plat ou sur billon, par petits paquets de 3 à 4 graines situés à 40 cm de distance. Puis elle bine, sarcle et parfois éclaircit en supprimant les pousses les moins riches en feuilles. On peut commencer à récolter un mois et demi après les semis.

*Le gombo (ukāndya)* est encore un végétal d'appoint que l'on rencontre dans le Fogny. Cette plante craint la sécheresse et les sols argileux. La femme, qui a récolté les semences, dispose dès juillet et toujours sur terrain plat une graine — parfois deux — dans de petits trous distants environ d'un mètre, après avoir pris soin de tremper ces graines dans l'eau pour hâter la germination. Quand la plante atteint une vingtaine de centimètres, l'homme — ou la femme — fait de petites buttes pour bien enterrer les racines. On peut commencer à récolter deux mois après les premiers semis. A la fin de l'hivernage, tous les fruits sont cueillis, coupés et séchés au soleil.

*Le haricot (fusak)* prend une importance sans cesse accrue, de telle sorte que de nos jours,

(1) Biner se dit : *tengen* ; sarcler en coupant : *sus* ; désherber : *hosul* ; émonder : *loɛndul* ; débroussailler : *hlib* ; labourer : *wāñ*.

et sous l'influence mankagne, cette culture peut se faire dans un champ (*kalak*), au sol léger. Les semis ont lieu sur billon, par paquets de deux graines, à 40 cm d'espacement ; ce dernier peut être accru quand le haricot est associé au mil, fait qui se voit rarement dans le Fogy. La végétation dure de trois à quatre mois (1).

D'autres cultures, mais d'introduction récente, peuvent se rencontrer dans le jardin. Citons par exemple le *cotonnier* qui préfère les sols lourds et argileux et que l'on sème par paquets de quatre à cinq graines à 1 cm d'intervalle. Quant la plante atteint 45-50 cm, la femme procède à de fréquents sarclages et recouvre constamment les racines avec de la terre. La récolte a lieu souvent vers décembre. Puis la *canne à sucre* apportée par les Créoles de Guinée portugaise mais qui est très rare chez le Diola de zone française. Cette plante se reproduit par bouture de 40 à 50 cm introduite obliquement dans le sol. On commence la récolte quand la plante atteint 3 à 4 m, la partie supérieure de la tige étant réservée pour la reproduction. Enfin, sous l'influence européenne, on peut noter l'introduction de la *salade*, de l'*oignon*, du *navet* et de la *carotte*, ainsi que la culture de l'*ananas* (notamment dans la région de Brin).

La quasi-généralité du jardin dans l'habitat diola est un fait intéressant à constater et qui traduit bien la mentalité paysanne de la population considérée. En outre, la division sexuelle du travail horticole nous introduit au sein même d'une coutume sociale généralisée : l'homme réalise les gros travaux mais l'art du jardin reste l'œuvre de la femme (2) ; cette attitude caractérise souvent une économie autotrophe qui émane d'une double tendance : le souci de satisfaire seul à ses besoins et de varier les éléments de consommation.

L'horticulture reste toutefois assez élémentaire et relativement uniforme par ses techniques : la préparation du sol, les procédés de préservation et d'entretien se réduisent au minimum. Mais l'empirisme est remarquable qui préside au choix du terrain, à la sélection des plants et des graines, à la répartition temporelle des tâches. Une fois de plus, on s'étonne de voir comment, avec la pauvreté des conditions initiales, le Diola sait tirer du sol le maximum de profit.

La téléologie du jardinage s'avère avant tout utilitaire et positive. Aucun fétiche, aucune superstition, nul interdit ne se rencontre à propos de cette activité. Cette attitude s'explique aisément par deux raisons complémentaires. D'une part, le travail du jardin est uniquement orienté vers le **pragmatisme** ; or, rappelons encore que, plus une activité est utilitaire moins elle est religieuse. Mais le jardin ne fournit que des produits de complément : peu importe si les pluies sont rares ou excessives, cela ne prend jamais l'allure d'une catastrophe ; il est donc inutile de provoquer le ciel par un sacrifice ou un rite quelconque (3).

Enfin, nous remarquons l'influence des lois sociologiques d'osmose et de contact, caractérisées ici par les divers emprunts. Si la technique semble être spécifiquement diola, on ne peut en dire autant des produits cultivés. Nous avons signalé à plusieurs reprises l'origine wolof, mankagne, manding, créole ou européenne de certaines plantes et peut-être — exception faite pour le manioc que le Diola semble utiliser depuis toujours — faudrait-il allonger cette liste. Quel est le destin du jardin et de la structure familiale dont il exprime l'unité ? Jusqu'où va se maintenir le « patriotisme biologique » qu'il représente ? Le passage du jardin au

(1) Très souvent, il s'agit du niébé, variété de dolique (*Vigna catjang* Wolp).

(2) Cette coutume est fréquente en effet chez le paysan français de Picardie, du Maine ou du Morvan, par exemple.

(3) On se bornera parfois à placer dans le jardin un fétiche protecteur secondaire du type *huben*. Cf. notre étude sur la religion, 2<sup>e</sup> partie, 4<sup>e</sup> section,

champ, comme c'est le cas pour la culture du haricot, et la suppression des plantes médicinales qui caractérisaient les jardins de jadis, vont-ils consacrer l'éclatement de la société traditionnelle ? Mais ce problème va se poser avec une acuité accrue si nous considérons l'agriculture proprement dite.

### 3. L'AGRICULTURE (1).

Le Diola est surtout un agriculteur (*awayna*) et son organisation sociale est liée au culte de la terre. Certes, ce paysan noir n'a su inventer ni la charrue, ni la roue que l'on trouve pourtant chez des populations plus primitives. Toutefois, eu égard aux moyens techniques qu'il a mis au point, il parvient à obtenir des récoltes suffisantes pour assurer son existence et même accumuler dans ses greniers des réserves quasi inépuisables. Nous devons alors nous poser la question préalable, celle que GOUILLY (2) suscite à propos du Noir en général : le Diola est-il un paysan d'occasion ? Ou au contraire n'est-il pas lié au sol par des liens indéfectibles et depuis toujours ?

En réalité, l'agriculture diola prend deux formes d'inégale valeur et d'inégale portée.

#### I. La culture d'origine étrangère. X

Sur les sols sableux mais relativement riches en profondeur prédominent le mil et l'arachide tandis que les terrains argilo-sableux, dont l'épaisseur va en décroissant au fur et à mesure que l'on s'éloigne des tannes, fournissent surtout du gros mil et de l'arachide. Or, mil, sorgho et arachide constituent des plantes d'origine étrangère.

a) **Mil** (*Pennisetum* sp.) et **sorgho** (*Sorghum gambicum* snowden).

*Le mil (balut)*, cultivé surtout dans le Fogy, comporte plusieurs variétés. Commençons par les espèces les moins répandues. Le *suna*, présentant des épis bien fournis et des grains grisâtres de petite taille, est à la fois le plus précoce — il mûrit en deux mois — et le plus difficile à conserver : il réalise seulement la soudure. Le *sano*, porteur d'épis poilus et trapus, offre des grains jaunâtres, de taille plus importante. Le *mil balant*, qui donne les tiges les plus hautes (souvent 3 m en fin de végétation) et les grains les plus charnus, a l'inconvénient d'être souvent parasité ; aussi ne l'utilise-t-on que rarement. Et pour terminer vient le *mil mankagne*, le plus gros et le plus tardif. Mais le *sano*, appelé à tort mil diola — car son origine semble plutôt manding — est la variété que l'on rencontre le plus fréquemment. Il est semé entre fin juin et fin août sur terrain plat et récolté généralement quatre à cinq mois plus tard. Il n'exige qu'un

(1) L'importance de l'agriculture pour saisir une civilisation a été mise en évidence dans un très vieil ouvrage d'un grand voyageur, P. POIVRE (Voyages d'un philosophe, 3<sup>e</sup> édition, Paris, Du Pont, an II de la République, 1794, p. 2 et 3) : « L'état de l'agriculture a toujours été le premier objet de mes recherches... ; il n'est pas de moyen plus court pour se former d'abord une idée générale de la nation chez laquelle on se trouve que de jeter les yeux sur les marchés publics et sur les campagnes. Si les marchés abondent en denrées, si les terres sont bien cultivées et couvertes de riches moissons, alors on peut en général être assuré que le pays où l'on se trouve est bien peuplé ; que les habitants sont policés et heureux, que leurs mœurs sont douces ; que leur gouvernement est conforme aux principes de la raison. On peut se dire à soi-même : je suis parmi des hommes ».

(2) GOUILLY A. : L'Islam dans l'Afrique Occidentale française. Édit. Larose, Paris V<sup>e</sup>, 1952, p. 24.

grattage superficiel du sol exécuté par l'homme avec la *daba* au moment des semis, réalisés le plus souvent par la femme (1). Il ne demande aucun entretien si ce n'est quelques sarclages (au moins un) au moment de la végétation. Le récolteur est toujours la femme : les tiges sont coupées avec un couteau ou une faucille et achèvent de mûrir au sol ou sur de petits échafaudages de bois, dans la concession.

Le *sorgho* ou gros mil (*basit*) est encore une culture spécifique du Fogny. Pratiquement, la technique utilisée est identique à celle du *balut* avec cette différence, toutefois, que le travail du sol reste plus difficile, selon la teneur du sol en argile. Les espèces connues et qui portent toutes des noms étrangers, le plus souvent manding, sont les suivantes : le *bési* qui fournit les épis les plus chargés (jusqu'à 35 et 40 g) est un sorgho à grains jaunâtres, tendres et farineux ; le *ditiñ* à grain roux, très dur et facile à conserver, reste le plus rare parce qu'il demeure le plus exigeant quant au terrain ; le *sâmbadyaba* qui n'est qu'un *ditiñ* plus précoce mais peu estimé ; le *rônkôton* est une variété tardive du *bési* mais avec un épi moins lourd ; enfin, mais cette espèce est très rare, le *ngedyöm* dont la tige est sucrée.

Ces deux plantes, presque uniquement travaillées par les musulmans et à l'imitation du Wolof et du Manding, traduisent une véritable sénégalisation de la culture traditionnelle et visent pratiquement à suppléer à la disparition progressive de la riziculture : elles constituent toutefois un supplément de nourriture appréciable pour les villages où l'accroissement de la population est manifeste depuis une vingtaine d'années.

b) **L'arachide** (*Arachis hypogae*, *egerte*, *budagâta*, *kukuy*, *makara*).

α) Plus encore que le mil ou le sorgho, l'arachide pose un **problème social** de grande importance. Cette légumineuse n'aurait été introduite chez le Diola qu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, toujours sous l'influence étrangère (2), exactement à l'époque où l'Islam envahit le Fogny, à la fois par souci d'imiter un étranger qui en impose et peut-être également pour éviter le labeur pénible des rizières ; en effet, cette plante vivrière se contente d'activités très simples : le Diola a modifié, de cette façon, l'équilibre de ses travaux agricoles.

Mais, initialement, la culture de l'arachide ne dépassait pas les besoins de la consommation locale. Cependant, sous l'influence de deux causes contradictoires, l'économie du paysan local allait être bouleversée. Tout d'abord, la coutume fétichiste s'oppose à la vente du riz et le contenu des greniers est jalousement gardé. Aussi, la nécessité de trouver de quoi payer l'impôt et aussi le désir de participer à un mouvement général d'évolution dans la recherche de l'habillement amènent l'indigène à accroître une culture qui lui offre de multiples débouchés : la France, en effet, a besoin de matières grasses et notamment depuis 1914. Ce besoin s'est fait plus encore sentir lors de la dernière guerre, de telle sorte que l'administration, entre 1940 et 1945, n'offrait des tickets de ravitaillement qu'aux seuls cultivateurs qui livraient un stock suffisant de graines. Ce double facteur, à la fois traditionnel (conservation du riz) et moderne (il faut se procurer de l'argent), va lancer le paysan diola à la conquête de l'arachide. Mais, cette fois, la culture des rizières allait être, au moins pour certaines régions, singulièrement sacrifiée. Il est cependant difficile de savoir si c'est l'influence musulmane (celui qui possède un boubou, dit-on, ne peut travailler la rizière) ou l'influence française qui est le plus respon-

(1) On creuse dans le sol des petits trous de 5 à 7 cm., distants de 0,50 m et dans lesquels l'homme ou la femme dépose 5 à 6 graines que l'on enterre au fur et à mesure.

(2) Il semble que ce soit un Français, l'industriel marseillais JAUBERT, qui, vers 1835, ait introduit la culture de l'arachide en Casamance. Toujours est-il qu'en 1839, 1 200 kg de graines sont exportées pour la première fois.

sable de cette désagrégation du système cultural diola. Ainsi, l'histoire de l'introduction de l'arachide s'est faite en deux temps. Le premier, sans atteindre la surface cultivée en riz, altère la qualité du travail des rizières et provoque un abaissement sensible du rendement compensé par l'introduction de l'arachide comme aliment de secours : il y a là une causalité récurrente (la création de l'arachide diminue la production de riz, ce qui entraîne la nécessité d'accroître l'importance des champs d'arachide) dont les termes s'équilibrent car la population n'est pas sous-alimentée, du moins dans certaines régions (rive gauche de la Casamance). Le second introduit la commercialisation de l'arachide ; mais, cette fois, l'économie de traite amène un abandon progressif des rizières que l'augmentation du rendement en arachides ne peut compenser : dans bien des villages du Fogny, les greniers sont vides à l'approche de l'hivernage et la population risque — malgré l'appoint du mil et du sorgho — d'être mal nourrie.

β) L'arachide, nous l'avons dit, se trouve à l'aise dans **les sols légers**, sablonneux ou silico-argileux toujours meubles. Les terrains argileux (appelés souvent « terre noire » ; c'est le *bānkufiñ* du Manding) sont également favorables à une telle culture mais ils rendent difficile l'arrachage des plantes par suite du durcissement excessif du terrain après la cessation des pluies. Il faut aussi éviter, avant tout, les lieux trop humides où la plante végète et risque d'être atteinte par une maladie cryptogamique analogue au pourridié, le *bān* manding. Sur le plan de l'adaptation aux exigences géographiques, l'empirisme du Diola est pour le moins remarquable ; nous y reviendrons plus explicitement à propos de la riziculture.

γ) Quant aux **instruments utilisés** pour la culture en terrain sec, qu'il nous suffise de rappeler quelques outils déjà cités. Pour le champ d'arachide (*kalak egerte*) des régions spécifiquement fétichistes, le *kādyēndō* demeure l'outil fondamental avec lequel on réalise les divers billons. Mais, sur la rive droite de la Casamance, deux outils s'affrontent, le *kādyēndō* et la *daba*, parfois aussi le *dōnkôtōg* selon que la structure traditionnelle de la société se trouve plus ou moins respectée. Toutefois, et dans tous les cas, il faut ajouter l'indispensable *coupe-coupe*, notamment lorsque l'indigène doit procéder au défrichement pour conquérir de nouvelles terres.

δ) **Les moments essentiels** de la culture de l'arachide se décomposent ainsi. Vers juin (1), il faut préparer le terrain. Dans les régions demeurées fidèles à l'esprit traditionnel, le paysan constitue de petits billons de 20 à 30 cm de hauteur. Ailleurs, l'indigène se contente de gratter superficiellement le sol. Dans le premier cas, l'homme exécute le travail ; dans le second, c'est la femme. Les semis ont lieu immédiatement après les premières pluies. Les graines sont décorchées, soigneusement sélectionnées (on choisit les plus lourdes) et semées par paquets de deux ou trois pour des intervalles de 5 cm. Le plus souvent les semeurs (homme ou femme) adoptent la disposition en quinconce. La végétation se développe rapidement surtout pendant les grandes pluies d'août à septembre. Le terrain doit être tenu propre, d'où les désherbages fréquents. Au moment de l'apparition des premières fleurs, on procède (homme ou femme) à un binage qui a pour fin de favoriser la pénétration de la pluie dans le sol. « Un binage, dit-on, vaut deux arrosages. » La récolte a lieu quatre mois environ après les semailles. A l'aide du *kādyēndō* ou du *dōnkôtōg*, l'homme creuse autour de la plante, puis arrache celle-ci à la main, la retourne et l'abandonne au soleil pendant quelques jours. Quand les cosses sont jugées suf-

(1) La simultanéité de ces travaux avec ceux de la rizière constituent une cause aggravante de la diminution des rendements en riz.

fisamment sèches, les pieds d'arachide sont secoués, les arachides sont ramassées dans les paniers et ramenées au village. Elles subissent alors une nouvelle dessiccation sur un échafaudage ou seulement sur des nattes placées au sol. Quant aux pieds fanés, ils sont abandonnés sur le terrain et seront broutés au hasard par le bétail (système de la vaine pâture) ; les débris restants serviront de fumure avec les produits des défécations des bovins. Parfois, et si le *kalak* (champ) n'est pas trop loin du village, le cheptel sera parqué plusieurs jours sur les lieux de la récolte.

ε) Cette culture appelle des conclusions importantes.

*Tout d'abord sur le plan pédologique.* L'arachide épuise très vite le sol sur lequel on la cultive, et la fumure, organique ou végétale, assez pauvre ne suffit pas pour pallier ce danger. Le Diola use alors de deux méthodes. — La première est l'assolement (1) qui peut emprunter plusieurs formes selon l'état du terrain. Quand il s'agit de terres assez riches, la rotation est la suivante — deux années de suite l'arachide, puis la troisième année le mil, et enfin retour à l'arachide, etc... Lorsque le sol semble plus pauvre, l'arachide n'est pas cultivée deux années consécutives. Si enfin le sol se révèle insuffisant, une jachère (*etumbul*) de un à deux ans peut être prévue. Mais il n'y a aucune règle organique et toutes les combinaisons restent possibles entre la succession mil-arachide et la jachère, compte tenu de l'importance des ressources familiales, du nombre de bouches à nourrir et de la richesse en lougans d'une famille. — La seconde méthode est la conquête d'un nouveau terrain, ce qui ne peut se concevoir que par un recul de la forêt primaire : d'où la pratique du feu de brousse, devenue fréquente depuis une cinquantaine d'années (2). Ainsi, ce qui constitue la plaie essentielle du Sénégal risque de devenir le fléau de la Casamance. Et l'on reconnaît de loin la présence d'un village musulman par les troncs calcinés ou mutilés là où se trouvait, quelques mois plus tôt, un lieu bien ombragé. Un tel état de chose reste sans remède. Certes l'administration s'efforce de limiter les feux de brousse ; mais, par ailleurs, elle favorise la culture de l'arachide. De plus, « il n'y a transformation ni du système de culture, ni de l'instrument qui reste archaïque » (3). Ou plutôt le remède que l'on propose est un moindre mal, il s'agit d'encourager l'indigène à établir des « feux précoces » c'est-à-dire à une époque où « l'herbe et les feuilles n'étant pas encore sèches le feu est moins fort » et ne porte pas préjudice à la végétation puisque « les bourgeons des arbres ne sont pas encore bien partis » (4).

Ce problème reste d'une exceptionnelle urgence ; une forêt perdue l'est à tout jamais et une jachère, si longue soit-elle, ne saurait parvenir à la reconstituer. Or la suppression de la forêt équivaut à une destruction du sol sans cesse érodé par des vents violents, dévasté par un ruissellement intense voire même une lessivation en période d'hivernage et stérilisé par un soleil continu qui, en saison sèche, détruit les micro-organismes, sources de l'humus (5), et déséquilibre son PH (6).

(1) Le Diola dit « *fān imit ikān...* » suivi du mot indiquant la culture utilisée : mil, arachide, ce qui signifie : je vois de nouveau le mil, l'arachide, etc...

(2) Sur les avantages et les méfaits du feu de brousse, consulter P. GOUROU, les Pays tropicaux, 3<sup>e</sup> édition, P. U. F., 1953, chapitre IV.

(3) A. SECK : La moyenne Casamance : étude de géographie physique. Travaux du département de géographie de l'Institut des Hautes Études de Dakar, p. 49.

(4) A. SECK : *Ibid.*, p. 45.

(5) On estime que l'assimilation chlorophyllienne trouve ses conditions optima entre 20 et 35°. Au-delà, toute formation d'humus est rendue impossible.

(6) En ce qui concerne l'état général du sol tropical, sa fragilité, le lessivage des bases, la pauvreté

*Ensuite sur le plan social.* Nous savons quelles incidences la place prépondérante de l'arachide peut avoir sur la vie économique et particulièrement sur la nutrition. Mais le bouleversement social est encore plus éloquent et surtout plus angoissant. Tout d'abord la pratique d'une économie de traite livre le Diola à un mouvement d'abdication des coutumes ancestrales et crée en lui de faux besoins. D'où un souci de modernisation qui ruine son folklore, sans lui apporter de compensation substantielle ; nous l'examinerons plus loin à propos, par exemple, de l'habillement. De plus, nous verrons que le grenier de riz constitue l'orgueil du fétichiste ; mais l'état de chose actuel supprime le culte du grenier, symbole de l'unité familiale. En outre, les pratiques commerciales modifiant les rapports d'économie traditionnelle aboutissent à des injustices manifestes. Depuis toujours l'échange indigène est à base d'équivalence de volume. Or puisque le Diola répugne à vendre son riz et qu'il lui faut trouver de l'argent pour payer l'impôt, il en arrive — notamment dans la subdivision d'Oussouye — à échanger un panier de riz paddy contre un panier d'arachides non décortiquées, ce qui constitue une perte flagrante pour le riziculteur traditionnel au profit du cultivateur d'arachide. Sur ce plan, l'économie diola est à une période de transition, source d'anomie grave. Et le problème se pose de savoir si le paysan fétichiste doit tendre vers l'intégration au régime nouveau, ce qui provoquera la ruine du double paysage géographique et social, ou bien abdiquer la tendance au modernisme que les jeunes considèrent comme un progrès. Mais l'aspect le plus inattendu du problème de l'arachide se situe sur le plan familial. Depuis toujours, hommes et femmes se partagent les tâches agricoles, l'homme cultivant et la femme semant, repiquant et récoltant. Cette spécialisation fonctionnelle a été conservée, avec l'arrivée de l'arachide, par les paysans traditionnels. Mais toutefois, dans les régions qui ont subi avec plus de force l'Islam manding (1), l'homme abandonne la culture des rizières aux femmes et s'adonne uniquement aux travaux de l'arachide, plus nobles, d'un profit plus réel sur le plan commercial et aussi moins fatigants. Cela entraîne deux conséquences : a) le mauvais état des rizières : la femme, moins forte que l'homme, a dû se contenter de la *daba* — instrument moins adapté au caractère du terrain ; b) la diminution du prestige social de la femme qui devient plus ou moins l'esclave du mari. Bien qu'étant strictement positive, la culture de l'arachide reste donc avant tout associée à la pratique de l'Islam favorisé politiquement et économiquement (économie de traite) par l'Administration. Cette attitude nouvelle engendre un bouleversement important des coutumes traditionnelles, bouleversement qui ne manquera pas d'être une véritable révolution si le mouridisme qui s'efforce de s'installer en Basse-Casamance venait à prendre une réelle influence. Avec la technique de l'arachide la société diola part à l'aventure (2).

et surtout la destruction rapide de l'humus, les effets de l'érosion et du ravinement, les conséquences de la destruction des forêts, le problème posé par la latérite, nous renvoyons le lecteur au bel ouvrage de GOUROU : Les pays tropicaux, 3<sup>e</sup> édit. P. U. F., 1953, chapitre III.

(1) N'oublions pas que le Coran, rédigé sous l'inspiration de Dieu par un nomade, pour des éleveurs nomades, formule des descriptions précises pour la vie matérielle de ceux-ci, mais pratiquement reste muet à propos des cultivateurs sédentaires. Que deviendra le paysannat noir sous l'influence musulmane ?

(2) Ainsi ne pouvons-nous qu'approuver le double conseil de GOUROU (1953, 186) : « Il ne sera pas facile au total de relever le niveau de vie des populations tropicales si on respecte les indications de la nature ; mais ce sera radicalement impossible si on prétend agir sans tenir compte de ses interdictions... Il n'est pas douteux cependant que rien de sérieux n'aura été réalisé si l'attention du monde moderne se concentre uniquement sur les moyens de vivre ; c'est aussi et plus encore d'un art de vivre que nous avons besoin ».

II. *La riziculture.*a) **Le problème.**

Avec la riziculture, nous abordons le sens même du paysannat diola. Organisation domestique, répartition des tâches, modification du paysage, régime alimentaire, vie juridique, situation de l'homme dans le groupe, tout cela semble dépendre directement de la culture du riz (1). Et nous verrons plus tard que cette céréale joue un rôle important dans la vie religieuse (rogations, sacrifices rituels, offrandes, etc...) tandis que le travail des rizières devient une source d'inspiration pour les chants populaires. — Le Diola a-t-il toujours été riziculteur ? On pourrait croire, si l'on tient compte de la pratique d'enclosure des troupeaux, que le Diola était jadis un éleveur nomade. Ceci est possible, mais on ne peut l'affirmer faute de preuves. D'ailleurs, il resterait à montrer que la coutume de l'enclos est d'origine diola et qu'elle n'est pas consécutive à la technique des rizières qu'il fallait protéger. Toujours est-il que les premiers chroniqueurs portugais du XVI<sup>e</sup> siècle ont déjà trouvé des mangeurs de riz sur la côte occidentale d'Afrique (2). Le seul document folklorique que nous ayons rencontré à propos du riz, est une légende indigène qui nous apprend que le Diola n'a pas toujours su le faire cuire de manière rationnelle ; cela se passait à l'époque « où les animaux parlaient encore ». Faut-il y voir un argument en faveur d'une riziculture fort ancienne ?

Le seul fait non conjectural, c'est que la technique de la rizière (*buhit*) n'a pas changé depuis trois ou quatre siècles et que le Diola cultive deux variétés traditionnelles de riz (*emanō*), l'*Oryza glaberrima* et l'*Oryza sativa* connues sous le nom générique de *batofay*, auxquelles il ajoute le riz de forêt appelé improprement de montagne (*ɛfafa*, *ɛtadakay*) lequel, contrairement aux précédents, se trouve sur terrains secs (3). Mais de multiples sous-variétés (4) existent

(1) Le mot diola *emanō* (riz) dérive-t-il par assimilation du wolof (*malo*) ; voir sur ce sujet : HOMBURGER : Les langues négro-africaines et les peuples qui les parlent. Payot, 1941, p. 83. On pourra faire une comparaison intéressante entre la riziculture diola et les techniques décrites par D. PAULME au sujet des Kissi (Les gens du riz, Plon, 1954, p. 35 et suivantes).

(2) Il s'agissait évidemment de l'*Oryza glaberrima* caractérisé par la rigidité des rameaux de la panicule, les glumelles pouvant être glabres ou pubescentes. Il faut y voir un riz spécifiquement africain et on le rencontre très souvent de nos jours. Mais les Noirs pratiquaient avant l'arrivée des Européens une culture nomade et rudimentaire. Ce sont les Portugais qui auraient apporté la technique de la rizière et aussi l'existence de l'*Oryza sativa*, originaire d'Asie, dont les rameaux de la panicule sont arqués au moment de la maturité.

Voici deux textes qui font mention des rizières diola au XVII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècles.

DE LA COURBE (Premier voyage du Sieur de la Courbe fait à la Coste d'Afrique en 1683. Publié par Cultru, Paris, Champion et Larose, 1913, p. 208 et 209) décrit ainsi les rizières : « je vis des lougans de ris qui sont tout le long du bord de la rivière, ils sont traversés de petites chaussées, d'espace en espace, pour empêcher que l'eau ne s'écoule ; d'abord qu'il a plu, on sème le ris qui croît dans l'eau ». PELLETAN (Mémoire sur la Colonie française du Sénégal. Paris, Panckoucke, An. IX, p. 38-39) dit peu de choses sur la Casamance si ce n'est que « l'on peut tirer de cette rivière une assez grande quantité de riz de bonne qualité, fort ressemblant à celui de l'Égypte, qui passe pour le meilleur connu. L'abondance de ce grain annonce que les terres de ce canton doivent être fertiles, basses et d'une facile irrigation ».

(3) Le riz de forêt peut être un *O. sativa* et un *O. glaberrima*. Rappelons que, en diola, *māngas* signifie riz en paille, tandis que *emanō* ou *ɛfafa* veulent dire riz sur pied... *bakaher*, c'est le riz non pilé ; *badyuber* est le riz pilé. Le riz cuit se nomme *sināg* ; le riz mouillé *banetyel* ; avec l'accompagnement, c'est le *halil* ou le *nyākatāg*.

(4) Une telle étude se révèle d'une incroyable complexité. Ainsi que l'a montré CANOZ (Ébauche de classification pratique des riz cultivés en Casamance, 1<sup>re</sup> Conférence Internationale des Africanistes de

de nos jours et portent des noms vernaculaires variables d'un village à l'autre. Les unes sont en voie de disparition mais les autres sont importées des villages voisins. C'est ainsi qu'une étude topologique <sup>(1)</sup> des variétés de riz pourrait aider à la compréhension des rapports sociaux et historiques des divers groupes diola, peut-être même de la société diola par rapport aux autres ethnies.

Cette abondance d'espèces ou sous-espèces, accrue par tous les croisements et les mutations possibles, explique pourquoi les conditions exigées par le riz s'avèrent d'une rare souplesse. Cette céréale, en effet <sup>(2)</sup>, s'accommode de hauteurs d'eau variables, admet des sols divers et peut se cultiver en des lieux fort différents. C'est pourquoi la rizière diola se rencontre aussi bien sur les terrains légers et secs à l'abri des arbres que sur les sols alluviaux argilo-humifères des tannes, en plein soleil. Il suffira de pouvoir sélectionner les espèces et d'adapter le travail aux conditions écologiques. Cette spécialisation dépend de multiples conditions sociales et principalement de la répartition traditionnelle des terres selon les principes de l'héritage et aussi des besoins alimentaires : l'*efafa* par exemple, plus riche en paille qu'en grain, a l'avantage de pouvoir se récolter dès la mi-septembre ; il aide donc à faire la soudure et permet ainsi d'attendre la maturité de l'*emanō*, pour la mi-novembre.

l'Ouest, Comptes rendus, t. II, IFAN, 1951, p. 14 à 34), il y a trois critères fondamentaux pour distinguer les riz casamançais :

1° types botaniques, comportant les 3 espèces classiques, tantôt longiglumis, tantôt bréviglumis :

- *Oryza sativa* (des terres inondées) ;
- *Oryza glaberrima* (des lieux semi-inondés) ;
- *Oryza montana* (riz de montagne) ;

2° groupes cultureux liés à la durée de la végétation (intervalle de temps qui sépare le semis de l'épiaison) :

— riz très hâtif .....	70 jours
— riz hâtif.....	90 à 100 jours
— riz semi-hâtif.....	110 à 120 jours
— riz tardif.....	125 à 130 jours

3° types standard de grain faisant intervenir les caractères morphologiques fixes du caryopse :

- riz à grain long : rapport des dimensions (longueur-largeur) supérieur à 3.
- riz à grain moyen plat : rapport compris entre 2 et 3 ;
- riz à grain moyen renflé : même rapport ;
- riz à grain court : coefficient inférieur à 2.

Il faut en outre, faire intervenir les caractères des glumes, des glumelles, la couleur du tégument, les formes, dimensions et couleurs de la ligule et des stipules, la position de la panicule par rapport à la graine ; la rigidité du rachis, l'aspect barbu ou mutique des épis, la longueur, les dimensions et le poids des pédicelles, l'aspect global de la plante et principalement du collet et même — ce que n'indique pas CANOZ — le degré de salinité de la rizière et son PH, enfin la hauteur d'eau requise. On connaît actuellement entre 120 et 130 variétés ou sous-variétés de riz en Casamance. Ajoutons à cela ce fait que les noms donnés par le Diola aux espèces cultivées varient d'un lieu à l'autre pour des raisons géographiques, historiques et sociales, et l'on aura une idée de la complexité de la question. Aussi, « l'extrême confusion qui règne dans les appellations, donne, de prime abord, au problème de la classification, un aspect assez ardu. L'indigène n'attachant, au demeurant, guère d'importance à cette question, il serait vain de rechercher, dans les appellations vernaculaires, un critère de classification, un même vocable pouvant, du reste, suivant les espèces, servir à désigner soit des formes, soit des variétés, voire des sous-espèces différentes » (CANOZ, *Ibid.*).

(1) Le riz diola, dit un proverbe, produit davantage, le riz manding s'échange mieux.

(2) MUSSET : Le riz dans le monde. Revue de botanique appliquée et d'agriculture tropicale, Paris, 1944.

## 7 b) La technique.

*Il nous faut aborder maintenant la technique proprement dite de la riziculture.*

α) *On retrouve chez le paysan de Casamance les principes généraux des techniques classiques.*

— La culture sèche du riz (*etadakay*) exige un sol assez riche en humus. Les grains de paddy sont semés en paquets ou à la volée soit sur terrain plat, soit le plus souvent sur de petits billons tracés au *kādyēndō*. Le sol peut être fumé, mais parfois la culture se faisant sur brûlis, il n'est plus question d'améliorer le champ par un apport animal ou végétal. Comme la rizière est à proximité de la forêt, il faut surveiller étroitement les récoltes à cause des singes : une petite hutte (parfois une simple toiture) est alors construite où veille en permanence un enfant. Donc, technique simple, exigeant peu d'effort et fournissant une récolte précoce mais le rendement reste moyen et le sol s'épuise très vite, aussi des jachères fréquentes (*etumbul*) de trois à cinq ans s'imposent (1). Il semble que la culture de l'*efafa* soit d'introduction assez récente et contemporaine de l'arachide.

— La culture en terrain humide du riz « batofay » (2) peut prendre à son tour deux formes. — La technique extensive se caractérise surtout par l'absence de repiquage ; on la rencontre fréquemment dans certaines régions où les rizières sont très nombreuses par rapport à la main-d'œuvre et où l'on préfère travailler de grandes surfaces une fois pour toutes plutôt que de soigner attentivement des champs aux dimensions plus réduites. Ainsi, dans la région de Diembereng (Dyiwat), on rencontre de nombreux *buhit* (rizières) où les semis sont effectués en place, soit en ligne, soit à la volée, le sol étant le plus souvent sec. Ce système présente de graves inconvénients : il ne permet pas la suppression de nombreuses plantes adventices qui deviennent parasitaires et si l'hydraulique n'est pas parfaitement réalisée, les jeunes pousses risquent de ne pas pouvoir résister à une submersion rapide et à la salinité (3). — La technique intensive est incontestablement la meilleure quant à l'efficacité mais la plus pénible quant à la réalisation. C'est la méthode choisie par le Diola. Elle se caractérise par le semis préalable en pépinière et le repiquage du jeune plant dans les rizières submergées, ce qui permet d'éviter le développement d'herbes parasites. De cette façon, le plant repiqué a pu être sélectionné quant à sa résistance et quant au régime hydraulique de la rizière choisie. L'arrêt dans la végétation, consécutif à l'arrachage du plant, favorise, dit-on, la fructification et le rendement, mais provoque aussi une période critique : celle de la reprise. Il reste évident qu'une telle méthode n'est possible que s'il y a une main-d'œuvre suffisante.

β) *La culture du riz en terrain humide du type intensif suppose l'existence des pépinières (huyolɛn).* Il existe deux types de pépinières en pays diola. Tout d'abord, la pépinière de con-

(1) Le Diola distingue 3 types de jachère : le *hybet* qui est pratiquement un abandon quasi définitif ; le *kayohlo* qui est un temps de repos pour le sol ; et l'*ɛkātobo minɛ bukoneɛ* par lequel on attend qu'il y ait suffisamment d'herbes à enterrer.

(2) On pourra trouver dans l'ouvrage un peu vieilli de HENRY : « Irrigations et cultures irriguées en Afrique tropicale » (Paris, Larose, 1918), chapitre III, quelques notes comparatives sur les rizières casamançaises du type maritime. Au Chapitre VI, l'auteur décrit rapidement le travail du paysan dans la rizière.

(3) L'expérience a appris au Diola qu'un plant pris dans une pépinière légèrement salée résistera mieux à la salinité plus forte de la rizière qu'il ne l'aurait fait s'il avait été semé directement dans le *buhit*.

D'ailleurs, le repiquage, bien que tâche pénible et fastidieuse, offre de réels avantages : « il permet en effet, quand les rizières sont enfin inondées par les eaux non salées, après le début de la saison des pluies, de mettre en place des plants déjà grands qui prospéreront pendant les pluies, tandis que le semis direct reporterait trop tard la date de la maturation » (GOUROU, 1953, p. 112).

cession, située dans le village et entourée d'une tapade protectrice. Parfois on y met le bétail pendant une quinzaine de jours en mai ou juin, puis l'homme effectue un labour au *kādyēndō* (vers juin). Cette manière de faire est la plus fréquente et il existe des villages célèbres par leurs grandes pépinières de concession comme Niomoune (Bliss-Karone) ou Séleky (subdivision de Ziguinchor). Quant à la pépinière de rizière, elle se place aux alentours du village, lequel donne l'impression d'être ceinturé par une immense barrière : c'est la tapade qui préservera les jeunes pousses du bétail. Cette pépinière préalablement labourée au *kādyēndō* ne possède pas de fumure animale. L'indigène se contente de répandre des cendres d'herbes séchées et brûlées sur place. Après le repiquage, plusieurs plants sont laissés sur les billons et la pépinière se fait rizière.

γ) *Mais l'élément le plus important de la culture du batofay reste encore la rizière ou buhit* (1). Elle est l'objet de trois types essentiels de préparation : une préparation chimique, physique et agronomique.

*La préparation chimique* pose le problème des fumiers et des engrais (*kānyulēn*). Certes, les tannes ont une teneur moyenne d'environ 5 % en matière organique et les pluies tropicales sont riches en azote ammoniacal et même nitrique (2). De plus, lors des labours, les chaumes anciens et les diverses herbes sont retournés et enfouis dans le sol tandis que les eaux d'irrigation amènent un limon fertile. Néanmoins, le Diola utilise, pour les terrains les moins favorisés, deux fumures essentielles, le *butef* et le *butunē* (3). Le *butef* ou *butek* est le produit de la défécation du bétail, abandonné directement par l'animal ou ramassé dans le parc et l'étable. Dans ce dernier cas, il est mêlé avec du sable après avoir été parfois séché, ou brûlé. Le *butunē* est obtenu à partir des détritiques ménagers, du son du riz, des écorces de baobab ou des pains de singe pilés, enfin des herbes séchées. Le tout est brûlé, puis mélangé avec du sable. On obtient alors une poudre noire que l'on mélange parfois au *butef*. Tout ce travail est l'œuvre de la femme. C'est encore la femme qui transporte le fumier dans les rizières ; deux procédés sont alors utilisés : l'engrais est jeté à la volée sur le terrain au moment du second labour ou déposé au sommet du billon juste avant le repiquage (4). Certes, ce fumier indigène n'est pas toujours parfaitement dosé et la coutume de le réduire en cendres facilite la mise en place mais détruit une partie de son pouvoir bénéfique. Il est curieux de souligner que, par délicatesse, le Diola répugne à utiliser les excréments humains « parce que c'est sale » (*tinēni-tinēni*). Mais il n'en est pas de même pour la bouse de vache car cet animal ne se nourrit que de végétaux. La pratique du chaulage n'est pas inconnue : les femmes se livrent parfois à un véritable épandage de coquilles (*Gryphea gasar* ; *Semifusus morio* ; *Tagelus angulatus* ; *Arca senilis*) qu'elles ont pilées et jetées sur le sol, soit directement, soit mélangées avec le *butunē*, mais toujours en saison sèche. Cette technique de l'engrais semble en régression notamment dans les zones mandinguisées, pour les raisons déjà citées et dans les villages christianisés. Les jeunes femmes, en effet, ne veulent plus se raser le crâne et les coiffures qu'elles arborent ne sont plus compatibles avec le transport traditionnel du fumier sur la tête. Aussi, la coquette-rie de la femme moderne est en grande partie responsable de l'appauvrissement des sols (5).

(1) On dit le plus souvent *buhit*. Notons encore les termes *butyamē* (Bayot), *buyōn* (Diamat, *guzān* (Bainunk), *muhānīn* (Dyiwat), *bihit* (région Brin), *katamma* (Bliss-Karone), etc...

(2) Le riz, en effet, puise dans le sol une certaine quantité de P<sup>2</sup>O<sup>5</sup>, de K<sup>2</sup>O et de N. Ces éléments sont partiellement restitués par la nature : chaumes enterrés, fumure.

(3) On dit encore *burot* en Bainunk, *oluno* en Bayot, *burotōn* à Brin.

(4) Ce double travail s'exprime par le verbe *nyulēn*.

(5) Cet appauvrissement est d'autant plus grave que, sous l'influence manding, le Diola musulman

Mais en règle générale, le sol demeure exploitable s'il est travaillé rationnellement pendant plusieurs générations ; aussi, les jachères sont-elles rares et par là-même très longues (de dix à vingt ans et même plus).

La préparation physique peut être triple : géographique, c'est le défrichement ; hydraulique, c'est la technique des digues qui fixent la hauteur d'eau ; mécanique, c'est la pratique du dessalement. — Le défrichement (*kalibut buhlus, batengen busul*)<sup>(1)</sup> a lieu presque toujours sur la mangrove (*batajak humānyak*) peuplée de palétuviers (*Rizophora* = *kamāk*). Parfois individuellement, il est le plus souvent l'œuvre de tout un quartier, même d'un village. Le terrain a été choisi par le patriarche sur la propriété domaniale. Dès la pointe du jour, les travailleurs se rendent en pirogue vers la mangrove, coupent les palétuviers que les femmes remportent dans le village, déterrent les racines et retournent le sol au *kādyēndō* ; puis, ils fixent les limites des *kalak* familiaux<sup>(2)</sup>. — Arrive alors le moment de dessaler (— *juren musis*). La mangrove, en effet, surtout pendant l'hivernage, est plus ou moins envahie par les eaux saumâtres des marigots ; or, le riz ne supporte pas une teneur supérieure à 10 ‰ de ClNa qui, d'ailleurs, constitue une limite extrême<sup>(3)</sup>. Le dessalement (*kasis*) suppose deux techniques simultanées : l'une consiste à préserver les terres conquises des eaux saumâtres, l'autre à diminuer le pourcentage d'alcalinité<sup>(4)</sup>. Les techniques utilisées, malgré quelques petites différences locales, se ramènent à deux cas. — Le premier, que l'on rencontre par exemple à Kagnout (Pointe Saint-Georges), consiste à construire une grande digue avec le *kādyēndō*, le long de la mer ou du marigot : c'est le *bukāngen* ; puis une seconde semblable plus avancée dans les terres. Le terrain entre les deux *bukāngen* constitue une zone non cultivable où l'on peut pêcher aux dates fixées par le patriarche de la concession. L'édification de ces digues est l'objet d'un travail collectif, mais l'entretien échoit à chaque famille qui est responsable d'une certaine étendue, celle qui correspond au *buhit* qu'elle cultive. Les digues comportent, en outre, des ouvertures dans lesquelles on a placé un tronc évidé de rônier (*l'ehungat*) qui sert à l'écoulement des eaux. En A (fig. 1), le tronc de rônier est enfoncé profondément. Fermé à marée haute, il est ouvert — si besoin est — à marée basse pour permettre le retrait des eaux salées. Il est parfois pourvu d'une nasse qui permet de prendre le poisson. En B l'*ehungat* est déposé plus superficiellement et il facilite l'écoulement du surplus des eaux de pluie qui, drainant le sol, enlève l'excès de salinité. — Avec le second système (fig. 2) que l'on rencontre chez les Bliss-Karone (Nio-

abandonne les rizières sur mangrove, celles dont le rendement est le plus grand mais qui exigent le plus d'efforts, au profit des rizières sur terrain argilo-sableux.

Les services de l'Agriculture se sont livrés à plusieurs expériences concluantes avec les engrais chimiques (sulfate d'ammonium). Mais ils se trouvent en présence de trois obstacles. D'une part la tradition ; il a fallu soutenir des palabres interminables avec les grands chefs locaux et les persuader que les marques faites sur les champs n'avaient d'autre but que de fixer les limites de l'expérience. Puis, la maladresse du paysan qui met parfois trop d'engrais au risque de brûler les récoltes. Enfin, il faut compter aussi sur la mauvaise volonté de certains profiteurs qui accaparent les sacs d'engrais, les gardent pour eux et leurs amis ou les revendent à des prix tels que le brave paysan, sans revenu monétaire, ne peut s'en procurer.

(1) Nous ne parlerons pas ici de la conquête sur la forêt par feu et contre-feu qui ne vaut que pour l'arachide et parfois pour le riz de forêt. Le défrichement sur poto-poto se nomme souvent *batuluht*.

(2) Voir notre étude sur la vie sociale où nous examinerons en détail l'aspect social de ce travail, 3<sup>e</sup> section, 1<sup>re</sup> partie.

(3) N'oublions pas que, pour être à l'aise, le riz exige un PH situé entre 3 et 8. Une légère acidité (PH entre 5,5 et 6,5) semble l'idéal.

(4) Voir sur ce point : 1<sup>o</sup> J. DRESCH : La Riziculture en Afrique occidentale. *Annales de Géographie*, 1949, p. 295-312.

2<sup>o</sup> D. PAULME : Des riziculteurs africains : Les Baga (Guinée française) In : *Les Cahiers d'Outre-Mer*, Bordeaux, n<sup>o</sup> 39, 1957, p. 257-278.

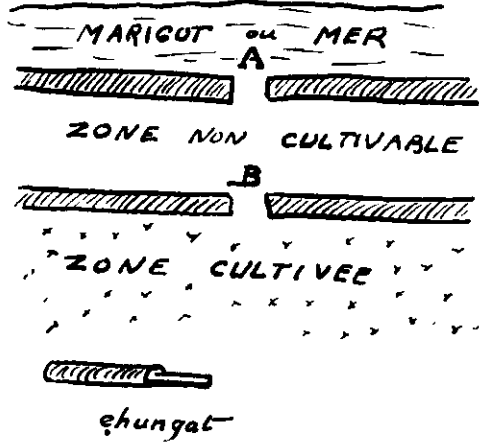


Fig. 1.

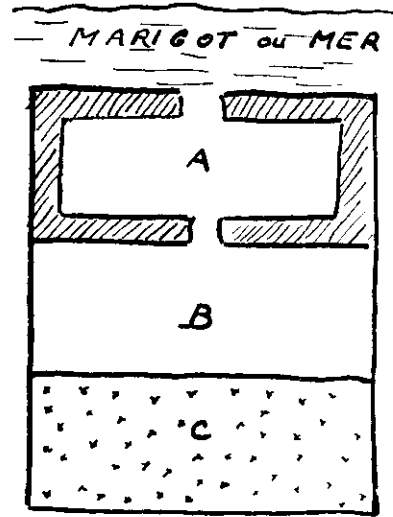


Fig. 2.

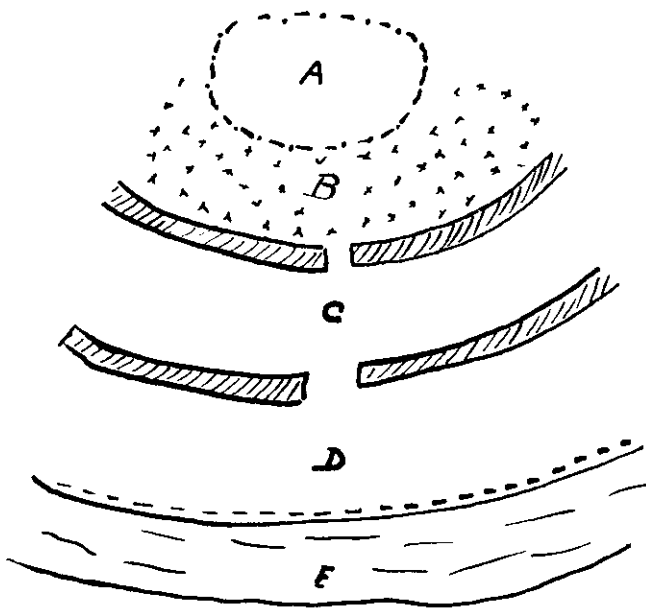


Fig. 3.

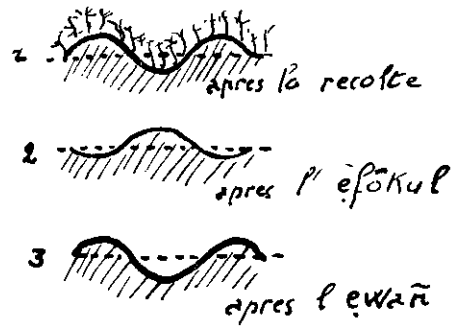


Fig. 4.

Schémas de préparation de terrains.

moune par exemple) la digue-rempart ou *kunas* <sup>(1)</sup> entoure totalement la partie protectrice conquise : le *kanalo* (en A) et possède les deux *ehungat* traditionnels. Puis vient (en B) une sorte de no man's land totalement débarrassé des palétuviers et qui peut comporter une mare (*ehuha*) où l'on pêche. Enfin se place la rizière proprement dite (en C) : le *butama*. Le *kanalo* sans palétuviers (B) pourra être cultivé plus tard, dès que l'état de salinité le permettra.

Le dessalement peut durer de deux à trois ans. La première année voit mourir le palétuvier de la mangrove, signe que la teneur en sel devient insuffisante pour lui. C'est vers la deuxième année que l'on coupe le bois et vers la troisième année que le terrain est préparé pour la culture.

Ces différents travaux donnent au paysage une allure spécifique que l'on pourrait résumer ainsi (fig. 3).

A : *village avec tapade protectrice* pour le bétail.

B : *rizière cultivée* ou pépinière.

C : *no man's land* entre deux remparts protecteurs.

D : *mangrove*.

E : *marigot avec barrière* pour se protéger des hippopotames <sup>(2)</sup>.

Le dessalement pose déjà le problème de l'hydraulique puisqu'il s'agit d'abaisser le degré de salinité en rinçant littéralement la mangrove par les eaux de pluie. Il importe maintenant de régler la hauteur d'eau dans le champ. A cet effet, le Diola distingue trois types de rizières. Prenons l'exemple de Niomoune, le grenier à riz du Diola, « capitale » des Bliss-Karone. Dans le *buhit basinkyer*, l'eau peut monter jusqu'à 40 cm au-dessus du billon : c'est la *rizière profonde* ; dans le *buhit basinkint*, l'eau arrive seulement à 25 cm, c'est la *rizière moyenne* ou de bas de pente ; enfin, dans le *buhit batilèh* l'eau ne dépasse pas 10 cm, c'est la *rizière haute* <sup>(3)</sup>. Pratiquement chaque type exige une variété de riz particulière, bien que plusieurs permutations soient possibles étant donné l'étonnante faculté d'adaptation de la céréale. Le principe général de l'hydraulique (*bubukenum*) consiste à diviser la rizière en carrés ou rectangles de surfaces variables (de 30 à 500 m<sup>2</sup>) — que l'on nomme en général *nikin* <sup>(4)</sup> — limités par une digue faite au *kadyëndō*, connue le plus souvent sous le nom de *hugatul* <sup>(5)</sup> et qui a généralement entre 0,40 et 1 m de hauteur. Une digue plus importante remplit l'office de chaussée (*butin*, *fukahen*, *hukeg*) et permet de circuler dans la rizière ; elle est parfois longée par un petit

(1) Cette digue-rempart se nomme encore : *huginden*, *niñinu*, *efāranu* (Dyiwat) ; *bizung* (Djibonker) ; *edhil* (Nyassia) ; *elinga* (Sékely) ; *bukāngen* (Oussouye) ; *kugarap* (Effoc).

(2) Parfois, il n'y a plus qu'une seule digue protectrice, c'est ce qui se produit quand la rizière est relativement éloignée de la zone salée. Alors le no man's land devient le plus souvent inutile. Le travail de dessalement implique une certaine constance : ainsi, le Diola ne manque pas de se lever la nuit s'il le faut pour ouvrir ou fermer l'*ehungat* selon l'état de la marée. Il est évident que le *kasis* vaut surtout pour les rizières littorales (lit du fleuve) et à la rigueur pour les rizières intermédiaires (crue du fleuve) mais devient inutile pour les rizières hautes (eau de ruissellement).

(3) Ainsi le Dyiwat distingue le *kadyin* (brousse non cultivée), le *kōhind* (rizière haute sur sable, sans repiquage), le *batama* (rizière sur mangrove défrichée ou rizière moyenne) et enfin le *m̄suhl* (rizière profonde). De même à la Pointe Saint-Georges, à partir du marigot, s'étagent trois hauteurs de rizières, le *kuliba*, puis l'*unyāg* et enfin le *kalak* qui est presque une culture sèche (rizière de sable). Le Floup oppose également le *sihmba* et le *kutiya* (rizières de plaine) au *nabah* ou *kulētama* (rizières profondes)...

(4) On dit encore *nyihin* (Sékely), *bufokul* (Brin), *opān* (Nyassia), *sintygen* (Djibonker), *eginu* (Diembereng), *edyunu* (Niomoune), *nimyan* (Diogué), *ulin* (Effoc), etc...

(5) Ou encore *ekung* (Brin), *ulinga* (Sékely), *bizung* (Djibonker), *edhil* (Nyassia), *kagarap* (Effoc), *nāginu* (Diembereng), *elinga* (Essyl). Pour les rizières profondes, la digue peut avoir plus d'un mètre de hauteur, et pour les rizières hautes de 40 à 70 cm. L'épaisseur moyenne s'échelonne entre 50 cm et 1 m.

canal d'écoulement des eaux (*ganar*). Elle se trouve percée aux endroits voulus et parfois munie d'un tronc de rônier évidé. Quand le paysan estime qu'un *nikin* est suffisamment arrosé, il ouvre la digue et l'eau s'écoule selon la ligne de plus grande pente.

C'est de cette façon qu'il règle l'irrigation de ses rizières. Un tel système, fort ingénieux et qui fait honneur au Diola, n'est cependant qu'une technique unilatérale car elle ne peut que liquider le surplus des eaux de pluie. D'où il résulte que les rizières profondes sont nettement défavorisées durant les hivernages trop pluvieux, et que les rizières hautes souffrent en période de grande sécheresse. Toujours réaliste, le Diola — dans la mesure de ses propriétés et par conséquent du système traditionnel de l'héritage — s'efforce de cultiver un nombre égal de rizières sur tannes et de rizières sur sable, ce qui donne un certain équilibre à sa production.

*Préparation agronomique.* Son but est de rendre possible le repiquage du riz, elle consiste dans le labour (*ewañ, ewayn*). Le cultivateur tient le *kādyēndō* la main droite à 1 m de la palette et la main gauche à 0,50 m de la palette, le genou gauche étant légèrement plié, ce qui donne au corps une allure un peu penchée vers l'avant. Le socle fend le sol perpendiculairement, puis s'enfonce à plat ; le cultivateur, en se servant du genou comme point d'appui, soulève la quantité de terre voulue grâce à un mouvement de reins et une pression vigoureuse de la main droite sur le manche. Deux cas se présentent. — Dans le premier, le terrain est **préparé en plat**, ce qui se produit soit quand la rizière est très riche (« elle peut produire partout » dit-on), soit quand les rizières sont trop nombreuses et la main-d'œuvre insuffisante (nous l'avons signalé à propos de Diembereng), soit par désagrégation des systèmes traditionnels (notamment sous l'influence étrangère). — Dans le second, qui est d'ailleurs le plus utilisé, le Diola adopte la **technique du billon et du sillon**<sup>(1)</sup>, toujours orientés dans le même sens par rapport à un *nikin*, mais qui peuvent changer d'un *nikin* à l'autre. Le rôle du billon et du sillon est double. Sur le plan hydraulique, ils permettent plus aisément de régler la quantité d'eau dans le *nikin* et limitent ainsi les effets du ruissellement ; c'est pourquoi il arrive que les billons soient incurvés ou que plusieurs billons soient réunis. Sur le plan pédologique, ils concentrent sur une plus petite surface la valeur humifère, d'autant plus que les labours ont permis de placer dans le billon les herbes sèches et que la femme se borne parfois à déposer le fumier juste au sommet du billon. La largeur du billon<sup>(2)</sup> dépend avant tout du nombre de rizières, de la quantité de plantes à repiquer et de la fertilité du sol, toutes ces conditions pouvant se conjuguer différemment. Si un homme a peu de rizières mais possède un sol riche et bien fumé par exemple, les billons seront larges. Quant à la hauteur, elle est liée avant tout à la nature du sol : plus le terrain est sableux, moins le billon est élevé (30 à 50 cm)<sup>(3)</sup> ; c'est ce qui explique pourquoi les billons relativement courts sont surtout en amont. Et puisque la hauteur du billon permet de régler la quantité d'eau, on comprend, en partie, comment une variété de riz, prévue par exemple pour une rizière haute, peut — à la rigueur — pousser dans une rizière moyenne. Ainsi la triple préparation de la rizière (chimique, hydraulique et agronomique) manifeste l'ingéniosité et le sens de l'opportunité du Diola, capable de s'adapter aux exigences variables du milieu géographique et ne répugnant pas à l'effort, fût-il très pénible.

(1) Billon se dit tour à tour : *kawal* (Floup), *kagil* (Brin), *siwal* (Baïnunk), *illoko* (Bayot), *uwal* (Diamat), *nikin* (Djiwat), *nikin* (Bliss-karone), *ohal* (Essyl), *kal* (Diogué).

Sillon s'exprime de même par : *kanen*, *kasintin* (Floup), *fusindena*, *gal* (Brin), *siwant* (Bainunk), *kugōn* (Bayot), *kāweñ* (Diamat), *kahiyāg* (Djiwat), *ehuyen*, *kogāg* (Bliss Karone), *kayōm* (Diogué), etc...

L'opération elle-même faite au *kādyēndō* se dit généralement *gil*.

(2) Elle va en moyenne de 40 à 75 cm.

(3) Il peut atteindre 1 m et plus pour les rizières profondes.

δ) *Examinons maintenant les moments fondamentaux de la riziculture.*

Le labour (*əwañ, əwayn, ənaf*) est toujours réalisé par l'homme avec le *kādyëndō*. Dans les rizières où il y a trop d'eau ou pas assez (1), un seul labour est pratiqué avant le repiquage (août-septembre) parce que le travail est tout particulièrement pénible (terre trop lourde ou terre trop dure). Autrement, le Diola effectue généralement deux labours : le premier (*əfōkul*), de janvier à avril, a pour objet l'enfouissage des herbes et des chaumes ; le second (*əwayn* ou *əwōñ*), fin juin-début juillet, doit faciliter le repiquage et ameublir le terrain. Chaque opération consiste à couper un billon existant en deux parties, de telle sorte qu'il y ait un billon à la place du sillon et vice versa. Dans le cas d'un double labour, la position des billons et sillons dans un *nikin* donné demeure la même au moment des repiquages. Quant aux rizières sur terrain plat, elles ne comportent qu'un simple enfouissage (2).

Le semis (*əyōlən, buyōhlən, kallō, dyōruh*) est toujours l'œuvre de la femme (3). Il a lieu dans la première quinzaine de juin (espèce hâtive) ou dans la seconde (espèce tardive ou semi-tardive). Les graines (*əlukit, əgul*) ont été sélectionnées selon les exigences des rizières et d'après les variétés qui ont eu le meilleur rendement. La femme dépose les graines de riz sur le sommet du billon, l'homme les recouvre d'un peu de terre et consolide le billon à l'aide du *kādyëndō*.

Le repiquage (*buhin, bukōñ, ətupən, buyoyən*) reste une tâche spécifiquement féminine. Il s'étale du début août (espèce hâtive) à la fin août (espèce tardive). Les jeunes plants, de 20 à 40 cm de longueur, sont arrachés de la pépinière, placés dans un panier et recouverts d'une palme pour les préserver du soleil. Puis, de grand matin, la femme part pour la rizière — elle ne rentrera pas au village avant 16 ou 17 h — et dépose les plants dans l'eau. Alors commence pour elle une tâche pénible, surtout dans les rizières profondes où l'eau peut dépasser la hauteur de la ceinture. Elle piétine la surface du billon (s'il s'agit de rizières hautes) afin de rendre le sol plus meuble et l'arrose de ses mains. Ensuite, elle prend une poignée de riz de la main gauche, puis avec la droite prélève un plant et, s'aidant du pouce, avec lequel elle creuse un petit trou de 2 à 4 cm de profondeur sur la surface du billon, l'y enfonce et répète l'opération jusqu'à ce que le paquet soit épuisé. Alors, elle arrose le billon toujours à la main (s'il s'agit de rizière haute), le piétine, puis reprend une provision de plants et continue le même travail. L'espacement des pieds de riz ainsi repiqués dépend à la fois de l'importance du terrain, de la richesse du sol et des variétés de riz (qui donnent donc plus ou moins de talles). Sur un billon ordinaire, il peut y avoir en moyenne de trois à sept rangées de plants repiqués, ceux-ci pouvant être déposés en lignes simples ou en quinconce. Sur les tannes particulièrement riches, un repiquage complémentaire est réalisé dans le sillon même (c'est le *bahən*) ; il se fait « pour accroître la production » (*kafamən*) et ne pas perdre le bénéfice d'un supplément de plants.

La récolte (*əpit, əim, ədyalay, əsəh, əlinkət, həpit, əhōtukən*) incombe surtout à la femme,

(1) Dans le cas où il y a peu d'eau, les herbes sont courtes : elles pourrissent facilement, il est donc inutile de les enterrer.

(2) Comme l'a noté Y. HENRY (Irrigations et cultures irriguées en Afrique Tropicale, Paris, Larose, 1918, p. 231), le cultivateur diola « retourne mieux le sol et l'aère davantage, ce qui est appréciable dans ces terres gorgées d'eau ; il favorise mieux l'enracinement du riz. En réalité, ces avantages sont incontestables, mais n'ont pas été les raisons qui ont fait adopter la culture en billons. Ce mode de labour ne convient qu'aux rizières fortement inondées et surtout endiguées, qui sont le lieu d'élection des variétés tardives et à grand rendement, dont l'enracinement puissant ne se développe bien que dans les billons. Le labour à plat est mieux approprié aux rizières où l'eau s'élève peu... et où poussent les variétés hâtives... ».

(3) Cependant, à Diembereng, c'est l'homme qui sème la plupart du temps.

mais l'homme peut l'aider (surtout chez le Dyiwat). Si nous mettons à part le riz de montagne (fin septembre et octobre) la récolte s'effectue en novembre (riz hâtif), de la mi-novembre à décembre (variété semi-tardive), de la fin décembre à février (espèce tardive). A l'aide de la main droite, le récolteur serre la tige à couper entre un couteau et le pouce et la sectionne en lui imprimant une torsion ; puis, passant la tige dans la main gauche, il recommence le même mouvement. Quand la javelle (*kāngas*) est assez grosse pour ne plus pouvoir être tenue dans la main, toutes les tigelles latérales sont arrachées ; la gerbe alors est ficelée avec la corde indigène et laissée sur le sol après avoir été soigneusement égalisée (longueur des tiges environ 20 à 25 cm). La tâche achevée, les javelles sont placées dans un panier et ramenées au village où, après avoir subi un autre séchage au soleil, elles seront engrangées.

ε) *La riziculture diola, malgré la concurrence que peut lui livrer l'arachide* reste prospère et semble devoir fournir un rendement appréciable, du moins pour l'Afrique Noire, une moyenne de 18 à 20 qx à l'hectare, mais qui peut, rarement il est vrai, atteindre 40 qx pour les régions privilégiées (1). On ne saurait trouver meilleurs arguments pour vanter le cultivateur diola surtout si l'on tient compte du peu de possibilités techniques de l'indigène (2). Il y a peut-être peu de choses à apprendre au paysan de Basse-Casamance, si ce n'est un dosage plus heureux du fumier, un accès plus direct aux engrais européens, un moyen plus efficace pour lutter contre les diverses maladies et parasites de la céréale, enfin une sélection plus judicieuse des variétés utilisées. Mais il existe un domaine pour lequel on ne peut rien apporter au Diola, c'est l'amour pour sa terre et surtout pour sa rizière, sa faculté de travailler en commun, dans la joie, le chant et un courage au-delà de toute épreuve. On saisit alors la raison pour laquelle il reste bien nourri et la signification sociale qu'il donne à ses greniers.

Cependant, tout n'est pas parfait. Les rizières de Diembereng, par exemple, sont trop vastes et mal soignées, le dessalement demeure insuffisant, la digue de protection ne fait pas l'objet d'une surveillance collective. Mais nous verrons plus loin que la société dyiwat est manifestement en voie de désagrégation et que son fétichisme est pétri de multiples hérésies. En effet, il nous faut admettre une véritable corrélation entre la riziculture et la structure traditionnelle et par conséquent fétichiste de la société. L'islam et, à un degré moindre il est vrai, le christianisme (3), pour des raisons parfois différentes, amènent après eux un abandon progressif de la rizière.

On a souvent critiqué l'éparpillement des *nikin* cultivés par une même famille. L'objection est réelle et cet état de morcellement de la propriété provient du jeu parfois bizarre de l'héritage. Mais elle n'a pas la portée qu'on pourrait lui attribuer, car nous avons vu que le Diola devait posséder simultanément, pour équilibrer sa production, des rizières profondes et des rizières hautes.

Il faut enfin souligner, pour conclure, la supériorité de la riziculture sur toutes les autres activités agricoles. Étant spécifiquement diola, elle incarne, dans son esprit et ses techniques,

(1) Ce qui est à peu près la moyenne obtenue en Mandchourie.

(2) Pour louer l'intelligence pratique du paysan diola, il suffit de rappeler qu'il emploie fréquemment la technique de la rizière inondée, laquelle « offre à l'humanité tropicale la meilleure chance de produire chaque année des quantités satisfaisantes d'hydrates de carbone, sans jachères et avec le minimum de fumures, et sans risques d'érosion ou d'épuisement des sols » (GOUROU, *oc*, p. 112). Or, cette façon de procéder, que le Diola partage avec les habitants des îles Bolama, les Mende de Sierra Leone, et les Baga, reste assez rare en Afrique Noire.

(3) Ainsi, les jeunes filles chrétiennes qui ont fait quelques séjours à la Mission, ou ont travaillé à Ziguinchor, ne veulent plus venir repiquer le riz.

l'âme même de la population, et contribue à maintenir une véritable symbiose entre l'homme et le milieu, quelque chose comme une religion et une économie de terroir. En outre, ses procédés consacrés par la tradition respectent l'équilibre du milieu et l'état du sol, tandis que l'arachide détruit le paysage ; d'un côté une exploitation pratiquement ininterrompue et de l'autre une technique qui épuise totalement la terre jusqu'à l'abandon.

#### 4. CONCLUSION.

a) La considération des techniques agricoles en Basse-Casamance suscite de nombreuses réflexions. Nous sommes manifestement en présence d'une activité en pleine possession de ses moyens. « Si l'on entend par agriculture traditionnelle la routine, les faibles rendements, la production de revenus insuffisants, si on entend par agronomie moderne les lourds investissements de mécanisation, de production au rendement coûteux, on voit tout de suite qu'il y a entre ces deux tendances une opposition. Mais en réalité, ce n'est pas du tout ainsi que se pose le problème. Le poser ainsi c'est faire des comparaisons de moyens et non pas d'objectifs. Je considère qu'un maraîcher de la région parisienne comme un Bambara de la vallée du Niger (*et, ajouterons-nous, malgré une certaine stéréotypie de ses procédés, un paysan diola*) qui cultive une petite parcelle soigneusement fumée soumise à des rotations de cultures, fait une agriculture parfaitement moderne quoique travaillant à la main ; celui qui lance des tracteurs dans la nature et laboure des milliers d'hectares dans le but d'y faire pousser des cultures avec des rendements qui généralement ne dépassent pas les rendements que l'on obtient traditionnellement, celui-là ne fait pas une agronomie moderne. Par conséquent, je ne pense pas que ce soit la comparaison des moyens mis en œuvre qu'il faille aborder dans l'étude des problèmes agricoles d'outre-mer. C'est bien plutôt dans la recherche d'une agriculture adaptée non seulement au milieu, mais aux hommes, car si finalement notre effort tend à une production agricole déterminée, à une économie déterminée, sa fin véritable c'est la création, grâce à cette économie, d'un progrès et d'une évolution chez l'homme et en particulier chez l'Africain » (ROSSIN, M. *Agriculture traditionnelle et agronomie moderne en Afrique Noire*, Monde rural d'Afrique Noire, IV<sup>e</sup> Journées d'Études du Secrétariat social d'outre-mer. Paris, 9-13 mai 1953, p. 56). Or il semble que, notamment en ce qui concerne la riziculture, ce double but — adaptation à l'homme et au milieu — soit atteint par le paysan diola. Certes, dans ce domaine tout n'est pas parfait, mais le rôle du technicien européen doit être limité — il consiste avant tout dans « le maintien du potentiel de fertilité des sols, le problème de la défense contre la dégradation des sols par l'action d'agents extérieurs » (p. 66) et, pour maintenir le potentiel de la fertilité des terres « il faut insister sur une fertilisation rationnelle des sols » (p. 67) et peut-être apporter quelques aménagements aux systèmes actuels de rotation des cultures (1). Mais, par ailleurs, laissons le paysan diola travailler comme il l'entend car nul mieux que lui ne connaît ses besoins et les capacités de ses terres. Toutefois, il y a un point sur lequel les

(1) Nous sommes en présence d'un problème d'une exceptionnelle importance. (Celui-ci apparaît clairement dans le remarquable ouvrage « Sociétés, Traditions et Technologie », publié par l'Unesco, Paris, 1953 : « Comment préserver la santé mentale et comment introduire des techniques nouvelles, grâce à l'emploi de méthodes raisonnées ? ». Que faut-il conserver des techniques diola ? Dans quelle mesure et de quelle façon peut-on les dépasser ? Faut-il s'attaquer au système cultural traditionnel pour modifier ensuite la technique ou introduire des procédés inédits qui forceront les croyances anciennes à s'adapter ? Nous ne pouvons, ici, que suggérer ces divers problèmes.

pouvoirs publics pourraient se pencher : le rétablissement de la priorité du riz sur celle de l'arachide. « A mon sens, écrit encore ROSSIN (p. 69) la culture qui présente ici le plus de possibilités et la plus grande richesse, c'est celle du riz. Partout où cette culture peut s'implanter valablement, il est souhaitable de la faire. » — Reste enfin un dernier problème. Tout d'abord, la mécanisation ne peut être rentable que si elle porte sur des étendues très grandes ; or, les *nikin* diola sont de dimensions exigües ; il faudrait donc penser à une redistribution des terres, ce qui implique une révolution agraire considérable que même les éléments politiques les plus avancés ne songent pas à faire par crainte des représailles. Ensuite, il n'est pas sûr a priori que la riziculture diola trouve quelque profit dans la mécanisation. D'ailleurs, cette dernière n'est pas un but. « Elle est un outil, perfectionné, coûteux, dangereux et par conséquent délicat à employer. Il n'y a donc pas lieu en soi d'y être opposé ou favorable. Il y a lieu d'examiner, dans chaque cas, s'il est possible de l'intégrer ou non dans un système de cultures déterminé, et encore si cette intervention de la machine est susceptible de progrès et au surplus de rentabilité » (ROSSIN, 68). En tout cas, vouloir imposer à l'indigène une mécanisation systématique sans tenir compte des problèmes locaux spécifiques risque d'aboutir à des conséquences désastreuses sur le plan social et le plan économique. J. P. HARROY a vu juste quand il écrit (Afrique, terre qui meurt, Marcel Hayes, Bruxelles, 1944, p. 4) « c'est incontestablement l'intervention du colonisateur européen qui porte la plus grande part de responsabilité dans la chute de la fertilité africaine ».

On pourra également, sur ces différents problèmes, consulter l'article de P. GOUROU (« Conditions géographiques en Afrique tropicale ». Le travail en Afrique Noire. Présence africaine. Aux Éditions du Seuil, 1952) et, dans le même numéro, l'article de J. RICHARD-MOLARD : « Plaidoyer pour une nouvelle paysannerie en Afrique Noire ». Tous ces auteurs finissent par tomber d'accord sur cette idée fondamentale : défendre de plus en plus la culture intensive avec restitution au sol d'un appoint fertilisant aux dépens d'une culture extensive sur brûlis. Or, il est décevant de souligner que si le Diola traditionnel utilise le premier procédé, le Diola évolué tend constamment vers la seconde technique.

b) Il existe, par conséquent, une culture diola d'une réelle importance et dont la réussite, particulièrement en ce qui concerne le riz, ne saurait être mise en doute. Les techniques utilisées, si simples qu'elles paraissent, nous ont semblé souvent très ingénieuses, objectives, réalistes et d'une efficacité surprenante surtout si l'on tient compte de la faiblesse des moyens. Un empirisme sans cesse corrigé par les générations, et surtout une conviction inébranlable en la grandeur de la race en sont à l'origine. C'est pourquoi un affaiblissement de la tradition ne peut manquer de conduire à une diminution de la réussite technique.

Mais la tradition, n'est-ce pas le fétichisme ? Quel rôle ce dernier peut-il jouer dans la culture ? Nous avons vu que la sylviculture et l'arboriculture échappent au culte du fétiche. En est-il de même pour la culture du riz ? Sur le plan technique, cela est plus qu'évident : aucun interdit, aucune superstition ne régleme les diverses tâches de l'homme ou de la femme. Le Dieu diola, comme celui de Malebranche, opère par des lois générales auxquelles l'homme se contente d'obéir et la signification d'une technique est inséparable de sa réussite. Mais, dans son principe, la culture est religion. Tout d'abord parce que la religion est avant tout ce qui assure la cohésion du groupe dans le temps et l'espace ; elle est ce par quoi la société visible et invisible se représente la manière dont elle vit. Vu sous cet angle, c'est le geste qui se fait rite et non l'inverse. Ensuite, parce que l'homme vit sous la dépendance de Dieu : il faut donc remercier Dieu d'une culture enrichissante et bienfaisante ; et, puisque le riz nourrit

l'homme, l'âme du riz ne peut manquer de nourrir le fétiche et l'âme du défunt. Ce qui est un don de Dieu par excellence doit pouvoir servir au culte de Dieu.

La culture diola est donc au point de rencontre de deux forces. L'une, c'est la technique réaliste et positive, vérifiée par la réussite et qui s'appuie sur les lois générales du monde. L'autre, c'est la puissance religieuse qu'il faut provoquer chaque fois que l'homme ne peut se faire obéir de la nature (cas de sécheresse, par exemple). En un sens, on peut dire que, pour le Diola, tout est religion puisque la technique est obéissante aux lois de Dieu ; mais on peut soutenir également que la pratique du sacré, dans tout ce qu'elle peut avoir de magique, d'occulte ou de transcendant échappe, la plupart du temps, à cet indigène pétri de bon sens.

Donc, la riziculture est la plus positive des techniques diola parce qu'elle est la plus indispensable à son équilibre biologique. Mais, l'homme ne saurait vivre sans riz, et la culture de cette plante dépend d'un pouvoir qui n'est pas celui de l'homme mais de Dieu : *faire tomber la pluie* (1) ; par suite, aucune technique agricole n'a plus d'efficacité ou de signification religieuse que la riziculture.

#### IV. LA CONSTRUCTION DES CASES (2)

À côté de la production proprement dite, il faut laisser une place particulière à la technique qui recherche confort et protection et notamment à l'habitation. Celle-ci, à bien des égards, ne pourrait-elle pas, comme l'a montré MAUSS (3) « s'entendre comme un mode de consommation » autant que de production ? Pour toutes ces raisons, elle est bien une industrie spécialisée à usage spécial et c'est sous cet angle que nous allons l'examiner.

##### A. ÉVOLUTION DE LA CASE DIOLA

Une maison, a-t-on dit, se lit un peu comme un autre caractère de celui qui l'habite. Peut-on appliquer cette formule à la construction du Diola ?

On vante, et à juste titre, la case diola, solide, vaste, propre, judicieusement divisée et pouvant, dans certains cas, manifester quelque souci de recherche technique (4). Mais il n'en a pas toujours été ainsi. De patientes et minutieuses enquêtes nous ont permis de préciser les étapes fondamentales de l'évolution technique de l'habitat. Tout d'abord les « ancêtres » (*kufān nanin*) des indigènes actuels se contentaient, dit-on, de trous creusés dans le sol et recouverts d'un toit de palme. Puis, leurs successeurs ont construit quelques cabanes rondes à une seule pièce, semblables à celles que l'on peut voir encore en Guinée portugaise et que les hommes confectionnent aux environs des palmeraies : ce sont de simples pieux de palétuviers sur lesquels ils placent des feuilles de palme et où ils se réunissent après avoir récolté le *bunuk* (vin de palme) pour boire, fumer, palabrer et dormir ; de telles cabanes font songer aussi à ces refuges que les pêcheurs itinérants des Bliss-Karone élèvent le long des marigots ; ou plus

(1) Notons la similitude des termes : Dieu 1) *Emit ey* : pluie ; 2) *Ata Emit* : Maître du ciel, de la pluie.

(2) On dit : *eluf* (Floup, Diamat) ; *elup kasôd* (Fogny) ; *edôf* (Bayot) ; *kôna* (Baïnunk) ; *yān* (Brin, Séleky) ; *enuf* (Dyiwat) ; *ekumlāt* (Bliss-Karone).

(3) MAUSS : Manuel d'ethnographie, Payot, 1947, p. 59.

(4) Nous nous bornerons à indiquer brièvement ici les techniques de construction des cases car nous envisageons, dans le chapitre sur la vie sociale, le problème de l'habitat en général, celui de la répartition des pièces et de la fonction humaine de la case diola.

simplement à ces abris rudimentaires utilisés par des gens de Carabane quand ils vont, la nuit, surveiller les rizières de Dyifalengen (1). — Enfin, troisième et dernière étape, la case en banco recouverte de chaume qui constitue l'habitat actuel avec de nombreuses variantes, certes, quant à la forme (circulaire ou quadrangulaire), la dimension et la répartition des pièces (2).

## B. LES MATÉRIAUX DE CONSTRUCTION

Ils se ramènent à trois : l'argile, le bois et le chaume.

1. L'ARGILE (*bukap*, *ekap*) peut être, selon la constitution du terrain, de couleur rouge (c'est l'argile latéritique qui donne leur aspect caractéristique aux cases de Brin) ou de couleur grise (c'est l'argile ordinaire que l'on rencontre dans toutes les régions diola). Un trou est creusé au *kādyēndō* puis rempli d'eau. Le mélange est brassé vigoureusement et l'on façonne de petites boules de boue (*lufay*, *gabay*, *humel*) que les femmes, les enfants et les hommes transportent dans de grands paniers jusqu'à l'endroit de la construction. Si cette dernière n'a pas lieu immédiatement, le matériau est mis à l'abri du soleil sous des palmes ou sous une natte. Dans certains points, et notamment dans les villages où prédominent chrétiens ou musulmans, on fabrique avec ces boules de véritables briques (*kumul*) de 20 cm environ de longueur sur 15 de largeur et de 15 à 20 cm (et parfois plus) d'épaisseur, qu'on laisse sécher au soleil pendant cinq ou six jours, durant la bonne saison. Mais il faudra cette fois, pour construire la case, faire appel à un spécialiste (*atefa*).

2. LE BOIS (*ebër*) PROVIENT DE TROIS ORIGINES. — *Le fromager (busana)* sert avant tout pour la confection des portes. Le procédé est très simple, il s'agit de découper les racines extérieures (*hugin*) de cet arbre en prenant soin de laisser un double tenon supérieur et inférieur qui permettra l'ajustement dans une mortaise. — Puis, le bois de *rônier (dyuhl)* mâle parce que les termites ne l'attaquent que rarement. Les morceaux ainsi débités (*wok*) sont employés tout d'abord pour constituer les poutres maîtresses de la charpente (potelets, solives, poteaux corniers et de refend, fournisse et décharge) puis celles du plafond et ensuite, pour assurer l'encadrement des portes et, éventuellement, celui des fenêtres (linteaux et entretoises). — Quant au *palétuvier (fusol)* il fournit des pièces secondaires de la charpente et parfois les croisillons des ouvertures d'aération (3).

3. ENFIN LA PAILLE (*mugit* ou *mukāw*, *dyakatay*, *ugis*, *dyoeritay*, *eturhu* selon les cinq vocabulaires diola : Floup, Fogny, Bayot, Bānunk ou Dyiwat), qui, convenablement tressée, donne l'*eputa* ou chaume proprement dit (4). Elle est constituée par de grandes herbes séchées récoltées par la femme durant la bonne saison.

(1) Il existe encore de nombreuses cases en crinting dans les lieux où les matériaux classiques viennent à manquer, à Carabane, à Elinkine, parfois dans certaines régions du Karone.

(2) On peut se poser la question de savoir quelle est la plus primitive des cases indigènes, celle de forme ronde ou celle de forme rectangulaire. De nombreux auteurs modernes, notamment RICHARD-MOLLARD (*Notes Africaines*, IFAN, Dakar, octobre 1949) et TEXEIRA DA MOTA (*Origem de Casa indigena rectangular no litoral da Guiné do Cabo Verde*, Bolletim Cult. de G. Portuguesa, vol. 7, n° 25, janeiro 1952) affirment que l'habitation circulaire est spécifiquement locale, la seconde étant d'inspiration étrangère, pratiquement européenne. Déjà LABAT (*Nouvelle relation de l'Afrique occidentale*, 1728, 5 volumes) prouve à propos du royaume de Barra (embouchure de la Gambie), que des Métis portugais, installés en ce lieu, ont apporté le principe des cases quadrangulaires bien vite repris par les Manding.

(3) Dans le Fogny on utilise aussi les tiges de l'*eket* (*Raphia vinifera*) pour les plafonds.

(4) Dans les régions où la paille est rare, on utilise, comme élément de remplacement, les palmes de rônier, de palmier et, au besoin, des feuilles de bananier.

4. À CES TROIS ÉLÉMENTS FONDAMENTAUX S'AJOUTENT LE SABLE (*kalus, kayalus*), les graviers (*fuwāl, bavāl, yinkam*) mélangés parfois à l'argile et qui interviennent pour la confection du sol de la case ; puis divers coquillages (*bayōl*) qui contribuent à la solidité de l'ensemble ; enfin les cordes (*kanew, fulaor, kavey*) qui servent à attacher les pièces de bois de la charpente et les gerbes de paille du toit.



### C. LES CONDITIONS DE LA CONSTRUCTION

1. LA CONSTRUCTION (*butefum*) DES CASES SE FAIT GÉNÉRALEMENT PENDANT LA SAISON SÈCHE, et ceci pour deux raisons faciles à comprendre. En premier lieu parce que, à cette époque, le paysan n'est pas absorbé par les travaux des champs ; en second lieu parce que, non seulement il n'est pas gêné par la pluie, mais encore le vent et le soleil aident au séchage des matériaux.

2. EN PRINCIPE, ON CONSTRUIT UNE CASE NOUVELLE DANS LES CIRCONSTANCES SUIVANTES (1). Tout d'abord — et c'est le cas le plus fréquent — lorsqu'il s'agit d'un *nouveau ménage* : le futur mari doit avoir achevé sa case à l'époque de son mariage. Puis, *lorsque l'ancienne habitation menace ruine* : elle est alors « cassée » ; souvent, les mêmes matériaux servent pour la nouvelle construction. Ensuite, si une famille (pour diverses raisons : économiques de nos jours, guerre ou ostracisme autrefois), a décidé de *s'installer ailleurs* (2). On construit aussi pour remédier à l'étroitesse de l'habitation actuelle : il arrive que, pour les jeunes non mariés ou pour les vieux qui ne peuvent plus participer à la vie sociale, on édifie une petite paillote à une seule pièce. Enfin, *lorsqu'un nouveau roi est proclamé*, ou lorsque l'ancien roi voit s'accroître sa famille, en femmes et en enfants, tout le village participe à la construction d'une case nouvelle. A toutes ces situations s'ajoute éventuellement la nécessité de se confectionner une *case provisoire* (cela est fréquent chez les Bliss-Karone ou chez les Diamat) quand l'ancienne devient inutilisable, ou une *case subsidiaire*, sorte d'abri dans lequel on vit, on se repose lors des migrations journalières (cases pour les récoltes de vin de palme en Guinée portugaise) ou à système plus long (cases des pêcheurs itinérants ou des récolteurs d'huitres).

3. LE LIEU DE CONSTRUCTION doit être un terrain qui appartient à celui qui construit, en principe, du moins (3). S'il s'agit d'une case pour les jeunes époux, elle se fait le plus souvent contre l'habitation des parents ou, à la rigueur, dans le *hāk* (carré) familial ; à défaut, si la place vient à manquer, on construit en un autre point du village, mais autant que possible dans le même quartier. Dans le cas d'une case détruite, la nouvelle bâtisse s'édifie généralement sur les lieux mêmes de l'ancienne. Les déplacements définitifs d'une famille ou d'un village offrent deux cas : ou la construction prendra place sur un lieu qui appartient au constructeur ; ou bien on fera appel à la bienveillance des propriétaires du nouveau terrain, ou bien on prendra possession d'un terrain jusqu'ici abandonné (ce fut le cas lors des migrations de Séleky à Batinière et Ouloubaline, etc...). Les cases des pêcheurs itinérants obéissent aux

(1) Nous ne dirons rien pour l'instant sur les cases des fétiches.

(2) Parfois, c'est l'administration qui est à l'origine de ces déplacements. C'est le cas de la démolition imposée au village d'Effoc en 1942 et sa double reconstitution en un autre lieu (1942), puis au lieu d'origine (1954).

(3) En règle générale, seul l'homme est considéré comme propriétaire de la case. Une seule exception, si nous mettons à part les propriétés collectives, doit être faite pour les cases des vieilles femmes.

mêmes règles. Enfin, la maison royale sera édifée dans le village où, d'après la coutume, doit vivre le roi, et en un lieu désigné par le conseil du trône. Le plus souvent, la case personnelle du roi et celle de ses femmes reprennent les emplacements de celles du prince défunt. Nous sommes en présence, cette fois, d'un territoire collectif, propriété du village, comme pour les habitations « spéciales » telles la case des femmes en menstrue ou la maternité fétichiste.

4. LE CONSTRUCTEUR DE LA CASE est toujours le chef de famille bénéficiaire (sauf en ce qui concerne les maisons du roi, des reines ou les cases « spéciales » réservées aux femmes). Pratiquement, tout Diola sait monter une case, à l'exception des récentes constructions en briques d'argile où l'on fait appel à un spécialiste. Il se fait aider, dans cette tâche, par les membres de sa famille et par ses amis (à charge de réciprocité). Ce travail obéit à une véritable spécialisation fonctionnelle : l'homme, parfois aidé de la femme, prépare l'argile ; il surveille le terrain, construit les murs et place le toit. Les femmes et les enfants se bornent à passer les matériaux aux maçons et s'occupent du tressage de la paille. Toutefois chez les Dyiwat, le constructeur est toujours choisi dans la famille de la femme, et c'est cette dernière qui prépare les briques.

## D. LA TECHNIQUE DE CONSTRUCTION (1)

### 1. LA MAÇONNERIE.

a) **Le procédé spécifiquement diola est celui des boules d'argile.** Généralement, les vieux tracent le plan (*kalik, baliker, gosit*) après avoir demandé l'avis des jeunes et, à cet effet, plantent directement les piquets sur le sol préalablement nivelé, tout d'abord pour délimiter les murs extérieurs et ensuite les diverses cloisons. On ne pratique aucune fondation. C'est alors que le maçon commence l'édification des murs extérieurs. Il dépose sur le sol une couche d'environ 70 cm de hauteur d'argile sur 20 à 25 cm d'épaisseur qu'il modèle avec les mains et qu'il rectifie à l'aide d'un coupe-coupe et d'une planche. Lorsque cette couche est bien sèche, il y place un nouveau pan de mur, légèrement moins haut (50 à 60 cm) exactement de la même façon. Quand la construction est déjà haute, il grimpe sur le mur (*huteb* en floup, *hutef* en diola Pointe Saint-Georges, *butef* en diola Fogy, *burap* à Séleky ; *silôd* en bainunk ; *ekân* en bayot ; *künal* en diamat ; *enîn* à Hillol) à l'aide de l'échelle indigène (*enîitun*) et s'y installe à califourchon. Les hommes lui jettent les boules d'argile et il façonne alors, en reculant, selon le même procédé jusqu'à ce qu'il atteigne la hauteur désirée (de 3 à 4 m). C'est alors qu'il procède à l'édification des murs de refend qui diviseront la case en autant de pièces voulues. Dans tous les cas, il prend bien soin de laisser deux ouvertures qui constitueront les portes principales d'accès dans la case et de sortie dans le jardin ; quand ces ouvertures sont jugées suffisamment hautes — de 1,10 m à 1,75 m — un bois de rônier est placé sur le mur à la manière d'un linteau de fenêtre, sur lequel reposera la nouvelle couche de banco. Quant à la fenêtre, elle est le plus souvent taillée au coupe-coupe dans la maçonnerie achevée.

(1) La technique de construction reste uniforme. Ce fait nous rappelle une remarque de LEROI-GOURHAN (Milieu et techniques, 1945, p. 257). « Si l'on suppose le groupe politique assez longtemps vivant, il arrive un moment où sur tout son territoire, les maisons sont, non peut-être semblables, mais fort ressemblantes ». L'homogénéité de l'habitat diola est-elle une preuve de la longue existence de cette population ?

Ce procédé traditionnel offre deux modalités bien spécifiques. La première, celle que nous venons de décrire, attaque d'abord le mur périphérique qui peut avoir selon les cas de 15 à 40 m (1) ; ensuite, on passe aux diverses cloisons internes. C'est la méthode des Floup, des Diamat, des Diola Pointe Saint-Georges par excellence ; on l'observe souvent aussi dans la subdivision de Bignona (2). La seconde technique consiste dans l'élaboration de plusieurs blocs (*butep*, *gutep*) généralement de forme carrée et qui sont autant de petites habitations indépendantes parfois divisées en deux pièces. Quand les *gutep* sont achevés, on les réunit par un mur légèrement moins haut. Nous avons rencontré deux styles de ce type. Le premier, que l'on trouve chez le Diola de Brin et de Séleky ou chez le Bainunk, se ramène à l'élaboration de quatre blocs répartis aux quatre angles d'un carré. Le second est propre à toutes les cases à impluvium. Le nombre de *gutep* placés en rectangle ou en cercle peut aller jusqu'à huit ou dix, rarement davantage.

**b) Quant à la méthode moderne**, elle s'inspire évidemment des moyens européens et utilise à cet effet le fil à plomb et des espèces de ciment d'argile pour assurer la cohésion des briques. Pratiquement, cette technique ne s'applique guère à l'élaboration du *gutep* (qui à cet égard pourrait faire penser à une architecture spécifiquement diola et chronologiquement plus ancienne puisqu'elle vaut pour les impluviums, type de bâtisses en nette régression).

A ces maçonneries fondamentales du gros-œuvre, nous pouvons adjoindre les agrandissements successifs d'une case qui se ramènent à trois types : a) création d'un *gutep* supplémentaire : on abat le mur qui rejoint deux blocs et on y place un bloc intermédiaire ; 2) adjonction d'une pièce et parfois d'une case contiguë à la maison initiale ; c) création enfin d'une ceinture périphérique constituée par un mur plus petit qui peut servir de débarras, de porcherie, éventuellement de chambres à coucher.

## 2. LA CHARPENTE : PLAFOND ET TOIT.

a) **La manière de construire un plafond** (*buminum butaş*, *bunyōw*, *bunāng*, *binōnrēng*, *ehuj*) reste unique dans toute l'architecture diola. Les grosses solives (*hunk*, *fugol*) de rônier sont encastrées solidement au sommet du mur, avant que celui-ci ne soit absolument sec. On y dispose ensuite, dans le sens transverse, soit des bambous, soit, plus souvent, des branches de palétuviers (*ehindyel*) le tout étant cimenté avec du banco, ce qui permet à la fois d'accroître l'étanchéité de la pièce et de limiter les risques d'incendie. Il arrive aussi qu'une pièce possède un second plafond (*budyej*, *bidyōj*), constitué seulement de solives en rônier, et qui délimite un grenier ou un débarras (*butunkō*).

L'aspect général du toit est directement en relation avec le procédé de construction de la case. Dans le cas du *gutep*, seuls les blocs construits (c'est-à-dire les chambres et les greniers) possèdent un plafond. Le reste de la case et particulièrement la salle de séjour se trouve ainsi directement sous le toit ; cependant, dans certains cas, de grosses solives peuvent enjamber deux *gutep* et constituer une sorte de réserve-débarras. Dans les autres styles, toutes les pièces

(1) Il y a des cases qui semblent beaucoup plus grandes ; c'est tout simplement parce qu'il s'agit de maisons collées les unes aux autres. Les cas de cases simples pouvant avoir 80 m de périphérie sont très rares ; il en existe une chez les Dyiwat et quelques-unes dans le Fogny.

(2) Ce procédé des éloissements successifs qui divisent la masse centrale en multiples pièces doit nécessairement connaître des limites. On y supplée par la pratique des bourgeonnements de constructions annexes qui prennent appui directement sur le mur extérieur et qui se placent fréquemment sous la terrasse. Cette prolifération par juxtaposition donne parfois aux cases diola des formes étranges que l'on rencontre surtout dans les zones où la désagrégation sociale ne se fait pas encore sentir.

ont un plafond. Mais on a ménagé au-dessus du foyer un trou carré plus ou moins grand par où la fumée peut sortir.

b) **La charpente proprement dite** <sup>(1)</sup> dépend, quant à sa forme, de l'allure même de la case, mais le principe est le suivant : il s'agit de réaliser — et selon des étages successifs — une série de sablières (*elomay*, *edyumenum*, *hugōla*) formant des rectangles, des carrés ou des cercles et qui reposent sur des poinçons ou sur des potelets fourchus (*etyup*). Ces derniers sont obliques (*ukal*) — ils se placent alors sur le pourtour du mur externe de la case et des divers *gutep* — ou bien ils sont perpendiculaires au toit proprement dit. Ils peuvent, dans les deux cas, s'encaster dans le plafond ou, mieux encore, dans une petite masse de banco semi-sphérique que l'on appelle généralement *ebog* <sup>(2)</sup>. Dans le Fogny, on façonne au centre du plafond, un *ebog* très important (jusqu'à 2 m de diamètre, c'est l'*ebog ihamok*) qui peut servir de grenier ou de débarras. Une seule exception à ce principe se rencontre dans la case diamat où le toit repose directement sur les potelets. Les constructions étant de petite taille, le besoin de sablières ne se fait pas autant sentir <sup>(3)</sup>. Sur cette première assise reposent les palétuviers <sup>(4)</sup> qui précisent la pente du toit. Ils peuvent partir d'une sablière terminale ou faitage (toit rectangulaire ou carré) ou d'un point qui constitue le faite du toit (*erōnkasay*, *bōsoe*, *ebuqum*) et qui repose sur un grand pieu (*ebohuk*, *esaloh*, *ehorn*), lequel s'arrête sur le plafond ou descend jusqu'au sol (c'est un véritable pieu-décharge dans le cas des maisons circulaires et surtout des impluviums). Ces branches de palétuviers (*ehindyel*) sont en outre maintenues grâce à des pieux fichés dans le mur ou qui reposent sur la terrasse de la case (on leur réserve le nom d'*esafu*, d'*etyup*, de *sikulēn*, d'*erenñu* ou de *gudyuhund*). Elles sont liées entre elles et aux diverses sablières tout comme les sablières sont liées aux fourches des potelets par des cordes de fibre de rôniers ou de lianes. Le Diola use de deux procédés pour placer la charpente. S'il s'agit d'une toute petite case (Diamat surtout), le toit est confectionné sur le sol et porté tout fait sur la case où les potelets ont déjà été mis. Mais, dans la plupart des cas, le charpentier diola — spécialiste sans être artisan — réalise le toit sur les lieux mêmes de son emplacement.

c) **Le toit** <sup>(5)</sup> est fait de chaume. Mis à part le cas où l'on supplée à la carence de paille par des palmes, la technique reste unique. La paille (*Andropogon gayanus* Kunth) est généralement ramenée en petites touffes et une corde de fibres de rônier, à peu près à mi-hauteur

(1) Le diola n'a pas de terme spécifique. Il désigne globalement le toit. Toutefois le Floup dit *kagid-(ye)*, *kafas*, *kahit-(ye)*.

(2) Le principe de la charpente est toujours identique. Ainsi que l'a noté Ch. BEART (La case bayotte, *Notes Africaines*, n° 41, janvier 1944) « Là où il faut soutenir une ferme, on place un potelet sur une argamasse de case. S'il n'y a pas de case à l'endroit voulu, on place deux poutres sur les argamasses les plus voisines et on installe un petit plancher. On pose le potelet sur ce plancher ». Le principe de la charpente est à la fois simple (ni assemblage mais seulement des ligatures de sûreté, ni arbalétrier, ni panne, ni échantignole, ni moïse, ni coyau, rarement des contrefiches, mais seulement des poinçons, des entrails, des chevrons, des sablières) et ingénieux puisqu'il permet de porter, avec une solidité remarquable, un toit à double pente, généralement très lourd dont on a, pour des raisons de commodité, coupé les angles (notamment s'il s'agit d'une case à impluvium) : la ligne de faite a souvent l'allure, dans ce cas, d'un polygone irrégulier (ou d'un cercle).

(3) On se borne simplement à attacher les bois formant la pente du toit à quelques lattes transversales qui en assurent la solidité et l'homogénéité.

(4) Dans les cases très importantes, les poutres maîtresses qui, à chaque angle, marquent la pente du toit peuvent être en rônier ; on dit alors *hunk*. En tout cas, l'ordre d'attache est constant : d'abord celles d'angle, puis celles du milieu, puis celles du milieu côté opposé et ensuite les branches transverses.

(5) On dit *kasōnd* (Floup, Fogny), *farindyōn* ou *filihindyān* (en Séleky), *gudōg* (en Baïnunk), *kān-kalān* (en Bliss-Karone), *kadyāgir* (en Diamat), *kasānd* (en Dyiwat), *bulloloh* (en Bayot), etc...

de la gerbe, passe alternativement au-dessus et au-dessous de la touffe suivante et ainsi de suite; ce travail peut indistinctement être réalisé par les enfants ou par la femme. Quant une certaine longueur (parfois jusqu'à 3 et 4 m) de paille est ainsi attachée, elle est fixée au toit par les hommes. On commence par le bas du toit <sup>(1)</sup> et le chaume ainsi préparé est attaché à l'aide de petits piquets aux palétuviers latéraux. Puis une deuxième couche est placée au-dessus de la première de telle sorte que sa partie inférieure recouvre sur 50 cm la partie supérieure de la première et ainsi de suite. Si le toit est circulaire, la paille s'attache au sommet, en forme de bouquet, au pieu majeur. Dans les autres cas, elle est seulement fixée à la sablière supérieure qui constitue le faite. Cette paille est présentée au couvreur à l'aide d'une grande fourche en bois de palétuvier : l'*eyulum*. On peut obtenir ainsi plusieurs types de toits : *toits à quatre pentes*, les angles étant toutefois très arrondis (voire coupés) si bien que la projection de la base d'un tel toit serait franchement ovoïde (pays floup); *toits circulaires* (cases diamat) avec, la plupart du temps, une déclive majeure et un débordement du faite sur la pente opposée (cases diamat; débordement léger dans certaines cases floup); et enfin *toits des cases à impluvium* avec ouverture centrale par laquelle on récupère les eaux de pluie et qui s'ouvre au milieu de la salle de séjour, c'est le *gaserumāhl* (cases fréquentes à Séleky, et en pays Bayot).

Mais il faut encore distinguer la variété des cases par rapport à la terrasse <sup>(2)</sup>. Il existe des habitations où la terrasse est le plus souvent circulaire (Diamat, Fogny) ou bien se place sur trois côtés (Brin), sur deux côtés (Séleky, Diembereng, Bliss), sur un côté (le devant : Bayot, Bliss Karone; le derrière : Floup) ou bien semble inexistante (— sauf exceptions nombreuses — dans la Pointe Saint-Georges). Elle peut être à même le sol; mais, le plus souvent, elle comporte une légère élévation en terre battue de 10 à 30 cm selon les cas, ce qui évite, au moment des pluies, de mouiller les multiples objets qu'on a coutume d'y déposer. Mais elle est fréquemment limitée par un petit mur de 0,50 m à 1 m,50 m de hauteur qui détermine soit une véritable pièce (débarras, porcherie, et même chambre) soit un lieu pour palabres où l'on fait en même temps la cuisine. Le toit de la terrasse peut n'être qu'un simple prolongement du toit de la case (Floup, Diamat, Bliss-Karone) souvent maintenu sur des pieux de soutènement fichés sur le sol, et qui, dans certain cas (pays diamat), peut descendre jusqu'à 60 cm du sol. Il arrive aussi que la terrasse ait un toit spécial de même pente (*esal*) que le toit principal, mais légèrement en retrait par rapport à celui-ci (Brin, Séleky, Bayot, Baïnunk); cela se rencontre constamment quand il y a des cases à impluvium <sup>(3)</sup>.

## E. LA CASE DIOLA

**a) Les cases diola peuvent avoir plusieurs formes**, carrées, rectangulaires, circulaires, ou oblongues; de nos jours, quelques originaux bâtissent des habitations pentagonales, ou hexagonales. Leurs dimensions moyennes sont variables; elles peuvent occuper une sur-

(1) Cette règle n'est pas obligatoire. On peut aussi commencer par le faite. En principe, le toit est refait tous les ans, mais le plus souvent on attend qu'il soit en mauvais état.

(2) On dit *hanas kanaj* (Dyiwat); *kasigilet* (Fogny Bliss, Karone); *kagesilet* (en Diamat); *kāndit* (Brin, Séleky); *kānum* (Floup); *boromirōw* (en Bayot). *Enunum* caractérise une terrasse de la Pointe Saint-Georges où l'on fait coucher les bœufs.

(3) Il arrive, mais le cas est rare, que certaines cases (Fogny) possèdent véritablement deux toits, l'un coiffant l'autre. Ceci ne caractérise que les petites constructions.

face de 15 à 130 m<sup>2</sup>, mais les cas les plus répandus oscillent entre 25 et 50 m<sup>2</sup> pour une hauteur moyenne des murs extérieurs de 2,50 à 4 m <sup>(1)</sup>.

**b) Leur répartition est variable.** Il y en a qui restent isolées au milieu d'une cour (cases diamat). D'autres sont disposées en ligne droite, en fer à cheval, en carré ou en cercle mais toujours juxtaposées (cases floup) ou bien curieusement imbriquées, avec un grand nombre de cours intérieures (Pointe Saint-Georges, certains quartiers de Séleky) ; enfin, elles peuvent tout simplement être posées les unes à côté des autres (Brin, Fogny), à des distances quelconques, selon les coutumes du pays et aussi d'après le degré d'intégration du groupe. C'est là un précieux facteur pour étudier la cohésion de la société diola ; en tout cas, la disparition progressive des cases à impluvium, où plusieurs familles vivent côte à côte, est déjà un indice de la désagrégation de l'unité familiale malgré l'argument invoqué par l'indigène : difficultés techniques de réalisation.

**c) Ces diverses habitations** sont — exception faite de quelques cases des vieux, ou des *ekus* (maisons provisoires que se font les habitants de Hillol ou de Soukoudiak) — *comportent toujours une division en pièces, en principe quatre* — une salle de séjour qui peut servir de cuisine, une chambre pour le chef de famille, une autre chambre pour les femmes et les jeunes enfants, une pièce servant de cellier et de magasin pour les ustensiles, un couloir pour les animaux <sup>(2)</sup>. Les greniers peuvent constituer une pièce spéciale, ou seulement se trouver dans diverses chambres. Par conséquent, il s'agit là d'un habitat riche et admirablement constitué qui tranche agréablement sur celui que l'on rencontre chez d'autres races. Une seule ombre au tableau, les pièces sont généralement sombres et souvent enfumées pour écarter la vermine (surtout pour protéger le riz des termites). Mais, en revanche, elles frappent par leur propreté. On y accède en effet par une marche assez haute et le sol, toujours surélevé, constitué par une couche de cailloux puis de terre battue est facilement balayé chaque matin. Là encore, une exception subsiste : l'endroit où demeurent les animaux (*hutung* pour la Pointe Saint-Georges ; *hugob* pour le Floup, *dyirugun* à Brin, *gâdner* pour les cases à impluvium), malgré le renouvellement fréquent des litières, attire les mouches et multiplie les mauvaises odeurs.

**d) L'hygiène n'a pas été négligée.** Non seulement les réserves d'eau sont nombreuses, mais encore un lieu spécial pour la toilette est généralement prévu. C'est toujours dans le jardin qui est derrière la case : un petit mur en feuilles de palme est disposé en chicane (le *kafôs* du Floup, des Diamat ou du Diola de Brin ; le *gahuā*, le *busun*, le *juhōhum* de la région de Séleky ; le *fupōsumā* du Fogny ; le *vanak*, le *bul*, le *furool*, l'*enoma* des Bliss-Karone ; l'*egus* de Nyassia, etc...) <sup>(3)</sup>. Il s'y trouve de nombreuses calebasses pleines d'eau qui permettent à l'indigène de faire sa toilette en évitant tous les regards indiscrets. Mais la miction et la défécation se font toujours dans la brousse : nous n'avons trouvé aucune trace de ces trous déclives forés dans les murs dont nous parlent les premiers chroniqueurs.

**e) Une mention spéciale doit être faite aux ouvertures des cases.** Les fenêtres classiques (*edyēngel*, *epalānter*, *einung*) sont un simple trou en forme de deux triangles unis par la pointe et taillé directement dans la masse du mur. Elles peuvent avoir de 0,20 à 0,60 m de hauteur. De nos jours, on pratique des orifices plus grands munis de barreaux que l'on peut

(1) La hauteur totale de ces cases (du faite du toit au sol) peut être de 5 à 8 m.

(2) Une étude précise de la répartition des pièces sera faite dans l'étude sociologique sur l'habitat.

(3) Seuls, les habitants de Diembereng n'en possèdent pas.

fermer avec des volets de fromager. Les portes (1) sont tout à fait typiques. Elles sont placées sur une marche de banco et de rônier (*huñatum*) s'insérant, notamment dans la subdivision d'Oussouye et la région des Bliss-Karone, entre deux montants de maçonnerie (*gil*) (2) aux formes harmonieuses. Leurs dimensions sont variables (1,10 m à 1,75 m de hauteur et 0,60 m à 1,10 m de largeur) selon les régions et aussi selon les pièces où elles donnent accès, les portes des greniers étant toujours par exemple plus exigües que les portes d'entrée. En principe, une case classique possède environ 5 portes : une qui donne sur le chemin qui mène à la maison (entrée), une sur le jardin (sortie), une qui ouvre sur la chambre du chef et une autre sur la chambre des enfants ou des femmes, une dernière enfin qui donne accès au débarras. De nos jours, des portes rectangulaires façonnées par le menuisier, ou même en tôle ondulée, tendent à s'imposer, enlevant tout cachet folklorique.

Il est difficile d'expliquer l'exiguïté de ces ouvertures. Nous avons déjà signalé la nécessité d'éviter la vermine, les poux de bois et les termites. Une autre hypothèse reste possible. Ainsi constituées les cases demeurent fraîches en saison chaude et permettent de s'abriter du froid pendant les périodes des grands vents. Enfin, n'oublions pas que cette technique devait avoir jadis une finalité protectrice (elle devient un moyen de défense contre les vols et les expéditions punitives des ennemis) c'est ce qui donne un peu l'allure de petites forteresses aux cases diola dont les fenêtres font penser à de véritables meurtrières. A ce titre, l'état actuel ne serait plus qu'une survivance ; on le rencontre à propos des cases relativement arriérées, celles des Diamat par exemple.

#### F. RÉFLEXIONS SUR LA TECHNIQUE DE CONSTRUCTION

a) **Nous avons vanté, au passage, la technique de construction du Diola.** Les cases ainsi obtenues ont belle allure et, bien souvent, elles rappellent par leur silhouette les fermes morvandelles de la première moitié du siècle quand elles possédaient encore leur chaume, et, par leur disposition, les fermes normandes. Ces habitations, intelligemment disposées le long des sentiers et habilement divisées en pièces selon les principaux besoins de la vie domestique, sont réputées pour leur solidité si la paille du toit est périodiquement renouvelée ; elles résistent au moins une quinzaine d'années, parfois davantage (3). Les matériaux utilisés manifestent un souci étonnant de l'opportunité ; l'intelligence technique est manifeste dans la constitution de la charpente et la répartition des pièces de bois selon les lois classiques de l'équilibre architectural. Enfin, le sens pratique et économique éclate dans cette composition d'argile, de bois et de paille faite pour l'abri, le repos, la conservation des réserves alimentaires, la recherche du chaud et du frais selon les cas et la possibilité de combiner l'individualisme avec le souci de la vie collective. Toutefois, la technique diola offre sur ce point quelques faiblesses. Trop souvent, l'indigène va au plus vite et son travail risque dans certains cas d'être grossier et approximatif, notamment en ce qui concerne l'aspect rectiligne des murs. On peut alors appliquer au Diola les remarques judicieuses d'OMBREDANE : « Les notions qu'un noir peut utiliser sponta-

(1) On dit encore : *gil* (Floup) ; *edyaj* (Diamat) ; *ebālör* (Bliss-Karone) ; *kādyōkut*, *butun* (Fogny) ; *gumāngo* (Bainunk) ; *ebāmbā* (Nyassia).

(2) La porte peut se dire : *kadyōnkut* (Diamat) ; *kāmbir* (Bliss-Karone) ; *gubāmbā* (Bainunk) ; *kalipō* (Bayot) ; *karrung* (Dyiwat) ; *gāmbir* (Floup) ; *hungut* (Hillol).

(3) Nous en connaissons plusieurs qui ont près de 70 ans.

nément apparaissent comme les formes opérationnelles d'un système d'activités traditionnelles défini par des perspectives pratiques. » Par exemple, lors de la construction d'une case « apparaît un caractère du travail : le défaut de préparation métrique du matériel et l'utilisation à la demande ; mais ici, la situation ne réclame pas une précision plus grande » ; par suite, la construction « se fait de proche en proche, au jugé, ...cela entraîne des insuffisances importantes d'ajustement, de jointolement... Je trouve commode de caractériser un tel travail par le terme *technique de fortune* » (1). L'empirisme a beau être remarquable, il ne remplacera jamais une rationalisation des procédés et un ajustement des moyens à leur fin spécifique.

**b) L'aspect esthétique a été quelque peu négligé.** Certes, on retrouve bien le *yil* (il n'existe pas partout) et quelques colonnades (dans le Fogy, à la Pointe Saint-Georges) de banco harmonieusement sculptées (2). Mais rien de plus. En outre les murs sont noirs, enfumés. Aucun jardin fleuri n'agrémente le pourtour de cette case où les animaux vivent en étonnante promiscuité avec les hommes. Sur ce plan, c'est bien de ferme qu'il faut parler, où l'esthétique et le confort restent entièrement sacrifiés au pratique. Le seul luxe qu'on peut y rencontrer est celui de la propreté.

Toutefois, une véritable recherche semble de nos jours se dessiner où l'originalité personnelle s'ajoute à l'imitation d'inspirations étrangères. On trouve ainsi des cases possédant une répartition des pièces du type européen, avec de larges fenêtres et des portes de planches fermant avec des serrures, notamment chez les chrétiens. Il nous est même arrivé de rencontrer, à côté de maisons classiques, une habitation de type italien, avec loggia circulaire et arcades de banco du plus heureux effet ; une telle architecture n'a rien de diola ni même d'africain mais donne une idée précise des préoccupations de l'occupant.

**c) Cette évolution de la case actuelle** est assez variable. Pratiquement, trois possibilités se présentent. Tantôt, il s'agit d'une imitation européenne, — notamment chez les Buyas qui vont fréquemment travailler à Ziguinchor. — Parfois, nous sommes en présence, au contraire, d'une technique de simplification : s'il faut en croire les premiers voyageurs, l'existence des cases à étages (un escalier en banco situé dans la salle de séjour mène dans une petite chambre) avec de multiples colonnes, était fréquente ; de nos jours, elles ne forment que de rares exceptions que l'on peut rencontrer dans le village de M'Lomp. Et de même, on ne construit plus de nouveaux impluviums. — Mais il arrive encore que l'on s'en tienne au statu quo. Ainsi, les cases d'Effoc, en pays diamat, sont réputées pour leur exigüité et leur caractère primitif (malgré la judicieuse conformation de leur toit à deux pentes). Or, quand ces indigènes ont été, ces dernières années, autorisés à reconstruire leur village sur les lieux de leurs anciens fétiches, ils ont refait leurs habitations sans y apporter le moindre changement, en stricte conformité avec la coutume ; on retrouve ici le fameux principe de « l'inertie technique » (3).

**d) Mais quelle part revient-il au religieux dans la technique de construction ?** C'est encore en Guinée portugaise que l'aspect religieux de la construction demeure le plus

(1) Les techniques de fortune dans le travail coutumier des noirs, n° 13 de Présence Africaine : le Travail en Afrique Noire. Édit. du Seuil, 1952, p. 58 à 68.

(2) Voir notre étude de l'Art (2<sup>e</sup> partie, 1<sup>re</sup> section).

(3) Ces phénomènes de routine ou de survivance peuvent en un sens être aperçus sous un angle optimiste. Ils existent « pour céder, même dans les groupes les plus conservateurs, comme si le milieu intérieur de la génération en cause, conscient de posséder son équilibre, exprimait le regret de posséder son équilibre ». (LEROI-GOURHAN : Milieu et techniques, Albin Michel, 1945, p. 457). L'évolution de la case diola présente en outre des phénomènes de *symbiose technique* et de *symbiose de colonisation* que l'on peut aisément mettre en évidence.

vivace, bien que se réduisant à peu de chose. Avant le début du travail, il faut offrir du vin de palme et une poule au fétiche de la concession afin qu'aucune difficulté ne surgisse durant l'édification de la case. Puis, quand l'habitation est achevée, un autre sacrifice semblable est encore offert, cette fois pour préserver la vie des nouveaux occupants (1). Manquer à une telle coutume risquerait d'amener la mort. On retrouve des pratiques semblables chez les Floup, les Diamat et les Bliss-Karone. C'est ce qui explique pourquoi l'on peut observer dans une case en construction un grand bois fiché dans le sol et surmonté d'un nœud en fibres de rônier (le *huben*). Rien de plus, pas même le moindre petit interdit de temps, de lieu ou de personne. L'habitat, technique vitale par excellence (2) a réduit au minimum l'emprise du sacré. Telle est la conclusion à laquelle nous conduit la technique générale à usages généraux.

## V. LE VOYAGE ET LE TRANSPORT

Nous pouvons enfin rattacher aux industries spécialisées à usages spéciaux les techniques de voyage et de transport.

### A. LE VOYAGE

#### 1. LES RAISONS DU DÉPLACEMENT.

*Le Diola, comme la plupart des indigènes de la brousse, se déplace fréquemment et pour de multiples raisons, religieuses, sociales ou économiques.*

**a) En premier lieu, le déplacement d'ordre religieux.** C'est, pour le musulman, la nécessité d'aller à un pèlerinage à la Meeque recommandé par le Coran (chapitre VIII, verset 192). C'est, pour le chrétien, le désir d'assister à une cérémonie religieuse, sacrifice de la messe, communion solennelle ou sacrement de confirmation. C'est enfin, pour le fétichiste, le souci de sacrifier aux fétiches parfois éloignés — par exemple le grand *boekîn batôngay* d'Etama, dans la subdivision de Ziguinchor, voit venir à lui des gens de Niomoune (Bliss et Karone), des Floup et des Diamat (subdivision d'Oussouye) et même des pèlerins de Guinée portugaise — et aussi le besoin de se produire, à une grande circoncision par exemple.

**b) En second lieu, les déplacements d'ordre social.** Ils se réduisent à un seul type, l'accomplissement des devoirs familiaux : salutation aux parents, participation aux grandes fêtes familiales, désir de partager la vie du groupe (enterrement, baptême ou mariage...).

**c) En troisième lieu, les déplacements du type économique.** Ils peuvent être de deux sortes. Nous avons tout d'abord le transport des objets soit du lieu de récolte au village, soit du village à l'escale la plus proche. Et d'autre part, les migrations saisonnières. C'est le cas des Diola dits *buyas* qui, pendant la saison sèche, vont trouver du travail à Ziguinchor, à Kolda, à Bathurst et même à Dakar. Ils feront l'objet de notre étude sur les mouvements de population. Nous pouvons rapprocher des Diola *buyas* les pêcheurs itinérants qui partent parfois plus d'un mois et reviennent seulement au village quand ils ont vendu les produits de leur travail

(1) Les seules cérémonies dignes d'intérêt sont celles qui président à la construction d'un fétiche-sanctuaire.

(2) Il est, bien entendu, impossible de construire sur un sanctuaire religieux : telle est la seule exception et elle n'a rien de spécifiquement diola.

à l'escale. Enfin nous citerons, parmi les déplacements de personnes, les voyages de village à village effectués par les sociétés de jeunes au hasard de leur travail ; nous leur consacrerons un chapitre spécial.

**d) D'autres coutumes particulières qui peuvent être sacrées ou profanes, viennent encore se greffer sur les données précédentes.**

*Coutumes religieuses* : une croyance superstitieuse assez répandue, notamment dans la subdivision de Bignona, prétend que l'on risque de raccourcir sa vie si l'on reste continuellement dans un village réputé pour ses sorciers. Cette croyance peut provoquer deux types de déplacements — des déplacements individuels (par exemple, un sujet qui se croit particulièrement menacé, soit imaginativement, soit pour avoir violé un interdit, peut quitter son village) ; mais aussi des déplacements collectifs de familles entières, devenus très rares de nos jours. Ces voyages peuvent être temporaires — il existe en quelque sorte une « prescription » religieuse : le temps d'apaiser la colère des génies ou la rancœur des sorciers — ou définitifs : c'est la raison pour laquelle certains villages offrent le triste spectacle de lieux abandonnés et de maisons croulantes (Diogué notamment).

*Coutumes laïques* : probablement sous l'influence étrangère, manding surtout, une nouvelle habitude s'installe en pays diola. Un jeune homme, avant de se marier, est parfois tenu de quitter le village natal afin d'aller « faire ses preuves » pendant un hivernage dans un village étranger. Il est alors hébergé par une famille qui ne lui fournit que le strict nécessaire (repas, lieu de repos) ; seul, il doit cultiver un grand champ d'arachides. Si, malgré les brimades que sa famille adoptive ne manque pas de lui infliger, il réussit sa tâche, il est classé parmi les vrais hommes ; il est alors jugé digne de fonder une famille (1).

## 2. LES CONDITIONS RELIGIEUSES OU MAGIQUES DU DÉPLACEMENT.

Puisque le Diola est un être religieux, il est normal que le déplacement, quelle que soit sa finalité réelle, soit soumis à certaines prescriptions d'ordre sacré.

### a) Prenons, en premier lieu, le cas du musulman.

α) *Généralement, le musulman n'entreprend pas un voyage de grande envergure sans contacter au préalable un lettré quelconque. Ce dernier sera amené à interpréter les rêves du mandant. Une route droite bien éclairée ou des objets blancs « couleur de la pureté » constituent des auspices tout à fait favorables. Mais si la route est obscure, tortueuse, le voyage sera périlleux. Il faut alors pratiquer de multiples aumônes qui sauront fléchir le Tout-Puissant. L'interprétation onirique reste souvent plus complexe. Rêve-t-on d'un oiseau en vol ? Tout dépend de la couleur de son plumage. Si les plumes sont blanches, le voyage sera bénéfique ; si les plumes sont noires, le voyage sera fructueux, mais très dangereux. En tout cas, si les plumes sont rouges, inutile de partir car le voyageur risque de perdre tout son sang. De même, si l'on voit dans le rêve une personne marcher tranquillement, c'est un augure favorable ; mais si l'on découvre une personne qui court, le voyage sera néfaste et l'on risque de mourir loin de son village.*

β) *En outre, le musulman ne se déplace pas n'importe quel jour. Le Diola se réfère, sur cette*

(1) Nous rappelons le cas d'un déplacement historique célèbre, celui des habitants d'Effoc et de Soukoudiak après la révolte des Floup, et leur retour aux anciens emplacements (Voir notre introduction).

question, au texte du Coran. Aucun voyage n'est permis durant le *Vericor* c'est-à-dire pendant le Ramadan. Et ceci pour les raisons suivantes : il s'agit d'une période consacrée à Dieu et toute préoccupation matérielle doit être bannie ; il est encore recommandé au fidèle de ne pas écouter de mauvais propos, de ne pas voir de scènes suspectes pendant ce mois de prière et d'abstinence ; or les déplacements ne permettent pas une telle sainteté ; enfin, n'oublions pas que marcher en pleine saison sèche, sans pouvoir absorber une goutte d'eau du lever au coucher du soleil, ne rend pas aisées les pérégrinations dans la brousse. Et, par extension, le Diola évite de se déplacer durant le *Barâhlu*, mois qui précède immédiatement le Ramadan. Rappelons, pour finir, que le bon musulman se doit de passer dans sa famille la fête de la *Tabaski* (fête du mouton) et la fête de la *Tamkarithe* (Noël islamique).

γ) *A côté de ces prescriptions religieuses se placent encore des croyances magiques.* Sous l'influence manding, le Diola du Fogny refuse généralement de se déplacer le *Diber* ou premier jour de la semaine, car il est néfaste ; il ne quittera pas son village le *Tâlâtâ* ou troisième jour, car il risque de ne plus revenir. Si le voyage est déjà commencé il s'efforce alors de prendre un repos pendant ces deux journées. Quant aux autres jours de la semaine, ils sont tous bénéfiques. Le Diola n'hésite pas à quitter sa maison le lundi (*altené*) et le mercredi (*alarbâ*) ; il est assuré de la bénédiction d'Allah, le jeudi (*alhèmes*) jour de la science, et de l'honneur le vendredi (*adiyumâ*) mais à condition de partir au premier chant du coq, c'est-à-dire avant le réveil des mouches car, s'il est piqué par un de ces insectes, il risque de mourir au loin. Enfin, le samedi est tellement bénéfique que, par esprit de sacrifice, on évite d'entreprendre une sortie importante. Remarquons, pour terminer, que les dates exprimées par un chiffre pair, sauf le 24 et le 26 du mois, sont toujours fastes. Il nous a été impossible d'en trouver l'exacte raison ; il semble même que le Diola ait perdu le souvenir d'une légitimation précise.

δ) *Un dernier indice religieux renseigne le musulman sur les possibilités de voyager :* la détection des Ravanes, sortes d'anges intermédiaires entre le Tout-Puissant et les érudits du Coran. Les Ravanes, perpétuellement à la recherche du bonheur, se transportent éternellement sur l'un quelconque des points cardinaux ; avant de partir, le voyageur doit s'assurer de leur position. Il use, pour cela, d'un procédé magique : le sens dans lequel est orientée la première poule qui couve ; la tête de l'oiseau indique la localisation actuelle des Ravanes. Le Diola devra, nécessairement, prendre la direction opposée s'il ne veut pas que les Ravanes lui dérobent sa chance. Dans le cas où il doit absolument aller dans un lieu défini, il attendra que les Ravanes aient changé de localisation ; c'est alors seulement que le voyage pourra être entrepris. Il ne restera plus au sujet qu'à s'acquitter de ses dettes, pratiquer la charité, collecter les cadeaux qu'il devra faire en cours de route et s'assurer que les siens ont de quoi manger durant son absence. Il va de soi que tous ces préparatifs ne concernent que les voyages d'une certaine importance.

**b) Examinons, en second lieu, l'attitude du Diola fétichiste.** Nous n'entrerons pas, avec ce paragraphe, dans le détail des cérémonies fétichistes (circoncision, purification, interrogation) qui font l'objet de notre étude sur la religion stricto sensu.

α) *Les voyages de grande envergure* sont liés, chez le fétichiste, à de multiples pratiques religieuses. Mais il est curieux de noter qu'il n'existe ici aucune distinction des jours fastes ou néfastes, des dates bénéfiques ou maléfiqes. En ce sens, le fétichiste est moins superstitieux que le musulman. Tout au plus trouvons-nous certains jours où il est interdit à la femme de sortir du village (jour de la circoncision) ou aux hommes de pénétrer dans la forêt (jour des

cérémonies féminines *ɛhuña*) ou aux enfants en bas âge de quitter leur maison (jour de la fête *hulāk*), car ils risqueraient d'être volés, tapés ou piétinés (1). En principe, le Diola fétichiste évite de voyager pendant l'hivernage (période de travail par excellence), durant les cinq premiers jours de la semaine, exception faite des transports indispensables (culture, enterrement, cérémonies fétichistes). Il réservera pour ses déplacements-loisirs le sixième jour ou *huyey* (jour du roi, jour de repos).

β) *Lorsque le Diola entreprend un voyage important* il ne manque pas de consulter le devin (*agādēna*) et les fétiches parlants comme le *bulōba*, le *buhinkor*, le *bākulem*, qui sont tous des *katēb huwāseŋ*, c'est-à-dire des fétiches d'interrogation. Si la réponse du *boekīn* s'avère favorable, il n'y a plus qu'à faire les préparatifs du voyage. Si au contraire la réponse est négative, il faut fléchir le génie et pour cela effectuer un *huwāseŋ* (sacrifice) dont l'importance sera fixée par le génie lui-même.

γ) *Les cérémonies religieuses préparant tout déplacement* peuvent, schématiquement, se ramener aux suivantes :

Le sacrifice, généralement d'un coq rouge dont on verse le sang sur l'autel du fétiche consulté et qui varie selon l'importance du voyage et le motif qui l'a inspiré. Il serait inutile de se livrer ici à la nomenclature de ces divers *ukīn* (pluriel de *boekīn* : fétiche).

L'*incantation* du prêtre : après avoir intercédé auprès du fétiche, il trempera une queue de bœuf dans le sang du coq sacrifié et se tournera successivement vers toutes les directions de l'espace pour éveiller et avertir les différents esprits du bois (par exemple chez les Kadiamoutay — subdivision de Bignona — *Zopa*, dieu de la bonté ; *Zugumazi*, roi des devins ; *Bām-ε*, mère des fétiches et des divinités du clan).

Enfin, il est recommandé au consultant, surtout si les raisons de son départ sont d'une extrême importance, de procéder à un *kakilō*, sorte de *purification fétichiste* qui consiste à se laver les mains et la figure avec une eau sacrale que donne le prêtre ; soit, plus simplement, à prendre un bain dans le marigot. S'il s'agit d'un conscrit qui part pour l'armée, le bain sera pris à la maison : il se frotera le corps avec une décoction de plantes indiquées par le féticheur et il se frictionnera la peau, pour l'endurcir avec des feuilles de *sātā* ou de *bubalin* (*Omphalobium africanum* ou *Connarus africanus*) appelé vulgairement arbre à encens. Il arrive même, du moins en Guinée portugaise, que l'on procède après incision de la peau à une injection de cette décoction, afin — dit-on — de rendre invulnérable le voyageur.

Le jour du départ, après une dernière offrande aux fétiches du *hāk* (carré) notamment aux *ukīn kuhulung*, sortes de dieux lares diola, le voyageur versera un peu d'eau sur le seuil de sa porte afin de réveiller les esprits qui doivent l'accompagner. Dans certains cas (notamment chez les Djougout ou les Kadiamoutay de la subdivision de Bignona et chez les Diola de Guinée portugaise), il déposera sur l'une des places du village ou trois œufs, ou trois boules de riz (du son) mouillées. Le plus souvent enfin, il se munira d'une poignée de terre prélevée près de chez lui : cette précaution le protégera (2).

(1) Voir notre étude sur les interdits, 2<sup>e</sup> partie, 4<sup>e</sup> section : La Religion.

(2) a) *Il est curieux de remarquer que les cérémonies semblables se retrouvent chez les fétichistes de Basse-Casamance*, notamment chez les Balant (sacrifices aux fétiches *Dyālān*) et chez les Mankagne (sacrifices aux dieux *Tūr*).

b) *En outre, si les Diola situés entre Bignona et la rivière Songrougrou empruntent les coutumes du Manding*, comme nous l'avons reconnu dans le paragraphe précédent, *les autres Diola islamisés de la subdivision de Bignona ont des coutumes intermédiaires entre celles des musulmans mandinguisés et celles des fétichistes*, tantôt plus « manding » que « fétichistes » (pays du Buluf), tantôt plus « fétichistes » que

c) **Nous avons peu de chose à dire sur le comportement des chrétiens.** Deux cas sont possibles, avec, dans l'intermédiaire, toutes les transitions imaginables. Ou bien le sujet en question n'est que faiblement converti : soit par imprégnation du milieu, soit par peur des fétiches auxquels il croit encore, soit par crainte de l'entourage, soit plus simplement par conformisme ou grégarité, il continuera à pratiquer les coutumes de ses ancêtres. Ou bien l'individu envisagé est devenu un chrétien sincère, qui a rompu toutes ses attaches avec les croyances fétichistes ; il se bornera alors, selon le degré de sa foi, à consulter le prêtre et à prier à la chapelle, parfois même à se livrer à quelques sacrifices. Il ne s'agit là que de cas limites assez rares ; et c'est dans l'entre-deux que les chrétiens se répartissent, se rapprochant du premier type dans les endroits de pénétration difficile pour le prêtre et du second dans les lieux où la Mission s'est installée.

Tels sont les aspects religieux du problème. Il n'est pas interdit de croire — et nous l'avons personnellement vérifié plusieurs fois — que le Diola, pour être sûr que son voyage sera une réussite, combine avec un curieux électisme les pratiques chrétiennes, fétichistes et islamiques, sans se soucier de leur orthodoxie ni de leur compatibilité (1).

### 3. LES CONDITIONS PRATIQUES DU VOYAGE CHEZ LE DIOLA.

a) **Nous examinerons dans le chapitre consacré aux catégories la manière dont l'indigène s'oriente dans l'espace et le temps (2).** Nous indiquerons seulement ici comment il interprète les distances et les durées. Le Diola évolué ou relativement instruit emploie les mesures européennes, c'est-à-dire le mètre et le kilomètre pour les distances ; le jour, l'heure et la minute pour le temps, bien que l'empirisme naturel finisse toujours par l'emporter sur les interprétations rigoureuses. Le Diola islamisé emprunte la plupart du temps les mesures du Wolof, c'est-à-dire pour les petites distances le *dyequ* qui correspond à une enjambée et pour les distances moyennes le *gop*, c'est-à-dire environ deux mètres et demi, longueur du manche du *hiler* ; mais pour les déplacements importants, c'est le temps qui constitue l'unique référence pour apprécier les distances ; on dit : *alus dōhisube* — marche d'une matinée — *diki-bent yēng* — marche d'une journée.

Le fétichiste enfin, se borne à certaines locutions très approximatives comme *bak* ou *loeyi-heyi* : c'est loin ; *lohe* ; *loloh* : c'est près. Ou encore, il procède par comparaison en se ser-

« manding » (Kadiamoutay, Djougout, Bliss et Karone). Il serait vain de vouloir entrer dans tous ces détails folkloriques. Il nous suffit de retenir ces faits dans leur généralité car ils nous montrent jusqu'où peut être poussée la loi de contamination sociale.

(1) Durant la marche, toute une série d'attitudes mystiques prennent place. Souvent le fétichiste et le chrétien, à la sortie d'un village, comptent deux maisons et disent tout haut : « J'en construirai une troisième à mon retour ». Ils sont assurés ainsi de ne pas périr à l'étranger ; de même, ils s'arrêteront souvent aux heures suivantes, de 12 à 13 heures, de 17 h. 30 à 18 h. 30, de minuit à une heure du matin, car, à ces moments, les esprits du bois sont de sortie et il serait dangereux de les rencontrer.

Quant au musulman, il doit égrener son chapelet et prononcer 151 fois le nom d'Allah. C'est le *Kabor* (Dieu est grand). S'il est victime d'une illusion d'optique, il récitera certains versets du Coran (*Kursive* et *lahat diayacoun*). Enfin, avant d'arriver au lieu de sa destination, il fera 3 fois de suite le *Kabor* et récitera deux nouveaux versets du Coran (*Hulahodju birabinasi, hulahodjo bira-filfalahi*), soit les deux avant-derniers du *kamil*. Là encore, le Diola épie les moindres coïncidences. Ainsi, il regarde quelle est la première personne rencontrée à la sortie du village : si cette dernière est du même sexe que le voyageur, le déplacement sera fructueux ; si les sexes sont différents, le déplacement n'apportera pas tous les avantages escomptés.

(2) Cf. notre étude sur la science diola : 2<sup>e</sup> partie, 2<sup>e</sup> section.

vant de la distance que parcourt un piéton pendant un temps limité. Il dira par exemple : « de Bignona à Marsassoum, il y a une matinée (de l'aurore à midi) de marche », soit 30 km. Il est évident que pour des sujets assez indifférents à la précision chronologique, de telles approximations suffisent.

**b) L'allure générale du piéton** est toujours assez rapide. Pour les hommes et pour les femmes et malgré les multiples fardeaux, la moyenne s'échelonne entre 5 et 6 km à l'heure. Il n'est pas rare de rencontrer un indigène qui accomplisse jusqu'à 50 km et même davantage dans la journée. Là encore, le Diola ne connaît pas les techniques d'appréciation des vitesses et pour suppléer à la carence des mesures objectives, il emploie des métaphores du type « lent comme l'*enekekulā* » (escargot), « rapide comme *Sāmbu* », « lent comme *Sirōndefu* », etc... En outre :

**c) Un voyage long et pénible nécessite une détente.** Le Diola s'arrête alors le long du chemin, sur le bord d'un marigot, à l'ombre d'un arbre. Mais s'il veut se reposer la nuit, il peut toujours frapper à la porte d'une case ; il sera la plupart du temps bien reçu car le Diola pratique l'hospitalité, il y a même un proverbe qui dit : « Quand l'étranger vient, on mange à sa faim » car on cuisine alors les meilleurs plats, selon la possibilité du moment. Mais, le plus souvent, le voyageur se borne à demander un gîte pour dormir. Il apporte avec lui de quoi se nourrir durant son voyage. Et ceci pour plusieurs raisons. Le Diola ne veut rien manger qui ne soit le produit direct de son travail ; il répugne ainsi à se faire entretenir par un tiers ; en outre, il n'aime pas qu'on le voie manger, à plus forte raison ne s'affichera-t-il pas devant des étrangers. Pour se désaltérer en cours de route, il aura la noix de coco, l'orange, le corossol ou la papaye. Le musulman ne manque pas d'ajouter une provision de kola.

**d) Ces divers déplacements peuvent être individuels ou collectifs.** Parfois, la troupe peut compter une trentaine de personnes, hommes, femmes, enfants. Généralement, un ordre de marche est suivi ; en tête, le chef de file, suivi par les enfants ; puis la cohorte des femmes ; les hommes ferment la colonne. Le guide est tenu de régler sa marche sur l'allure des femmes et des enfants. La répartition des charges se fait au prorata de la force individuelle et de la capacité de résistance. Aux enfants les petits paquets, aux femmes les ustensiles de cuisine, aux hommes les bagages les plus lourds. Quand le chef de file décide de s'arrêter, les hommes se reposent, les enfants courent chercher de l'eau, du bois mort et les femmes font la cuisine. Pour les déplacements assez longs, en effet, il n'est pas possible d'amener les aliments cuits et les provisions comportent seulement la matière première du repas. Ces sortes d'expéditions valent surtout lorsque toute une famille se rend à l'escale pour la durée d'une saison ou encore lorsqu'elle part sur les bords des marigots récolter les huîtres de palétuviers.

#### 4. CONCLUSION.

Le Diola, bien que fermement attaché à sa terre et à son village, voyage fréquemment pour des raisons religieuses, sociales ou économiques. Il existe des voyages temporaires (*kadyawor*) pouvant durer d'une journée (le voyageur est dit : *alas, adyāworā*) à plusieurs mois (on dit alors *buyas*) et des voyages définitifs, véritables émigrations (*buwug, mawug*; on dit alors *mug* : émigré). Mais temporaires ou définitifs, ces déplacements possèdent un caractère com-

mun : ils se situent au point de rencontre du profane et du religieux, à tel point qu'il devient difficile de savoir ce qui procède de l'un ou de l'autre. C'est que le voyage implique toujours un élément mystérieux : il faut abandonner le village natal et les dieux qui le hantent pour des pays inconnus, souvent pour une durée que l'on ignore. Cette double incertitude, jointe à l'arrachement au milieu familial, suscite un regain de vie religieuse. Mais, quand les départs se répètent, quand ils finissent par faire partie du rythme de la vie collective, ils se convertissent en habitude et se désacralisent. Cette perte de vitesse du religieux est d'autant plus grande que le contact avec des populations étrangères, aux coutumes parfois divergentes, provoque une recrudescence de l'esprit critique peu compatible avec les règles de sagesse ancestrales. Nous assistons alors, notamment pour les *buyas*, soit à un mouvement de conversion à l'Islam, soit à une succession de deux vies différentes. Ce dernier cas rappelle les faits, décrits par MAUSS, à propos des Eskimo : une saison humide toujours propice à l'activité sacrée et une saison sèche où le religieux se trouve réduit aux rites élémentaires. Plus exactement, nous dirions que le rythme saisonnier des *buyas* est l'inverse temporel de celui que l'on rencontre chez les habitants du Labrador.

## B. LE TRANSPORT

Nous aurons tour à tour à considérer comment le Diola se transporte d'un lieu à l'autre, et comment il transporte les objets animés ou inanimés.

### 1. COMMENT SE DÉPLACE LE DIOLA.

a) **Le mode de déplacement le plus usité est la marche à pied** (*edyay*). Tous les Diola — hommes, femmes et enfants — sont des marcheurs infatigables, susceptibles de parcourir, nous l'avons remarqué, de grandes distances avec une vitesse constante. Le marcheur préfère maintenir ce rythme rapide, quitte à se reposer plus souvent plutôt que de flâner sur les chemins. C'est ce qui donne au Diola l'allure particulière de l'homme pressé à laquelle les diverses races du Sénégal nous habituent si peu.

b) **Depuis quelques années, certains abandonnent la marche à pied pour la bicyclette** (*ekilōray, çkikilōray*). Ce mode de locomotion est assez répandu dans la subdivision de Bignona, mais reste encore assez rare chez le fétichiste ; les anciens n'admettent pas que l'on sacrifie du riz, ni même de l'arachide, pour s'acheter un tel instrument ; nous connaissons plus d'un jeune *buyas* qui a vu son vélo brisé par un patriarche lorsqu'il le ramenait triomphalement de Ziguinchor.

c) **Notons au passage qu'il n'existe pour ainsi dire pas de bêtes de somme** chez le Diola. La cherté de l'animal, les ravages causés par la maladie du sommeil, interdisent l'emploi du cheval. Cependant, on rencontre parfois dans le Fogny quelques ânes (*eroā*) importés, de petite taille, mais robustes et bien dodus, dont la force portante moyenne est de 100 kg environ.

d) **Par contre, la pirogue** (*busana*) est d'un emploi fréquent dans un pays où les marigots sont si nombreux et où la pêche et la récolte des huîtres jouent un rôle aussi important. Dans la subdivision de Bignona, on rencontre trois types fondamentaux de pirogues.

*La plus grande de toutes est la faya*, introduite par le Sérère et le Manding. Le fond en est plat et les bords évasés. Elle peut avoir de 10 à 12 m de longueur, de 1,50 m à 2 m de largeur et de

1 à 1,50 m de profondeur. Elle est toujours l'œuvre des Laobé. Le bûcheron doit commencer son travail à minuit après s'être entièrement déshabillé. Puisque chaque arbre est habité par un génie, il faut demander à ce dernier la permission d'abattre ce qui lui sert de refuge, d'où la série des versets du Coran que prononce le Laobé musulman ou les interminables psalmodies du Laobé fétichiste. Certaines fois, une semaine avant d'abattre le fromager (*busana* en langage vernaculaire ; *Eriodendron anfractuosum* ou *Ceiba pentandra* en langage scientifique) le tronc de l'arbre est soigneusement entouré de gris-gris rouges (*ekundānay*) incrustés de cauris, ce qui a pour effet de déloger sans brutalité les esprits qui le hantent. L'arbre est abattu de préférence au bord d'un marigot pour en faciliter la mise à l'eau. Quand la *faya* est complètement achevée, elle est mise à sécher au soleil pendant plusieurs semaines ; puis, à l'aide de lianes solidement nouées à la poupe, on l'entraîne en la faisant glisser sur des pièces de bois déposées à l'avance sur le chemin à suivre. Cela nécessite une véritable troupe, les uns tirant sur les lianes, les autres enlevant les pièces de bois sur lesquelles la pirogue a glissé pour les placer devant et ainsi de suite. Donc, avec le concours des jeunes gens du village et au son du tam-tam qui les stimule, la *faya* est mise à l'eau. L'embarcation est munie à sa poupe d'un gouvernail. Sur la partie supérieure des bords se trouvent des échancrures qui retiennent de longues rames appelées *gabārit*. Deux ou trois banquettes transversales servent de sièges aux rameurs. Celle du milieu est percée d'un trou où l'on fixe un mât de bambou ou de palétuvier sur lequel on hissera la voile quand le vent sera favorable. La *faya*, qui sert au transport de chargements lourds et volumineux (arachides, riz, mil, palmistes), permet les déplacements en commun lors des migrations saisonnières.

*La plus petite de toutes est le jivanō manding ou le lōtyō woloj.* Elle ne comporte ni poupe, ni proue. Son fond est plat. Elle n'a qu'une seule banquette. Elle est reconnaissable aux deux mamelons qui se dressent à chaque extrémité. Elle est taillée dans le *bunkun* (*Carapa procera*) ou *tulukuna* manding, bois très peu dense qui explique la rapidité de cette embarcation. Aussi l'emploie-t-on pour les voyages urgents. Les habitants de Diogué utilisent une sorte de *lōtyō* semblable aux barques de pêcheurs que l'on rencontre au Guet n'Dar (Saint-Louis du Sénégal) pour la traversée de la barre, à l'embouchure de la Casamance.

*Puis viennent les pirogues de taille moyenne.* Elles peuvent se ramener à trois types selon leur finalité. Elles sont plus spécifiquement locales par leur origine que les deux précédentes qui sont empruntées. On les taille toujours dans le fromager. La plus petite des trois, qui ne peut contenir que deux personnes, est réservée à la pêche à la carpe. Elle peut avoir de 5 à 7 m de longueur, de 0,75 m à 1 m de largeur, et 50 à 75 cm de profondeur.

Pour la pêche aux gros poissons (brochets, capitaines), on utilise une *busana* très allongée, légère, glissant rapidement sur l'eau et caractérisée par ce fait qu'on ne peut distinguer la proue de la poupe. Elle a comme dimensions : longueur, de 7 à 10 m ; largeur, 0,90 à 1 m ; profondeur, de 50 à 80 cm.

Enfin, on peut rencontrer dans cette région une pirogue servant aux excursions et au transport des marchandises légères. La poupe est toujours plus basse que la proue. Elle est plus finement taillée que les précédentes. Son extrémité est toujours effilée tandis que la proue est arrondie. Le rameur, assis sur la poupe, allonge les pieds en prenant appui sur deux pointes en forme de mamelons, hautes de 6 à 8 cm. Cette embarcation possède des banquettes comme la *faya*. Elle peut avoir de 9 à 10 m de longueur, de 1,5 à 2 m de largeur et 70 cm de profondeur moyenne. Pratiquement, chez les fétichistes, on ne trouve que des pirogues de la troisième catégorie, c'est-à-dire du pur type diola.

La pirogue est d'un prix de revient relativement élevé (de 15 à 40 000 f C. F. A.) ; elle est donc réservée à des personnes ayant un certain train de vie. Seulement, il n'est pas rare de rencontrer plusieurs familles ou plusieurs sujets qui achètent en commun une pirogue à un Laobé. Ce prix de revient pourrait être aisément diminué si le Diola ne faisait pas systématiquement appel aux offices d'un étranger. On ne sait quel préjugé laïc ou religieux empêche l'artisan de confectionner des embarcations, alors qu'il est capable de creuser, dans des bois incomparablement plus durs que les fromagers, des tam-tams de haute taille. Cette coutume n'est pas plus bizarre que celle qui empêche les Dyiwat, qui vivent au bord de la mer et se nourrissent de poisson, de se livrer à la pêche (on sait qu'ils se ravitaillent auprès des pêcheurs étrangers venus du large).

## 2. COMMENT LE DIOLA TRANSPORTE-T-IL ?

Cette question en suppose plusieurs autres.

### a) Que transporte le Diola ?

*Tout d'abord le Diola transporte le produit de son travail, des champs, de la rizière et de la forêt à son habitation ; ensuite, le surplus est emporté de son village aux lieux de traite et aux diverses escales. Il faut citer le riz, l'arachide, le miel, le vin de palme, les divers fruits (coco, palmistes, ananas, mangues, etc...), les poissons frais ou séchés, enfin les huîtres. De plus, il amène aussi à la ville ou dans les villages voisins les produits de son industrie : sel, paniers, poteries, etc...*

*En second lieu, il y a les transports à fin religieuse : vin de palme, farine de riz et surtout animaux (bœufs, chèvres, porcs et poules) du village aux divers endroits où s'effectueront les sacrifices. Parmi ces déplacements, le *nyukul-emit* (rogations locales) et le port du cadavre lors des funérailles feront l'objet d'une étude spéciale.*

*En troisième lieu, les Diola transportent les produits nécessaires à leur vie courante : terre pour la confection des cases, chaume pour couvrir les maisons, bois pour les charpentes et les tapades et fumier pour les rizières.*

*Pour terminer, nous avons les transports de personnes. Outre le cadavre porté lors de l'interrogation du mort, il y a évidemment le transport des blessés, des champions de lutte après la victoire et des jeunes enfants.*

### b) Qui transporte chez le Diola ?

*Les transports en pirogue et par bicyclette restent la charge exclusive des hommes. Pour les autres, la spécification est plus complexe.*

*Transport effectué par la femme : corvée d'eau, de sel, de bois pour la cuisine, des herbes servant de chaume, des fruits du jardin : igname, manioc, etc... et bien entendu le transport des enfants. C'est aussi la femme qui doit amener le fumier dans les champs et les poteries qu'elles a faites à la ville. Il lui arrive aussi de porter de lourdes charges de riz, d'arachide et de noix de palme.*

*Transport effectué par l'homme : les charges les plus lourdes, en principe du moins ; puis le vin de palme, les bois de charpente, les outils agricoles, enfin les cadavres pendant l'enterrement (exception faite pour les femmes et les enfants décédés pendant le séjour à la maternité).*

C'est l'homme aussi qui amène les pirogues à l'eau et roule les tonneaux de vin rouge ; mais il peut parfois se faire aider par la femme.

*Transport indifféremment exécuté par homme ou femme* : le riz des récoltes, l'arachide, le poisson, l'huile, les fruits. N'oublions pas que le transport d'animaux aux fétiches se fait par les hommes s'il s'agit d'un sacrifice masculin et par les femmes s'il s'agit d'un sacrifice féminin.

*Quant aux enfants*, s'ils sont petits ils ne portent rien ; mais quand ils deviennent suffisamment forts, ils se partagent les fardeaux selon leur sexe.

### c) La technique du portage.

α) *Nous laissons volontairement de côté les transports par pirogues que nous avons déjà examinés dans les paragraphes précédents ; la technique du brancard pour l'interrogatoire du cadavre et la conduite au cimetière feront partie de notre étude sur le culte et les cérémonies religieuses. Il nous reste alors à examiner les transports courants.* Le porteur (*atēba*) utilise les procédés suivants : il porte sur la tête (*bu-tēb*), sur l'épaule (*gallo*), sur le dos (*bu-gut*), sur le bras (*lēm-ben*) et sous le bras (*mihēn*).

*Le portage sur la tête* est le plus fréquent. Le fardeau est placé soit directement sur le crâne (cas le plus fréquent si l'*atēba* est un homme), soit sur un petit coussinet (*hulokal*) en forme de couronne et confectionné avec des feuilles de palme si l'*atēba* est une femme). Deux choses sont remarquables dans ce procédé si spécifiquement africain : le sens exceptionnel de l'équilibre et la force étonnante des muscles du cou. Certes, le Diola ne porte pas de cette manière des êtres vivants, mais il n'est pas rare de voir une femme se promener avec une aisance réelle bien qu'ayant plus de 40 kg sur la tête. Si nous mettons à part le transport de l'enfant, on peut dire que la femme utilise uniquement le *bu-tēb* dans ses déplacements.

*Le portage sur l'épaule* reste plutôt un procédé masculin. C'est ainsi qu'on peut porter un blessé, par exemple, en le plaçant sur un coussinet posé sur l'épaule du porteur.

Ce mode de transport a l'avantage de ne pas fatiguer le porteur et de n'être pas trop pénible pour le porté. Nous rappelons, à titre indicatif, qu'il existe un portage indirect sur l'épaule : lors de l'interrogatoire du mort, les brancards du cercueil sont maintenus sur les épaules des *asāmpul* (porteurs du cercueil). C'est encore sur l'épaule que se place la perche de bambou, de 1,30 m de long (*usezu*) aux extrémités de laquelle pendent les calbasses contenant le vin de palme. Le même procédé est utilisé pour transporter toutes sortes de fardeaux.

*Le portage sur le dos* est surtout réservé aux femmes, notamment en ce qui concerne le déplacement de l'enfant. Ce dernier est mis à califourchon sur le dos de sa mère et est retenu par un pagne (*m' bōtu*) attaché sur le ventre de la femme. Parfois — et surtout si l'enfant est plus lourd — la porteuse fait un nœud sur sa poitrine et un deuxième au bas-ventre avec les extrémités supérieures et inférieures du pagne. Les bras de l'enfant peuvent ou bien être maintenus par le pagne ou bien se mouvoir librement. Pour préserver l'enfant de la pluie ou du soleil il est souvent recouvert, nous l'avons vu, d'une sorte de coiffure-parasol (*kagob*). Lorsqu'une femme est malade, le seul moyen de la conduire chez elle ou au dispensaire qui soit compatible avec sa dignité ne peut être que ce transport sur le dos ou *bu-gut*. Cette coutume est d'origine mankagne, peuplade pour qui « la femme est le premier oracle des dieux ».

*Le portage sur les hanches* (*kān ēdyaj*) est une dérivation du cas précédent. L'enfant est placé sur la hanche de sa mère, ses jambes enlaçant le bassin et les bras autour du tronc de la porteuse. La mère fait passer son bras au-dessus de l'épaule de l'enfant, l'avant-bras étant placé

sous le séant. Elle le maintient ainsi en équilibre sur sa hanche. Ce procédé permet à l'enfant de têter même si la maman est en marche.

*Enfin, rien de particulier à signaler à propos du transport sur le bras (lɛmbɛn) et sous le bras (miɛn).* Ces façons de procéder sont rares chez le Diola et, en tout cas, épisodiques. La main, durant la marche, doit en effet toujours rester libre ; elle n'intervient que pour rétablir l'équilibre chancelant le cas échéant. Toutefois, le transport d'un enfant malade ou d'un petit cadavre se fait de la façon suivante : le corps est allongé sur les bras tendus latéralement, les coudes étant en appui sur le tronc. Mais ce cas constitue une réelle exception.

A cette technique du portage, on peut rattacher *la technique du ficelage*. Le Diola utilise quatre sortes de nœuds : le nœud simple, le nœud coulant pour maintenir les animaux, le nœud de tisserand des éclaireurs pour assembler les fagots de bois ou les bottes de mil et le nœud de capucin pour lier les javelles de riz.

β) *Mais tous ces procédés de déplacement supposent des outils de transport, qui peuvent se classer d'après la substance employée et d'après leur destination.*

— *D'après la substance employée :*

*Terre* : le potier fabrique des pots, des vases, des écuelles, des gargoulettes, des canaris de toutes les formes et de toutes les dimensions.

*Peau* : la peau est séchée, cousue en forme de sacs munis d'un long goulot.

*Cornes* : avec les cornes, l'indigène réalise des tabatières et des récipients pour mettre la poudre de chasse et le tabac à priser.

*Vannerie* : elle fournit les vans, l'étonnante variété des paniers tressés en fibres de rônier ou en feuilles de palme, les nasses...

*Tissus* : les tissus achetés sont transformés en sacs, sacoches et gibecières.

*Plantes* : (notamment les cucurbitacées) elles donnent les Calebasses et les gourdes ; on se sert aussi des feuilles fraîches de rônier pour constituer des fioles. On rassemble les extrémités de la feuille en ayant soin de laisser une petite ouverture. Le tout est solidement ficelé et recouvert d'argile, de bouse de vache ou de cire, puis suspendu au-dessus du foyer pour séchage.

*Bois* proprement dit : avec le caïlcédrat ou le fromager, on creuse des écuelles de forme et de grandeur variables. Le fromager sert également à constituer le *bagān* d'origine wolof et le *kunan* d'origine manding qui épouse souvent la forme d'une Calebasse.

— *D'après leur destination :*

*Les liquides* : pour les transports de l'eau à de courtes distances, on utilise les pots, les jarres, les diverses Calebasses et l'on réserve pour les périodes plus importantes les gourdes et les canaris. Tous ces objets, sauf les gourdes, se portent sur la tête à l'aide du coussinet. Pour empêcher le liquide de se renverser, on introduit dans l'ouverture des récipients des bouchons de feuilles. La gourde, dont le goulot a été préalablement ficelé, se porte en bandoulière. Le lait est renfermé dans les gourdes, les Calebasses ou dans les *bagān*. On évite de le placer dans un récipient de feuilles, ce qui le ferait — dit-on — cailler.

*Le vin de palme* enfin, est contenu dans des Calebasses ou dans des canaris. La plupart du temps les gourdes sont accrochées aux deux extrémités d'un bâton taillé en pointe de flèche (*usezu*) et que l'on porte par le milieu sur l'épaule. On peut aussi attacher une corde sur le goulot des gourdes ; un bâton est introduit dans cette anse qui repose sur une rainure pratiquée au milieu du bois, empêchant ce dernier de glisser. Quant au transport du vin de palme dans les canaris, il se réfère au *bu-tɛb* déjà étudié. L'hydromel enfin est amené à la ville dans des

canaris, comme l'eau. Mais on a pris soin de boucher hermétiquement l'ouverture du récipient avec de la cire pour ne pas être importuné par les abeilles.

*Les matières grasses* : le transport de l'huile est identique à celui de l'eau pour les longs voyages.

Le *beurre*, rare hors du Fogny, se met dans desalebasses, des écuelles ou des canaris placés sur la tête. On peut aussi le transporter à l'état solide sur de larges feuilles de teck ; il est alors recouvert d'un grand nombre de feuilles humides pour maintenir la fraîcheur. Parfois, il est disposé en petits paquets que l'on rassemble dans une largealebasse.

*Les matières pulvérulentes*. La *farine de riz* par exemple est conservée dans des sacs de toile ou dans des paniers spéciaux avec couvercle.

*La terre* : le transport de la terre se fait dans deux occasions. 1) Le Diola, en effet, quand il quitte son village natal, emmène souvent un peu de terre de son carré (qui, comme on l'a dit, est censée lui porter chance) dans un petit sac de toile ou seulement dans un panier avec couvercle. 2) Lors de la construction des cases, si l'argile n'est pas à proximité du lieu choisi, femmes et hommes apportent sur leur tête, dans de grands paniers de rônier, le banco nécessaire (1).

*Les graines* et plus particulièrement celles destinées à la semence n'offrent rien de bien nouveau. Lesalebasses, les canaris, les paniers, les vans, les sacs qui les contiennent sont tenus soit sur un gourdin, soit sur l'épaule, soit à la main, plus souvent par la femme que par l'homme.

*Viennent ensuite les objets fragiles*. *Les fruits mous* : on garnit le fond du panier ainsi que les bords d'une couche épaisse de paille. Puis, on y dispose les fruits qui occupent les trois-quarts du récipient. Une seconde couche de paille recouvre les fruits. L'ensemble est porté sur la tête avec le coussinet. *Les œufs* sont amenés dans de petits paniers ou dans de petits sacs de toile. Pour amortir le choc entre les œufs, on met de la paille, du son ou même du sable. *Les pots de terre*, les canaris, les gargoulettes, sont rangés par ordre de grandeur dans un panier à larges mailles. Le tout est recouvert par un filet de lianes ou de fibres d'écorce pour éviter le choc. On utilise alors le *buteb* ou le procédé du bâton sur l'épaule tout comme pour le vin de palme. *Les bouteilles* sont recouvertes d'une gaine en osier tressé ou en feuilles de rônier. La gaine épouse autant que possible la forme du récipient. Des anses sont pratiquées sur le goulot et le transport s'effectue comme pour les gourdes de vin de palme. Pour l'huile de palme et de palmiste, le Diola utilise également la dame-jeanne qu'il recouvre de lianes et qui repose sur un coussinet très épais. Elle se porte sur la tête, mais on peut également utiliser le bâton.

*Il resterait, pour terminer, à dire quelques mots sur les objets relativement précieux.*

Tout d'abord *le papier*. Dans le Fogny, le papier « marabout » circule de plus en plus. L'indigène en fait un rouleau qu'il enveloppe avec de larges feuilles du colatier sauvage.

*L'or et l'argent* sont portés par quelques rares privilégiés dans de petits sacs de toile, dans un pot en terre cuite ou dans une boîte métallique tapissée d'étoffe. Certains fraudeurs, notamment dans le Fogny et à Ziguinchor, transportent clandestinement les métaux précieux par des techniques astucieuses : miches de pain, semelles de babouches, voire dans les amulettes et les faux gris-gris. Il est à remarquer que ces fraudeurs se recrutent toujours parmi les

(1) Le transport de *fumier* de la case à la rizière, qui revient toujours à la femme, se fait suivant le même mode.

Diola *bugas* et les émigrants, le plus souvent parmi les Musulmans et, à un degré moindre, parmi les Chrétiens.

### 3. RÉFLEXIONS SUR LE TRANSPORT DIOLA.

Population très active, le Diola se déplace souvent et transporte plus encore. Et, malgré sa pauvreté relative et les difficultés des communications (pistes en très mauvais état, nombre incalculable de marigots) on ne peut qu'admirer la façon dont il se tire d'affaire.

Non seulement il sait utiliser au maximum les ressources de son corps (aptitude à la marche, puissance des muscles du cou et des reins), mais encore il connaît toutes les techniques du portage et les emploie avec un à-propos admirable. En outre, on reste étonné de la façon dont il tire parti de la nature : racine, écorce, feuille, liane, bois, terre ; tout cela est utilisé selon les besoins de la cause. Et il n'est pas rare, par exemple, de trouver dans une case près d'une quinzaine de variétés de paniers ou de canaris, tous différents par la forme, les dimensions, les matériaux.

Tout cela suppose un souci constant de l'adaptation au milieu soutenu à la fois par un sens aigu de l'**observation concrète** et une **conception pragmatique** de l'existence. On peut dire que le Diola a réalisé au maximum ce qui est accessible à un peuple sans machinisme, sans ressources techniques extraordinaires. Toute une psychologie du geste ou de l'attitude serait à tenter dans ce domaine : sens de l'équilibre, procédés d'accrochage, attitude de la nuque, position des mains, mouvements des jambes ; cambrure des reins. Et chacun de ces gestes ou attitudes semble cependant tout à fait naturel. Il faut voir, par exemple, ces vieilles femmes desséchées portant sur la tête un gros fagot de palétuviers et une marmite de palmistes, sur le dos un bambin grassouillet, et plusieurs gargoulettes à la main : elles glissent littéralement sur la route, s'arrêtant pour grignoter une cerise sauvage ou entamer une conversation ponctuée par de grands gestes de la main restée libre et repartir ensuite, avec la même solennelle gravité, vers le village voisin situé à plus de 10 km.

### C. CONCLUSION GÉNÉRALE

*Cette étude sur le voyage et le transport diola est révélatrice sur plus d'un point.* Nous y trouvons une preuve de l'étonnante vitalité de cette race, qui est loin d'être dégénérée par l'alcool, comme l'estimaient les premiers chroniqueurs. Des plus jeunes aux plus vieux, nous voyons toujours ces indigènes marcher ou porter. Dès l'aube, c'est déjà l'interminable procession des femmes qui vont chercher l'eau. En plein midi, nous voyons encore les femmes charger le fumier et les hommes revenir avec le vin de palme ou le miel. Et, bien après le coucher du soleil, il n'est pas rare de rencontrer hommes ou femmes chargés de bois, de paille ou de riz. Nous sommes loin de la nonchalance et de l'oisiveté des autres races du Sénégal qui pourtant s'estiment incomparablement plus civilisées.

Mais ce n'est pas sur la vertu industrielle du Diola que nous voulons présentement insister. Les deux grandes tendances de la sociologie ethnologique française se trouvent une fois encore infirmées. Notre étude sur le transport nous a signalé l'étonnante positivité de la technique diola qui ne s'embarrasse pas de ce prétendu mysticisme ou occasionalisme dont parle LÉVY-BRÜHL. Jamais aucun « primitif » n'a été moins « imperméable à l'expérience » que l'ha-

bitant de Basse-Casamance. Mais par ailleurs, la technique du portage et du transport n'offre rien de « métaphysique » ou de « transcendant » comme le pensent les partisans de la deuxième école : là encore **c'est la positivité concrète et pragmatique qui l'emporte.**

En un mot, l'attitude diola se situe au point de rencontre de deux forces complémentaires, non pas comme l'entend habituellement l'ethnologue, mais plutôt au sens du physicien. Le religieux et le technique sont ici un peu comme l'envers ou l'endroit d'une même étoffe : les deux coexistent nécessairement mais ils n'empiètent pas l'un sur l'autre puisque leur domaine est nettement délimité. Le mystique ne se substitue pas au technique comme le pense LÉVY-BRÜHL, mais le religieux ou le métaphysique n'envahissent pas le moindre geste au point que ce dernier aurait une efficacité cosmologique comme le croit GRIAULE ; certes, le déplacement de l'homme est, chez le Diola, nimbé de pratiques sacrées, parce que partir c'est risquer l'aventure et quitter le fétiche. Mais la façon de porter ou de se déplacer, voilà qui n'intéresse pas les dieux ; il faut l'admettre une fois pour toutes. Le Diola cultive la dichotomie, voilà tout. Ce n'est pas la dernière fois que nous le remarquerons. Donc, chez lui, le religieux n'est pas une survivance et le positif un progrès. Ces deux aspects de la vie sont ici consubstantiels et immanents. En un sens, l'univers est un réseau de forces religieuses ; en un autre sens, il est un ensemble de stimulations pour la technique. C'est pourtant le même monde mais il n'est pas vu sous le même aspect. Voilà pourquoi nous disons qu'ils sont complémentaires.

Tel est peut-être le plus bel hommage que nous puissions rendre à l'ethnie diola. Il y a si peu d'hommes en Afrique qui savent donner la part exacte qui revient à Dieu et celle qui revient à la nature qu'il était nécessaire pour nous d'y insister.

## CONCLUSION SUR L'ACTIVITÉ TECHNIQUE

La première démarche — la plus facile et la plus sûre — pour saisir la mentalité d'une population étrangère reste bien l'appréhension des techniques. Dans ce domaine, aucun risque d'égocentrisme ou d'interprétation subjective.

a) Ainsi, c'est par le *truchement de l'outil, de l'instrument et de la machine* que nous avons fait connaissance avec l'ethnie diola. Tour à tour, nous avons considéré les matériaux utilisés par l'indigène — bois et végétaux divers, eau, fer, feu, terre ou argile — et nous les avons animés par les forces élémentaires — gestes, mouvements, techniques d'équilibre ou de percussion, procédés de transport... Nous avons assisté à la genèse du produit manufacturé et à l'élaboration des données naturelles (acquisition, transformation, création, utilisation); de cette façon nous avons mesuré la première forme de l'intelligence humaine, la capacité d'insertion dans le milieu immédiat. Sur ce plan, le Diola nous est apparu comme un artisan fort habile compte tenu de l'indigence de ses moyens d'action. Sa manière d'observation concrète<sup>(1)</sup> son culte pour la positivité et le profit immédiat en font un sujet admirablement adapté à sa situation, un paysan pragmatique sachant doser au mieux de l'intérêt collectif la part du profane et du religieux.

b) Mais notre point de vue n'était *pas seulement statique*. Les inventaires multiples auxquels nous nous sommes livré ne tiennent pas seulement compte des rapports homme-milieu, mais encore du caractère efficient du groupe — facteur de stabilité — et des nombreux emprunts réalisés auprès des populations voisines. Et, chaque fois que nous avons pu le tenter, nous n'avons pas manqué de faire intervenir le facteur temps. Malheureusement, sur ce point, nous n'avons pu obtenir qu'assez peu de renseignements valables pour la reconstitution du passé de la race : tout au plus avons-nous pu amorcer le mouvement d'ouverture qui commence à se faire sentir, notamment en ce qui concerne la construction des cases ou l'emploi des outils achetés à l'escale, mais qui, dans l'ensemble, reste encore timide.

Certes, on peut être frappé tout d'abord par l'étonnante variété des produits manufacturés. Mais cette même abondance existait il y a cinquante ans, cent ans peut-être. Le but une fois atteint, les formes se sont fossilisées en types stables<sup>(2)</sup>. « S'agit-il d'un effet de fidélité tradi-

(1) Nos conclusions retrouvent celles de G. A. HEUSE qui écrit par exemple « un étroit contact avec le milieu développe chez le « primitif » un sens aigu de la matière, dont il observe mieux que le « civilisé » les petits détails qui sont parfois sa sauvegarde. L'interprétation des phénomènes s'observe dans l'abstrait-concret de l'affectivité, et non dans celui de la représentation, faute de connaissances mathématico-scientifiques. C'est ainsi que l'abstraction rationalisée fait défaut chez lui — entraînant ce que nous avons appelé l'état d'aphérasthénie — alors que se développe la constitution émotive... ».

In « La psychologie des Noirs Africains, de l'anthropologie psychologique à l'ethnopsychologie politique appliquée ». Article paru dans le n° 25 de Problèmes d'Afrique Centrale, 3<sup>e</sup> trimestre 1954, p. 18, Bruxelles.

(2) L. WEBER (Le Rythme du progrès, Paris, 1912) explique la stagnation de la création technique dans les sociétés archaïques par une substitution progressive de la magie à l'action positive au nom de la loi du moindre effort (illusion euphorique d'aisance, de maîtrise, de facilité). Ce point de vue comporte une

tionnelle à des modèles fixés ou plus simplement d'une sorte de timidité, d'incertitude devant les risques techniques qu'on court en s'écartant du gabarit ? Il semble en tout cas que l'artisan répugne à transposer le jeu des proportions dans des étendues différentes, d'où le défaut de ce qu'on peut appeler la variation analogique dans le travail, défaut qui prend une importance fondamentale en regard des capacités de performance des Noirs... il semble que le seuil à franchir soit celui de l'improvisation conforme à un rapport analogique..., nous sommes ici... au niveau de l'aperception du rapport, au seuil de l'abstraction » (1). Tel est peut-être le problème le plus sérieux que ne manque pas de poser la technologie en Casamance. Celle-ci doit se transformer pour survivre sans s'abandonner à une copie facile de l'étranger ; nous l'avons signalé par exemple à propos du conflit arachide-riz et au sujet de la construction des cases. Ce problème est à la fois d'origine sociale (maintien ou rejet des structures traditionnelles) et de source psychologique (capacité de transposition intellectuelle et accès à l'abstraction). C'est donc à la fois une éducation des masses et une conversion de l'individu qu'il faut promouvoir. Par ses différents traits, la civilisation diola est un compromis entre une culture spécifiquement ouest-africaine et une culture paléonégritique ; ou plus exactement elle possède des caractères qui, tantôt la rapprochent de la première, tantôt de la seconde : il faudra donc tenir compte de ce double point de vue pour apporter à sa technique le sang nouveau qui lui est indispensable

c) En bref, les activités manuelles que nous venons de considérer « apparaissent comme *des formes très personnalisées* (chaque groupe ayant sa manière propre de conduire les opérations techniques), de schémas très généraux et peu nombreux » (2) formant, pour ainsi dire, un juste équilibre entre le déterminisme tellurique et l'auto-détermination d'un chacun, dans le cadre des coutumes collectives. Elles sont donc tout particulièrement révélatrices de la personnalité collective.

Mais un procédé plus profond peut-être pour saisir la personnalité se situe du côté de la vie mentale. C'est ce que doit nous apprendre la psychologie.

part de vérité mais ne s'applique pas intégralement au Diola, peuple travailleur, industriel même et chez qui la magie n'occupe pas une place prépondérante. C'est pourquoi nous croyons devoir ajouter d'autres éléments explicatifs. Tout d'abord *l'inertie mentale* et la *complaisance en la réussite* ; ensuite la *limite imposée à une technique sans machinisme* dans l'utilisation du milieu ; enfin, *l'épuisement logique d'un thème de pensée ou d'action* dont on a tiré toutes les conséquences : « Ces civilisations, dirait Montesquieu, périssent par l'exagération de leurs principes ».

(1) D<sup>r</sup> A. OMBREDANE : Les Techniques de fortune dans le travail coutumier des Noirs, n° 13 de Présence Africaine. Édit. du Seuil, 1952, p. 68.

(2) LEROI-GOURHAN : « L'Homme et la Matière », p. 339. C'est nous qui soulignons. Le même auteur ajoute par ailleurs (Milieu et Techniques, 1945, p. 452) que « l'expansion civilisatrice n'est pas une fonction réelle du groupe, c'est un aspect de sa concentration, c'est l'expression de la nécessité qu'il ressent de se particulariser plus profondément en augmentant ses moyens d'action ».

## DEUXIÈME SECTION

# LES ATTITUDES ET LES CROYANCES PSYCHOLOGIQUES

### INTRODUCTION

a) La personnalité ethnique se révèle concrètement sous la forme d'attitudes psychologiques<sup>(1)</sup> intériorisées (croyances) ou extériorisées (comportement). Elle comporte trois composantes essentielles. 1° **La position de personnalité** ou ensemble des situations biogico-sociales, imposées ou subies, auxquelles l'individu doit répondre par un rôle approprié. Il existe des positions imputées « assignées aux individus sans référence à leurs différences innées ou capacités »<sup>(2)</sup> spécifiant des attitudes inhérentes à l'âge, au sexe, au patrimoine organique ; et des positions acquises, spécialités « laissées ouvertes à la concurrence et aux efforts individuels pour les remplir »<sup>(3)</sup>, déterminant des rôles sociaux. 2° **La personnalité de base** (*basic personality*) apparaît comme une sorte de modèle impersonnel, appréhendé de manière plus ou moins consciente et qui, à son insu, façonne l'individu en tant qu'il appartient à un groupe donné. Selon l'expression de W. H. SPROTT<sup>(4)</sup> « la structure de la personnalité fondamentale représente la constellation de caractéristiques de personnalité qui paraîtraient s'accorder avec le domaine entier des institutions comprises à l'intérieur d'une culture donnée ». Il va sans dire qu'un même individu possède plusieurs personnalités de base que l'on peut symboliser par ces cercles concentriques : par exemple a) la personnalité du paysan noir ; b) celle de l'homme diola ; c) celle du félicliste ; d) celle du Floup, du Diamat, du Haer... 3° **La personnalité de position** enfin, attitude plus ou moins sincère que doit avoir chaque individu, compte tenu de l'âge, du sexe, du milieu social, pour répondre au rôle qu'il s'est choisi. Comme l'écrit SPROTT, c'est « une consolidation du concept de position ou de rôle ».

b) L'appréhension de la personnalité ethnique est une tâche délicate qui implique le rejet de tout stéréotype et une intention de totale générosité<sup>(5)</sup> à la fois dans ses moyens et ses

(1) « Une attitude est un état mental et nerveux de présence alerte, dû à l'expérience, exerçant une direction ou une influence dynamique sur les réactions de l'individu devant tous objets et situations avec lesquels il est en rapport », G. W. ALLPORT.

(2) R. LINTON : *The Study of Man*. Appleton Century, 1936, p. 113.

(3) R. LINTON : *The Study of Man*. Appleton Century, 1936, p. 113.

(4) *Psychologie sociale*, Payot, 1954, p. 172.

(5) Les intentions des premiers Français en Basse-Casamance n'étaient pas déguisées. Par exemple LE BRASSEUR, gouverneur de Gorée (1772-1777) écrivait au duc DE PENTHIÈVRE, au sujet de Itou : « la traite du riz y est très abondante, et celle des captifs, du morphil, de la cire y deviendrait aussi très avantageuse » (Détails historiques et politiques sur la religion, les mœurs, et le commerce des peuples qui habitent la

fins. Tout d'abord, nous avons mené une enquête sur la psychologie de l'enfant engagé dans l'activité scolaire et surpris dans ses jeux. Ensuite, nous avons examiné le problème de la personnalité proprement dite, en utilisant toute une série d'interrogations portant sur les notions d'âme, de corps et d'esprit, sur les rapports étroits entre la personne et le nom, enfin sur la hiérarchie des individus dans le groupe. En un mot, nous avons saisi simultanément la psychologie du Diola et l'ensemble de ses connaissances psychologiques, abstraction faite des données religieuses qui feront l'objet d'un chapitre spécial et du comportement pratique déjà considéré à propos de la technique (1).

côte occidentale d'Afrique depuis l'Empire du Maroc jusqu'aux rivières de Casamance et de Gambie. Bibliothèque Nationale. Anc. f. fr n° 12080. Passage cité par S. MACHAT : Documents sur les établissements français de l'Afrique occidentale au xviii<sup>e</sup> siècle. Paris, Challamel, 1906, p. 106). Une telle attitude supprime toute compréhension possible de l'indigène, témoins les textes suivants :

Dans Africa (The World in miniature, edited by Frederic SHOBERL, London, Ackermann, 1821, p. 114 à 116), les Floop sont ainsi décrits : « These Negroes... have retained all the rudeness and the habits of savage life... Though not communicative, they are by no means ferocious, and live on good terms with the neighbouring hordes ».

Enfin, on peut lire dans les « Notices Coloniales publiées à l'occasion de l'Exposition Universelle d'Anvers en 1885, t. II, Paris, Imprimerie Nationale, p. 434 », ce passage éloquent « L'état social du Feloupe correspond à son intelligence très bornée. D'un naturel sauvage et cruel, le Feloupe est voleur. Un fétichisme grossier tient lieu de religion ».

(1) Une pénétration plus rigoureuse de la psychologie implique une méthode technique d'exploration. Nous avons effectivement employé certains tests projectifs bien connus, les uns sous leur forme traditionnelle, les autres adaptés par nos soins (Rorschach. Questionnaire Heuyer-Courthial, Réglette de Carrard. Test du dessin, Rondelles de Piorkowski. Test de frustration, Test de Sincérité). La plupart des résultats obtenus ont fait l'objet de notre « Étude technique de la personnalité diola ».

## CHAPITRE PREMIER

# LE COMPORTEMENT DE L'ENFANT

### I. ENQUÊTE SCOLAIRE

#### A. LE PROBLÈME

a) Le comportement scolaire apparaît comme un indice certain de la vie psychologique de l'enfant. Toutefois, une double objection subsiste sur le plan méthodologique. Tout d'abord, l'école est un lieu de coercition contraire à la spontanéité de l'enfant, surtout de l'enfant noir. Ensuite, le jeune Diola reçoit auprès de ses maîtres une civilisation qui n'est pas la sienne et devant laquelle il doit apprendre à réagir. Mais l'artificialité d'une situation ne détruit en rien la vérité d'un comportement par lequel on s'ajuste à cette situation. Si le problème posé n'est pas dans l'ordre de la nature, l'attitude devant le problème procède bien de l'être spinal comme dirait JANKÉKÉVITCH. Enfin, sur le plan des faits, une nouvelle difficulté apparaît. Malgré les efforts de l'administration la scolarisation reste insuffisante et l'enfant de l'école ne constitue qu'une petite fraction de l'enfant diola. Ainsi à Effoc (Diamat) nous avons trouvé un groupe scolaire où il faut souvent mobiliser les garde-cercles pour rassembler 56 élèves d'âges fort différents, répartis en deux classes, avec un instituteur adjoint et un moniteur pour une population de 1 185 âmes (1).

b) Pour cette présente enquête réalisée auprès des écoles d'état et des institutions religieuses (écoles coraniques non comprises), nous avons utilisé le questionnaire de M<sup>me</sup> CHAMBOULANT, légèrement modifié (2). 470 enfants seulement (tous au cours élémentaire), 170 de la subdivision d'Oussouye, 300 de la subdivision de Bignona, ont pu être examinés en profondeur.

#### B. LES RÉSULTATS

Nous avons obtenu les résultats chiffrés suivants que nous présentons par ordre décroissant en donnant un point par réponse positive.

(1) Pour remédier à cet état de choses, les services pédagogiques de l'A. O. F. ont institué une éducation de base. Une expérience intéressante a été tentée à Badiana, chez les populations diola. Cf. *Éducation Africaine*, n° 31, année 1955, p. 65 à 118, rapport de M. M'Bow.

(2) Cf. *Manuel de Psychologie expérimentale*, collection Payot, Paris, 1951, p. 190 à 195.

## 1. LES ATTITUDES GÉNÉRALES.

## a) Attitudes dans le travail.

Sérieux.....	334	Questionneurs .....	46
Actifs .....	312	Rieurs .....	45
Attentifs.....	295	Ennuyés.....	39
Passifs .....	158	Contradicteurs.....	37
Ouverts .....	144	Frondeurs .....	27
Dissipés.....	136	Avisés.....	24
Intéressés.....	130	Bavards .....	22
Réfléchis.....	80	Pensifs .....	9
Mornes .....	48		

## b) Attitudes durant les interrogations écrites.

Honnêtes .....	309	Tricheurs .....	60
Calmes .....	220	Nerveux.....	40
Rapides.....	193	Concentrés.....	38
Intéressés.....	122	Apathiques .....	35
Peureux .....	113	Troublés.....	20
Dissipés.....	91	Agités.....	11
Lents .....	72		

## c) Attitudes durant les interrogations orales.

Sûrs d'eux.....	171	Tendance à s'émouvoir.....	54
Aimant répondre oralement .....	125	Gênés.....	49
Répondant même s'ils ne savent pas. . .	91	Lents .....	48
Suggestibles.....	71	Réactions trop rapides.....	45
Gênés par défaut de prononciation ...	65	Cherchant à impressionner les camarades	41
Réactions lentes .....	64	Nerveux.....	35
N'aimant pas répondre.....	62	Apathiques.....	29
Timides .....	60	Impressionnables.....	25
Gênés par le vocabulaire.....	60	Cherchant à s'exciter.....	19

En tout cela, rien qui distingue systématiquement l'écolier diola si ce n'est une spontanéité plus vive jointe à un sens de l'honnêteté et à un souci d'application. Mais ceci est souvent (sauf peut-être le sens de l'honnêteté) un caractère de l'enfant noir en général, non du Diola en particulier.

## 2. LES RÉSULTATS INTELLECTUELS.

## a) Résultats bruts.

Préférant la rapidité à la précision.....	220	Rapides et précis.....	168
Ordonnés .....	173	Soignés.....	139

Méticuleux.....	94	Préférant la précision à la rapidité....	60
Lents et imprécis.....	88	Abondants.....	51
Pauvres.....	78	Négligés.....	39
Rapides et imprécis.....	65	Lents et précis.....	38

Ce tableau cor firme largement les deux rubriques précédentes.

### b) Causes de réussite.

Très bonne mémoire.....	310	Concentration dans le travail.....	117
Ténacité dans l'effort.....	235	Vivacité d'esprit.....	96
Bonne compréhension.....	219	Influence du milieu.....	21
Bonne organisation du travail.....	139		

La docilité et la spontanéité étant deux conditions de réussite essentielles bien que contradictoires, on conçoit aisément — au moins au niveau du cours élémentaire — la valeur de l'écolier diola. Mais il ne faut pas que la très bonne mémoire (1) finisse par suppléer à la compréhension ou à la faculté d'invention, qu'elle soit davantage rétrospective que prospective. Il ne faut pas non plus que la ténacité dans l'effort devienne synonyme d'entêtement, d'autant qu'elle ne signifie pas — les chiffres le montrent — concentration dans le travail. Notons, enfin, une réelle diffraction entre la spontanéité intellectuelle (généralement grande) et la vivacité d'esprit (généralement insuffisante).

### c) Causes d'échecs.

#### α) Causes mentales.

Milieu insuffisant (voire décevant).....	297
Compréhension lente.....	180
Mauvaise application des règles ; automatisme plutôt que compréhension.....	178
Manque de connaissances de base.....	164
Mauvaise qualité du maître (trop souvent un simple moniteur aux capacités limitées).	130
Inattention.....	128
Manque de maturité d'esprit.....	90
Incompréhension.....	38
Manque de mémoire.....	36
Manque de goût.....	35

#### β) Causes caractérielles.

Impulsivité.....	187
Sous-estimant l'effort à faire.....	154

(1) Cette puissance de la mémoire intégrative a été reconnue par tous les psychologues de l'Afrique Noire : « Primauté des fonctions en relation étroite avec l'activité physiologique, notamment sensorielle, d'où supériorité de la mémoire concrète » (M<sup>lle</sup> BARBÉ : Médec. Trop., 11, 33, 1951). C'est un fait que nous avons également vérifié chez de nombreux écoliers casamançais... et d'ailleurs.

Mauvaise organisation du travail.....	150
Surestimant ses possibilités.....	149
Excès de scrupules (souvent lié à l'orgueil).....	138
Agitation .....	100
Manque de volonté .....	88
Hostilité vis-à-vis du maître (qui trop souvent appartient à une race étrangère).....	54
Excès de timidité.....	49
Manque de ténacité.....	43
Caractère désordonné.....	40

γ) *Causes physiologiques.*

Santé déficiente.....	40
Nervosité.....	38
Fatigabilité.....	37
Digestion laborieuse .....	31

δ) *Causes sociales.*

*Milieu peu favorable (scolaire ou familial)*

Sur le plan intellectuel.....	297
Sur le plan moral et social .....	190 (1)

**d) Attitudes devant l'échec.**

Voulant mieux faire.....	119
Boudeurs.....	112
Essayant de comprendre .....	108
Révoltés .....	107
Discutant.....	95
Confiants.....	80
Pleurant.....	61
Impassibles.....	59
Désespérés.....	45

**e) Remarques.**

α) *Le milieu social.* Il est à la fois familial et scolaire, religieux et profane. Il offre, ici, une prégnance toute particulière (2).

(1) Si, en un sens, le Diola se caractérise par la grégarité et la routine, nous n'irons pas jusqu'à dire de lui, comme M<sup>lle</sup> BARBÉ le fait de tout Noir (Médéc. Trop., 11, 33, 1951), qu'il manifeste un « manque de persistance dans l'effort », une « soumission passive à l'événement », en un mot, un « effacement de la puissance combinatrice et créatrice au profit des automatismes et des instincts ». Notre opinion sur ces derniers points serait beaucoup plus nuancée et moins systématique. Et, bien souvent, le jeune écolier, facilement rebuté et découragé par ses échecs réitérés, devient plus tard un paysan laborieux, luttant avec énergie contre le mauvais sort et faisant contre mauvaise fortune bon cœur.

(2) Consulter notre : « Étude technique de la personnalité diola ».

β) *La nervosité*. Elle est souvent accrue par la disparité du milieu scolaire par rapport au milieu familial ; fait remarqué par tous les pédagogues, mais plus évident encore en Afrique Noire.

γ) *La fatigabilité*. La spontanéité impulsive endiguée par le sens du sérieux crée, même chez le sujet convenablement nourri, une certaine fatigabilité accrue encore par les trop longs déplacements de l'enfant pour aller en classe et les conditions défectueuses du matériel scolaire.

δ) *Le facteur religieux* n'est pas à dédaigner. La nervosité est en effet souvent plus grande, comme l'instabilité, chez l'enfant fétichiste ; de même en ce qui concerne l'opposition au maître.

ε) *Conséquences pédagogiques*. Il sera difficile, au moins dans l'actuel, de remédier aux insuffisances du milieu. Seuls le temps, l'autorité et la compréhension de l'administration pourront travailler dans le sens de son amélioration matérielle et spirituelle (1). Plus grave, parce que hors du temps, est la compréhension lente. Celle-ci est due à deux causes profondes dont il est difficile de mesurer la proportion exacte. La spontanéité de l'enfant qui, sûr de lui ou trop confiant dans sa mémoire, n'essaie pas de réfléchir, et une intelligence scolaire parfois trop moyenne (sauf de belles exceptions). La première difficulté pourra, avec de bonnes techniques scolaires, disparaître. Et rien dans le comportement si habile du paysan diola ne peut faire désespérer de l'intelligence spéculative quelquefois insuffisante de ses enfants (2).

En ce qui concerne la mauvaise application des règles elle est imputable à deux facteurs :

- technique maladroite du maître ;
- inhabitude d'une attitude discursive ordonnée selon des normes précises.

Enfin, le manque de connaissances de base doit, avec une scolarisation plus efficace et plus soutenue, s'amenuiser progressivement.

Quant à l'inattention, c'est un défaut de l'enfance si connu qu'il est inutile d'y insister.

L'impulsivité constitue un élément notoire d'inefficacité scolaire. Elle est la forme excessive de la spontanéité et traduit un défaut d'adaptation à la discipline intellectuelle. De même, la sous-estimation de l'effort à faire et la surestimation de ses propres possibilités manifestent une réelle incapacité à se modeler aux exigences du milieu scolaire. Ces deux insuffisances, de même que la mauvaise organisation du travail, devront s'atténuer avec un enseignement mieux approprié aux conditions de l'enfance noire (programme, horaire, méthode).

L'attitude devant l'échec ne dénote rien de particulier qui caractérise le Diola par rapport aux autres enfants noirs, si ce n'est une certaine propension à la bouderie et à la révolte chez quelques-uns ; mais cette remarque n'a rien de systématique.

(1) L'actuel ministère de l'éducation au Sénégal, travaille en ce sens depuis plusieurs mois.

(2) Les deux problèmes à propos desquels l'intelligence des Noirs de brousse semble prise en défaut sont bien, pour reprendre l'expression de M<sup>lle</sup> BARBÉ (Médec. Trop., 11, 33, 1951), le fait « d'ordonner les parties d'un tout » et celui de percevoir « des relations abstraites, particulièrement mathématiques ». Par contre, nous avons eu en classe de Baccalauréat (2<sup>e</sup> partie) et en Propédeutique, des sujets de Basse-Casamance particulièrement brillants. Une fois de plus, seul le milieu social est responsable d'un tel décalage.

## 3. L'ÉDUCATION PHYSIQUE.

## a) Remarques générales.

L'enfant diola est vif ; il estime les mouvements du corps — surtout après la contrainte de la classe — et semble avoir une bonne coordination de ses mouvements, facilitée par la pratique de la lutte et le sens de l'équilibre mis en évidence par la technique du portage. Mais sa discipline aux mouvements d'ensemble n'a rien de bien précis parce qu'inhabituelle.

Ici encore, on retrouve chez l'enfant la ténacité dans l'effort, la brusquerie kinésique, la rapidité des mouvements, une légèreté et souplesse véritables, jointes à une réelle bonne humeur.

## b) Résultats techniques :

Rythme vif.....	396	Sens de l'équilibre .....	297
Bonne coordination de mouvements ...	349	Aimant les mouvements d'ensemble...	116
Aimant l'éducation physique. ....	310	Rythme lent. ....	74

## Capables de :

Rapidité.....	322	Adresse .....	199
Ténacité.....	320	Violence .....	179
Brusquerie .....	317	Fatigabilité. ....	97
Légèreté.....	306	Agitation .....	49
Bonne humeur. ....	297	Lenteur .....	46
Endurance.....	221	Essoufflement.....	44
Souplesse .....	221	Asthénie.....	43
Lourdeur .....	210	Maladresse.....	39
Agilité. ....	209		

## 4. LE JEU (1).

a) Le jeu, véritable « vitamine » de l'enfance, se présente sous deux formes qui tendent parfois à se confondre : l'indigène reprend, à l'école, quelques-uns de ses divertissements habituels ; mais il apprend aussi toute une série de jeux européens. Le Diola est actif mais n'aime pas s'amuser seul (cette façon d'opérer est plus européenne qu'africaine) son comportement est généralement ouvert, mais il récrimine facilement et même revendique son autorité (2). Le perdant est souvent condamné à recevoir une gifle, une bourrade, à payer de sa personne dans la réalisation d'une œuvre préalablement désignée. De plus le jeu n'est pas seulement délassément, mais encore et surtout compétition : il y a une enfance parce qu'il faut jouer, disait CLAPARÈDE, il y a un jeu parce qu'il faut dominer, devrait-on ajouter pour caractériser le jeune Diola. Mais le perdant ne manifeste aucune rancœur : il espère toujours une revanche possible. Et si le querelleur — ou l'orgueilleux — devient souvent violent, il sait

(1) Nous reviendrons plus loin sur ce problème.

(2) Il y a là un cas d'égosymphorie manifeste. Voir notre « Étude technique de la personnalité diola ».

néanmoins prendre ses responsabilités et s'identifie assez bien au groupe, qu'il s'agisse de « jeu libre » ou de « jeu réglementé » (1).

### b) Résultats techniques.

Actifs. ....	395	Bluffeurs. ....	129
Aimant jouer avec d'autres. ....	389	Aimant prendre la tête des jeux. ....	128
Ouverts. ....	244	Ingénieux. ....	125
Récriminant. ....	215	Capables d'initiative. ....	120
Autoritaires. ....	214	Organisateurs. ....	103
Rusés. ....	201	Aimant jouer seuls. ....	99
Bonne humeur. ....	173	Boute-en-train. ....	97
Querelleurs. ....	173	Boudeurs. ....	70
Aimant l'activité physique. ....	172	Mauvais joueurs. ....	68
S'intégrant facilement dans le groupe. ....	168	Soumis. ....	54
Violents. ....	163	Passifs. ....	39
Aimant les jeux violents. ....	159	Mous. ....	36
Responsables. ....	159		

## 5. LES EXERCICES MANUELS.

Malheureusement ces exercices manuels sont très peu développés dans les écoles de brousse.

Sur 185 sujets que nous avons pu examiner personnellement nous avons trouvé l'enfant diola adroit ; ses gestes s'avèrent sûrs, habiles, voire relativement précis, notamment chez les jeunes filles. L'application du test des rondelles de Piorkowski à ces 185 sujets des écoles nous a confirmé dans cette voie, bien que le Wiggly Block ait fourni des résultats plutôt décevants (2).

Contrairement au travail scolaire, l'exercice manuel est organisé ; l'enfant est capable d'initiative, de goût même, à condition de voir l'œuvre en général et non le détail. La moitié des sujets examinés présente une certaine imagination créatrice et un sens de l'ordre. Mais ce futur paysan préfère l'efficacité du travail à la finesse de la réalisation. Exception faite pour les filles qui, tant au centre d'éducation de base de Badiana que dans les divers foyers catholiques tenus par les sœurs européennes ou africaines, sont capables de travaux de couture d'assez belle tenue.

## C. CONCLUSION

Cette enquête scolaire nous permet de fixer schématiquement les principales constantes de l'âme enfantine chez le Diola. Nous n'avons pas voulu, dans cette démarche, faire intervenir les considérations d'origine géographique, de race, d'âge et de religion bien que — c'est notre conviction — l'imprégnation par le milieu soit essentielle. Mais un tel travail nous eût entraîné trop loin et, étant donné l'excellente malléabilité de l'enfant, nous avons cru devoir nous dispenser de telles recherches d'autant que l'école constitue un milieu artificiel par excellence.

(1) La distinction est de M. MEAD.

(2) Peut-être à cause de l'effort de représentation spatiale et de construction géométrique qu'il implique.

Nous voulons seulement que cette étude soit une introduction à la compréhension psychologique en général.

## II. LE JEU (1)

### A. LE PROBLÈME

a) Le jeune Diola, comme tous les enfants du monde, a besoin de jouer. Cette activité ressortit à trois fonctions bien déterminées qu'il est souvent très difficile de dissocier : dépenser un surcroît de forces (fonction vitalisante des jeux violents comme la lutte), s'adapter à des conditions nécessaires de l'existence sociale (fonction pré-exercice comme le pilage du riz chez la fille ; la chasse, la pêche, le travail des champs chez le garçon), enfin s'évader hors du réel immédiat (fonction cathartique du jeu) où le jouet, même très élémentaire, donne à l'enfant l'illusion d'un pouvoir qu'il n'a pas. L'enfant diola cependant, élevé dans un milieu strictement paysan, en contact permanent avec la nature, ressent assez peu le besoin d'évasion caractérisant les enfants évolués ; c'est plutôt de redoublement qu'il faudrait ici parler.

b) L'influence de l'école ne pouvait pas ne pas se faire sentir sur cet être si malléable. Aussi existe-t-il toute une série de jeux importés ou empruntés. Parmi les plus importants, il faut citer le *bönakar* ou jeu de marelle, valable pour les garçons et les filles ; le *siten* ou feuille de rônier arrangée en hélice, tenue sur un bouchon à l'aide d'une épingle et que l'on fait tourner en courant ; le *sölen*, variété de rhomb formé d'un fil double et comportant plusieurs perles ; l'*ékol*, sorte de yoyo formé d'un noyau de mangue évidé ; l'*otoy* (roulette), le *motokay* (déformation du mot français moto) avec un poussoir à deux roues et d'autres encore qui n'ont même pas de noms vernaculaires comme le football, le jeu de billes (au triangle notamment), la balle au chasseur, le gendarme et le voleur, etc...

### B. LE JOUET

Une étude sur le jeu doit nécessairement commencer par la considération du jouet (*buwāḡ-num*). Les jouets achetés sont presque inexistants ou du moins très rares (billes, balles, ballons) dont certains sont d'ailleurs fournis par l'école. Plus nombreux sont les jouets confectionnés par la mère. C'est le cas notamment des poupées réalisées avec un chiffon bourré d'autres chiffons ; les cheveux sont figurés par des soies de porc ; parfois, on les habille avec des chemises et des pagnes. Ce jeu de filles ne se trouve pratiquement que dans les milieux chrétiens et il semble, en effet, que cette coutume ait été introduite par les religieuses. Le plus souvent c'est donc l'enfant qui, après avoir utilisé son corps (jeux d'exploration, glossolalie, comptine...) en vient à construire quelques jouets, la plupart grossiers, mais dont le pouvoir de suggestion n'en est pas moins réel. Sur ce plan, il faut encore distinguer entre les jouets inspirés d'une influence étrangère et les jouets spécifiquement diola. — Commençons par les premiers. Tout d'abord les marionnettes (*asumbādiñ*) : ce sont des cartons découpés. Les marionnettes ont les bras et les jambes articulés ; en effet, chaque membre est fixé au tronc par une ficelle en feuille de palmier. Le visage est dessiné : les yeux et la bouche sont faits à l'encre, plus ou

(1) On dit *jurər*, *kamik* dans le Fogny ; *jurər* à Brin, *huwāḡen*, *huyāngo* dans le pays floup ; *kuṭahḡnor* dans la zone dyiwat, etc... Mais le plus souvent on utilise le terme concret qui spécifie un jeu bien déterminé.

moins grossièrement. A chaque membre est attachée une ficelle sur laquelle on tire afin de lever la jambe ou le bras. Les marionnettes paraissent en voie de régression. Elles constituent, cependant, un jouet réservé aux jeunes garçons, mais ne prennent jamais l'allure d'un spectacle collectif. Il faudrait ajouter à cette rubrique : les jouets déjà cités : le yoyo (*ekol*) ; le rhomb (*soleŋ, abāndarofa*) et l'*ehobal*, sifflet ou flûte selon les cas ; les arcs musicaux ; les petites guitares (*kāhun*) reproduction des instruments utilisés par l'adulte ; divers bruiteurs comme les castagnettes, ou le *ulewān* (sorte de claquoir) ; les balançoires (*kugisay, uwēna* <sup>(1)</sup>) ; les lance-pierres ; les toupies (*sibokum* : petit fruit évidé et traversé par un bois ; *ayokoña* ou toupie faite avec un petit citron) et toute une série de reproductions en bois, faites avec une réelle habileté et représentant des voitures, des bateaux, des avions, des sous-marins, etc... <sup>(2)</sup>. — On rencontre fréquemment, parmi les seconds, des jouets qui imitent les outils de l'adulte comme les arcs (*huñadyēn, huhajinahu*) ; les fusils (*efumbēn* = simple tube de bois évidé ; une feuille de bananier bouche le canon et éclate sous la pression de l'air) ; les lignes de pêche (*dyabut*) ; les nasses (*kunal*). Quant aux plus petits, ils façonnent parfois les petites figurines en argile et des pousoirs dont le plus célèbre est le *hugillorum* (simple fruit de rônier coupé en deux, dans lequel on introduit un bois incurvé ; on roule en avançant) <sup>(3)</sup>. Tous ces jouets manifestent de la part de leurs auteurs un certain à-propos et, dans certains cas, une habileté du geste qui caractérise par ailleurs toute la technique diola.

### C. CLASSIFICATION DES JEUX

Les jeux en Basse-Casamance peuvent se classer en divers groupements.

a) **Les jeux purement intellectuels** constituent autant un délassement pour les adultes que pour les enfants. Ils feront l'objet de notre étude sur l'art et se ramènent au fait de raconter des fables et des légendes, de poser des devinettes ou de soulever des cas de conscience. Certains de ces jeux ont incontestablement pour origine l'école et consistent en petits problèmes mathématiques en apparence très simple. Quelques-uns d'entre eux ont probablement été appris aux enfants par les bergers peul ; comme celui-ci : il y a 33 baobabs, sur chaque

(1) Le *kugisay* est une corde entre deux branches ; on s'y balance assis. De même pour l'*uwana*. Le *billisenor* est une corde qui pend d'une branche : on se balance en se tenant par les mains et les pieds.

(2) De nombreux exemplaires de ces jouets sont en dépôt au Musée de l'IFAN à Dakar. Nous avons une fois rencontré une chistera en rachis de rônier à Niomoune, c'est le *kahilum*.

(3) Ch. BÉART (Jouets et dessins d'enfants de Casamance et du Sine, Notes Africaines, n° 47 de juillet 1950), décrit par exemple deux types de fusils que nous avons nous-même rencontrés :

— le fusil à air. Il comporte une tige de manioc pleine dans le manche et creuse dans le canon, puis une tige de quinquiliba insérée dans le manche et coulissant librement dans le canon. Le projectile est toujours un fruit avorté de fromager dense, résistant, élastique. L'enfant introduit un fruit dans le canon à 2 cm de l'extrémité, puis un second à 10 cm cette fois. En agissant rapidement, il obtient une très forte poussée car l'air contenu entre les deux fruits ne peut s'échapper et le premier projectile peut être envoyé à près de 20 m.

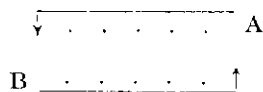
— le fusil à ressort. Un roseau creux de 0,60 m est sectionné à la base et sert à la fois de crosse et de canon. On ménage deux orifices de 3 cm de long et de 1 cm de profondeur, le premier à 15 cm de la partie renflée et le second à 20 cm de l'autre extrémité. Par le premier trou, on introduit une lame de bambou qui atteint le fond de la crosse et on ligature fortement celle-ci au niveau de l'orifice afin de maintenir solidement la petite lame. Cette dernière est ensuite courbée de manière que, prenant appui dans le second trou, elle reste constamment bandée. En appuyant légèrement en un point convenablement choisi, elle se détend brusquement et projette la flèche placée au préalable dans le canon. D'une portée de 5 à 6 m, cet instrument permet de tuer des oiseaux.

baobab 33 charognards ; chaque charognard a donné 33 œufs, chaque œuf contient 33 poussins, chaque poussin 33 plumes, chaque plume 33 barbes ; combien y a-t-il de barbes en tout ?

On peut rattacher au groupe des jeux intellectuels les jeux de réflexion et de patience. Ils se nomment tous *bulokō* <sup>(1)</sup>. Le premier se joue à deux sur un carré de sable où l'on a pris soin de faire des trous (cinq rangées de cinq trous) correspondant aux carrés du jeu de dames. Les pions sont des bûchettes de nature différente de manière à en faciliter la distinction. Au premier temps, les partenaires disposent leurs pions en les plantant dans les trous. Le jeu consiste à prendre à la partie adverse le plus de pions possible, exactement selon le procédé du jeu de dames. Celui qui vient de gagner un pion peut jouer une seconde fois, mais ne peut prendre plus de deux pions de suite. L'adversaire a perdu (il est *effobel*) s'il n'a plus de pions ou s'il est dans une situation telle qu'il ne peut plus bouger sans risquer de tout perdre (ce que l'on nomme *tinkum*). Le second est plus complexe. On creuse, par exemple, dans le sol deux rangées de trois trous. Les pions sont, cette fois, des cauris ou plus simplement des cailloux. Le joueur A remplit sa rangée de cauris (par exemple deux par trou) et B fait de même. Au premier temps, celui qui est désigné pour commencer vide l'un de ses trous et en distribue le contenu dans les autres orifices (il place un caillou par trou) et ceci dans un sens bien défini, par exemple de gauche à droite. L'autre joueur opère de la même façon, en prolongeant le sens utilisé par son partenaire, et ainsi de suite. Si, dans cette nouvelle distribution, le dernier pion tombe dans un casier où il donne avec les autres cauris un nombre pair, le joueur prend ces cauris et tous ceux qui, dans les trous précédents, forment un nombre pair ; puis, il dispose tous ses coquillages dans le trou d'où il est parti, pour la partie suivante. L'art de ce jeu consiste donc à savoir partir d'un casier où, compte tenu des pions qui s'y trouvent, on est sûr d'obtenir un casier où le dernier coquillage donnera un nombre pair. Il peut se produire plusieurs variantes selon les régions : ainsi chez les Dyiwat (le jeu se nomme alors *kaluku*) on ne peut prendre que dans le dernier trou, jamais dans ceux qui précèdent ; de plus, le point de départ initial est pour chaque joueur toujours le 1<sup>er</sup> trou de sa rangée, et l'on continue ensuite par le 2<sup>e</sup>, puis le 3<sup>e</sup> ; chez les Floup, par contre, on choisit à chaque partie son point de départ <sup>(2)</sup>. Le jeu s'arrête lorsque l'un des protagonistes n'a plus de pions. Au deuxième tour, chacun devant garnir ses trous avec les cauris pris à l'adversaire, il arrive que celui-ci n'ait plus assez de pions pour remplir chacun de ces casiers : ceux-ci sont annulés ; mais le joueur perdant peut toujours emprunter d'autres coquillages moyennant intérêt. Si, à un moment donné, un des sujets, B par exemple, n'a plus de cauris, il passe son tour ; il attend que, par le jeu de A, il y ait des pions dans sa rangée. Quand, à la fin de la partie, il ne reste sur le jeu qu'un pion, c'est que l'un des joueurs a ramassé un chiffre impair. Alors, chacun est tenu de remplir ses cases en mettant deux cauris dans chacune ; s'il reste à l'un des partenaires un seul pion, c'est qu'il a triché. En guise d'amende il doit mettre six cauris en dehors du jeu (ils seront ramassés par celui qui gagnera la partie suivante). Dans le cas où il ne peut donner ces cauris, il a perdu, à moins qu'il

(1) On dit encore *bonęka* (Brin) ; *kaluku* (Dyiwat) ; *bulokor* (Pointe Saint-Georges) ; *ęhohoj* (Nyassia).

(2) Chez le Floup, le sujet A doit vider un trou de sa rangée, et B de même. Chez le Dyiwat, le sujet part toujours du dernier trou où il est arrivé dans le jeu précédent : les 2 joueurs courent, pour ainsi dire, l'un après l'autre comme le montre le présent schéma.



ne désire réaliser un emprunt ; on recommence alors le jeu comme précédemment. Le *bulokō* est l'un des passe-temps favoris (aussi bien des adultes que des enfants) du Diola. Mais il pose, sur le plan sociologique, un problème d'une rare importance. Il s'apparente, en effet, avec les fameux board-game des Anglais ou le brettspiel des Allemands, et il se rencontre de nos jours, avec quelques variantes dans toute l'Afrique Noire, notamment chez les Baoulé où il est connu sous le nom d'*awelē* (1). Il aurait, dans certaines régions, une fonction magique, notamment chez les Aladians de Jacquville (Côte-d'Ivoire) et GRIAULE a pu en dégager la signification symbolique dans les cosmogonies bozo, bambara et dogon (2). Une étude devrait donc être tentée sur ce point qui permettrait peut-être d'éclaircir plus d'un problème sur les mouvements de populations.

b) **Les jeux vocaux** sont aussi fréquents. Chez les tout-petits ils prennent la forme de glosolalie et plus tard de comptines où l'on multiplie les allitérations difficiles et les sons agréables à prononcer. Mais c'est avec le chant, la moquerie, la création des surnoms, phénomènes sociaux que nous examinerons plus tard, que les jeux vocaux prennent leur véritable ampleur, cette fois à l'imitation directe des adultes. Ces jeux sont, dans plusieurs cas, caractéristiques de l'âme enfantine universelle ; nous en citerons quelques-uns. — Le *kasintēn* : avec de la terre on façonne grossièrement une vache et tous les enfants chantent et dansent (c'est une parodie de la cérémonie religieuse du *kasintēn* que nous verrons plus tard (3)). — Le *kri-dyōkrij* fréquent chez le Dyiwat : un enfant chatouille son camarade avec une petite baguette entre les orteils en chantant rythmiquement *kri-dyōkrij*. On le nomme encore *bakundu-bakāndu-kundu* (simple onomatopée) : cette fois, les enfants se tapent sur les cuisses en chantant *kat-kat-i-ōra* (sans signification). — Enfin le *lahuli-lahuli* : les enfants dansent en se tenant par la main tout en chantant de véritables onomatopées donnant une joie est purement vocale : *lahuli-lahuli, nētofi tingām ; kahān nulewolo bakani tama kunkun kahu*.

c) **Les jeux de force et de mouvement** restent avant tout l'apanage des garçons. Le plus célèbre de ces divertissements est la lutte par laquelle non seulement l'enfant imite ses aînés mais encore réalise une manière de pré-exercice (4). Après la lutte, la plus passionnante occupation des enfants aussitôt après l'hivernage est l'*ēhakor* (Pointe Saint-Georges) ou l'*ēgilō* (Floup). Il faut, pour chaque joueur, un ou plusieurs gourdins bien taillés et polis et un ballon qui n'est rien d'autre qu'un noyau de fruit de rônier (5). Répartis en deux camps, les joueurs (en nombre variable) se placent en file indienne selon un ordre bien déterminé : il y a les « avants » et les « arrières ». Les avants peuvent dépasser le milieu du camp figuré par un trait, mais pas les arrières. Au premier temps, le camp qui commence envoie le noyau de rônier le plus fortement possible pour qu'il atteigne l'extrémité du camp adverse. Au fur et à mesure qu'il passe devant chaque joueur, celui-ci doit le viser avec son gourdin et chercher à l'arrêter. Celui qui y parvient fait gagner un point à son camp et est chaleureusement applaudi par ses compagnons. Sinon, c'est le camp de celui qui a lancé le noyau qui a gagné et qui doit relancer

(1) Voir à ce sujet : Jeux et jouets de l'Ouest Africain, t. II de Ch. BÉART, IFAN, Dakar, 1955, p. 47, 559. C'est encore le *wuri* malinké, le *dakon* malais, le *woli* toucouleur, le *hrur* mauritanien.

(2) L'Arche du Monde chez les populations Nigériennes ; Journal de la Société des Africanistes, XVIII, I, 1948, p. 122-59.

(3) Cf. 2<sup>e</sup> partie, 4<sup>e</sup> section : La religion.

(4) Il existe comme partout des compétitions fréquentes comme le *dyavaty* (nage), le *katēyor* ou *buteyor* (course de taureaux sur laquelle nous reviendrons).

(5) Le bâton se nomme *ēkak* (d'où le nom *ēhakor*) et le noyau *ēkobot*. Ce dernier mot qualifie aussi le jeu.

le projectile. Souvent, de véritables rencontres sont ainsi organisées entre quartiers et le vainqueur est celui qui a totalisé le plus grand nombre de points.

Il faut encore placer parmi les jeux de mouvement réputés : l'*ehobal* ou *tyobal*. Les enfants se partagent en deux camps A et B. Un enfant du groupe A se dirige dans le camp B, tape trois fois dans les mains d'un enfant du groupe adverse et s'enfuit. Alors le camp B part à sa poursuite. S'il est touché dans le dos avant d'avoir rejoint son camp, il est prisonnier. Il se place alors dans le camp B, à trois pas de la ligne de démarcation et reste étroitement surveillé. Il peut être délivré par un sujet de son camp, qui, sans être pris, doit lui toucher la main ou le dos. Quand il détient trois prisonniers, le camp B a gagné. On recommence la partie ; mais c'est le groupe A qui doit cette fois essayer de capturer les joueurs adverses. L'*ehobal*, malgré sa ressemblance avec le jeu du « gendarme et des voleurs » est spécifiquement indigène et nous montre une fois encore la parenté qui unit tous les enfants du monde. La même remarque s'impose pour les quatre jeux suivants. Tout d'abord l'*alinñaleh* (Pointe Saint-Georges) et le *sātō* (Oussouye). Un enfant est accroupi sur le sol, les autres doivent s'efforcer de venir le frapper avec un bois ou une liane mais il est défendu par un surveillant. Le premier enfant que ce dernier parvient à toucher avec le pied devient le nouvel accroupi, et l'accroupi le nouveau surveillant, et ainsi de suite (ce qui rappelle notre jeu de garruche). Une variante du *sātō*, jouée surtout par les filles, consiste à faire un cercle autour d'un enfant qui doit s'efforcer de s'échapper. S'il y parvient, un autre enfant entre à sa place au centre du cercle ; ce jeu est encore connu sous le nom d'*ebile*. Ensuite, le *salō-salō*. Les sujets répartis en deux groupes possèdent une balle avec laquelle il faut toucher un camarade du camp adverse. Il est interdit de tenir trop longtemps la balle à la main (c'est notre balle au chasseur). Puis le *utik* (petite guerre) qui, à bien des égards, ressemble au *salō-salō*. Le jeu commence par des chants et des danses en imitation des guerres de jadis. Les joueurs répartis en deux groupes (par quartiers le plus souvent), se munissent de cailloux ou de fruits verts. Tout individu touché est éliminé et devient un prisonnier. Enfin, l'*emibō* ou le *bukopōhr* qui n'est rien d'autre que notre jeu de cache-cache. Cette distraction des jeunes enfants est le plus souvent nocturne. Un groupe d'enfants se cache, soit dans les cases, soit dans les touffes de bananier ou dans les branches des manguiers. Les autres camarades sont chargés de les retrouver.

#### d) Les jeux d'adresse.

En un sens, l'*ehākor* et l'*egilo* sont déjà des jeux d'adresse. — Nous avons, en outre, le *bungingō* réservé aux garçons : il s'agit de jeter un couteau tenu du côté lame sur un tas de sable. C'est le *bungingō* proprement dit. Quand le couteau tient trois fois de suite debout, on le met à plat sur la paume de la main et il faut le ficher à nouveau trois fois sur le sol : c'est l'*elem*. Puis le couteau est tenu entre les dents et l'opération recommence, c'est l'*etumb*. Une variante est le *bugēngor* ; cette fois, le perdant doit placer la main sur le sol et le vainqueur doit alors frapper dessus avec son poing. — Ensuite, vient le groupe des jeux où l'on cache un objet qu'il faut retrouver le plus vite possible ; ces jeux réclament de l'habileté, de la chance et du flair. Le premier est le *baluhō* : un bracelet est caché dans un tas de sable. Le garçon ou la fille doit le retrouver avec un ou deux doigts seulement. S'il n'y parvient pas deux fois de suite, il subira une punition analogue à celle infligée dans le *bugēngor*. Le *tyoko* est pratiquement réservé aux filles. On trace un cercle de 30 à 40 cm de diamètre. On y ménage deux trous ; dans l'un d'eux est caché un objet quelconque. Puis, les deux orifices sont bouchés. Le partenaire doit trouver spontanément dans quel trou est l'objet ; s'il y parvient, c'est à son tour de

le cacher ; sinon, quatre trous sont creusés et l'objet est laissé dans l'un d'eux. S'il n'est pas trouvé, on fera huit trous et ainsi de suite jusqu'à ce que le cercle soit rempli. Alors la partie est terminée. Une variante de ce jeu est le *bututukeno*. On trace sur le sol un carré que l'on divise en un certain nombre de petits carrés. Puis, l'un des joueurs cache une boule dans l'une de ses mains ; le partenaire doit deviner qui l'a. S'il réussit, c'est à lui de faire deviner ; sinon son camarade barre l'un des petits carrés. Quand tous les petits carrés d'un joueur sont ainsi biffés, il a perdu la partie. — Enfin, on peut rattacher à ce groupe d'activités ludiques les jeux pré-exercices : la fille apprend à faire la cuisine et à repiquer le riz, tandis que le garçon s'adonne aux joies de la chasse (avec le lance-pierres, l'arc, la glu ou le feu) ou de la pêche (ligne, flèche) et commence à utiliser le *kādyēndō* pour la culture.

#### D. CONCLUSION

Cette étude sur les jeux appelle plusieurs réflexions. Nous avons déjà parlé de la loi d'emprunt, cause simultanée d'enrichissement et de dégénérescence (à la fois pour le peuple qui reçoit et perd ainsi de son originalité et pour la chose empruntée qui l'est souvent sous une forme simplifiée). Il faut de même signaler l'unité de l'âme enfantine qui, par-delà les différences de race et d'éducation, transparait sous l'étonnante parenté des jeux. Non seulement tous les enfants du monde éprouvent le besoin de se divertir, rappelant le mot célèbre de CLAPARÈDE déjà cité, mais encore ils jouent presque toujours de la même façon.

Mais, à côté de ces remarques d'ordre général, il faut mettre en évidence quelques données qui s'appliquent plus particulièrement à l'enfant diola. Ainsi, on remarque la parenté relative des jeux indigènes : par leur nombre, en dépit des multiples emprunts, par leur structure toujours très simple et ne comportant qu'un très petit nombre de règles. De plus, il est intéressant de souligner la réelle ampleur que prennent les jeux de mouvement, de force et d'adresse qui sont, la plupart du temps, des jeux collectifs. A part les tout jeunes enfants, le Diola, nous l'avons déjà signalé, ne joue jamais seul. C'est peut-être ce qui explique le caractère de compétition que nous avons signalé à plusieurs moments. Le perdant doit fréquemment payer de sa personne, subir quelques moqueries et même souffrir dans sa chair. Cependant, le jeu reste honnête et s'effectue dans la bonne humeur. La revanche est toujours permise au malchanceux et l'on se quitte généralement en bons termes. A ce titre, le jeu a réellement le sens d'une « épreuve ». Cet angle social de l'activité ludique n'est que l'autre face de son aspect traditionnel. Malgré les multiples emprunts, les jeux diola font donc réellement partie du patrimoine de la conscience collective, et, bien que les cas de conscience et les devinettes soient, quant à leur forme et leur solution, laissés à l'initiative individuelle, la façon de les présenter et les thèmes dont ils s'inspirent demeurent absolument constants. Enfin, il faut noter que, par son caractère de simplicité, le jouet stimule parfaitement la fonction d'illusionniste propre à l'enfant qui joue. D'ailleurs, l'aspect naturel de l'activité ludique, dont les instruments essentiels restent le corps du joueur ou son intelligence critique, manifeste parfaitement sa valeur vitalisante et pleinement naturelle. En un mot, le jeu de l'enfant n'a rien de frelaté ni d'artificiel et l'enjeu n'est rien d'autre que l'épanouissement de la personne et son intégration dans le groupe. Dans ce domaine, la psychologie s'achève dans la sociologie de la personne, et, malgré le caractère conventionnel du jeu, ce dernier participe à la réalité humaine.

## CHAPITRE II

# L'EXPRESSION DE LA PERSONNALITÉ <sup>(1)</sup>

La pensée diola reste assez imprécise sur le problème de la personne, qu'elle exprime seulement par le terme *ān* (homme ; plur. *bukān*) sans distinguer ce qui sépare le sujet et l'objet, l'individu et la personne. Tout au plus discerne-t-elle avec netteté l'existence de trois éléments essentiels : le corps, l'âme ou principe vital, enfin l'esprit <sup>(2)</sup>.

### I. ASPECT BIOLOGIQUE DE LA PERSONNALITÉ (ANATOMO-PHYSIOLOGIE)

#### A. L'EXPLORATION BIOLOGIQUE DU CORPS

*La connaissance qu'a le Diola du corps humain est purement descriptive et non systématique.* La corporité n'est pas saisie sous l'aspect d'une totalité harmonique ou fonctionnelle. Certes, elle constitue une unité vitale grâce à l'existence de l'âme ; mais le Diola n'a aucune idée précise de la téléologie des différents éléments qui forment le corps et le mot organe ne se traduit pas dans sa langue.

**a) Le corps est, de tous les objets de notre expérience sensible, celui qui occupe la situation privilégiée par excellence.** Connue par la cénesthésie, siège de l'humeur stable ou variable, il est la condition de la perception de tout objet. Que je ferme les yeux et le monde cesse d'exister, mais pas mon corps qui fait que, pour moi, le monde existe. Le corps est donc la détermination par laquelle, de mon point de vue, il existe d'autres déterminations. Sa réalité est à la fois conditionnante et nécessaire et je puis dire uniformément que je suis mon corps ou que j'ai mon corps. Par conséquent, une pensée même mystique — qu'elle soit pri-

(1) Le double souci de description fidèle et d'interprétation objective nous a fait respecter le judicieux conseil de L. DUMONT : « On doit s'efforcer de n'introduire dans la description aucune conception qui ne soit, ou bien : 1° celle des gens eux-mêmes, ou bien : 2° révélée comme nécessaire par l'analyse directe du matériel même si elle n'est pas présente à l'esprit des intéressés. A la différence de certains, nous posons que 2° est aussi légitime que 1°, entre autre ici parce que la religion entraîne par définition un certain état de non-conscience ». Une sous-caste de l'Inde du Sud. Mouton, Paris, 1957, p. 115.

Ainsi entendue, l'ethnopsychologie n'est pas simplement une méthode qui aide à comprendre une population, mais encore une technique qui permet à cette population de prendre conscience de soi.

(2) Corps se dit *enil* ; âme : *yut* (Fogny) ; *yāl*, *yāhl* (Floup). L'esprit ou pensée s'exprime par les termes suivants : *buyegēt* (Fogny) ; *buhinum* (Floup, Dylwat) ; *bāyegē* (Bayot) ; *bihinum* (Séleky).

mitive ou évoluée — se doit de considérer le corps comme élément fondamental de la personnalité. Le Diola ne saurait faire exception à cette règle. Toutefois, son réalisme se borne à une simple énumération impressionniste des détails du corps et ses connaissances anatomo-physiologiques — si l'on excepte quelques rares chirurgiens relativement avertis — se réduisent à peu de chose. Certes, il se fait une idée assez juste de l'estomac (*kafes*), du cœur (*esigir*), des intestins (*mulāw*), du cerveau (*makuk*) ; mais sa conception du foie (*fuyn*) siège de la rancune, du larynx (*fumerum*) siège non seulement de la capacité phonétique d'articuler, mais encore du langage, enfin du poumon (*hukakahum*) siège de l'âme ou principe vital, procède d'une métaphysique curieuse (1) (d'ailleurs, on la rencontre très souvent en Afrique Noire). En tout cas, le syncrétisme anatomique est manifeste si nous considérons la fréquence des termes génériques. Par exemple, le Diola possède le mot dent (*kāngin*) (2), mais aucun vocable pour désigner l'incisive ou la canine (3) ; toutefois, les diverses molaires s'expriment par le mot *kulōnyum* (mâchoire). De même pour le mot os (*kol*, *edyody*) : aucun terme anatomique ne précise les diverses pièces du squelette, ni même le squelette en entier ; on dit alors *wol* ou *sidyoj*, c'est-à-dire « les os » (4). Le Diola se contente souvent d'une périphrase, il dira par exemple l'os du bras, l'os de la cuisse, l'os de la tête, etc..., ce qui ne manque pas d'alourdir considérablement la structure de la phrase. On comprend aisément que l'abstraction de l'indigène n'aille pas jusqu'à opérer une distinction précise entre l'organe et la fonction. Pour lui le cœur, c'est ce qui bat ; le poumon, ce qui respire ; l'estomac, ce qui digère. Ou plus exactement l'organe est la fonction (organe : *buromin* c'est-à-dire travail) elle-même et n'a pas de raison sans elle. La téléologie reste ici implicite ou pratique ; elle procède de la philosophie du cela-va-de-soi et la biologie est un instrumentalisme vitaliste, correspondant au chosisme réaliste de la physique.

**b) Le Diola a su diviser et orienter son corps dans l'espace de façon satisfaisante.** Ainsi il distingue fort bien la tête (*fukow*, *hukow*) ; le tronc (*emul*, *fumum*, *hututa*) qui comporte le thorax (*bagāngir*) ; l'abdomen (*far*, c'est-à-dire le ventre) et les divers membres (*wān*). L'orientation du corps permet de distinguer également le « dos » (*busol*, *bulōesum*, *balamuk*) qui possède la colonne vertébrale (*kasar*) siège en partie de la force physique ; puis le « devant » (*ākil*, *budyonor*) avec la poitrine (*bagin*) et le ventre (*far*), le nombril (*ekōmfulot*, *ekapulot*) étant le « centre du corps » ; enfin le « côté » (*kadyam*, *kakāg*, *epan*) avec le foie (*huñ*, *fuyn*), siège de la colère et de la rancune comme nous l'avons souligné. Signalons cependant que l'idée de fonction organique reste assez vague (5).

**c) Mais toutes les parties du corps, bien qu'également indispensables, ne sont pas toutes de même valeur.** Entre elles, le Diola établit une hiérarchie plus métaphysique que biologique. — La partie noble du corps humain reste la « tête » (*fukōw*, *hukōw*) qui contient

(1) Cette métaphysique rappelle notre psychologie du Moyen Age et surtout la fameuse théorie du « souffle » des Grecs.

(2) *kugin* signifie dentition.

(3) Une exception pour le Floup qui distingue l'incisive (*kurumum*) de la canine (*kuhlēdy*). Mais ces termes semblent assez récents ; le langage diola évolue en effet très vite.

(4) Le Floup dit parfois *budyōnyak*.

(5) Parmi les grandes fonctions de l'organisme le Diola nomme seulement la nutrition (*mukumēnum*) et la respiration (*kāyih*). Pas de terme pour la circulation et l'excrétion. En ce qui concerne cette dernière il utilise les mots concrets : déféquer (*dyōw singām*) ; uriner (*musur*).

le cerveau (*mugof, mugund, makuk*) parce qu'elle est le siège de l'esprit (*buhinum, buyeget*) et que le regard (*edyuk*) manifeste l'intelligence (*buyeget*) ou la beauté vivante de l'être (*mapint amu, madyak*). — En second lieu vient la « poitrine » (*bāgin, busus, bimp*) parce qu'elle recèle le principe vital, l'âme (*yāl, yut*, véritable pneuma des Grecs) et des organes fondamentaux comme le cœur (*esigir*) qui bat le rythme de la vie et demeure le centre émotionnel, ou comme l'estomac, centre de la digestion donc de la bonne santé (*dyuh*) (1). En troisième lieu, le côté droit avec le foie (*huñ, juyn*) qui est encore le domaine du sentiment et du ressentiment, « avoir du cœur » se dit ici « avoir du foie » et « aimer de tout son cœur » : « aimer de tout son foie » (*kāfañ di huñ fe*). On ne peut nier que, sur ce plan, le Diola soit physiologiquement parlant plus près de la vérité que la formule européenne. — Puis, le sexe vient en quatrième position (pour la femme : *epel, efel* ; pour l'homme *huledy, ejot, hākil, dityām*) non en tant qu'instrument de plaisir mais comme moyen de reproduction. Le Diola sait fort bien que le rapport sexuel (*kasak* : verbe ; *busako* l'acte lui-même) permet, par l'émission du sperme (*māñin*) et son introduction dans les parties femelles (*kahung efel* : vagin ; *huwēng* : utérus) la reproduction de l'individu (2). En tout cas, la stérilité, comme l'impuissance, constitue une véritable dégradation humaine (3) ou le signe d'une faute grave. Enfin, il faut citer la main (*kāngēn*), le muscle et particulièrement le biceps (*ebosok*) dont les lutteurs sont si fiers, « organes de l'habileté, de la force et du travail ».

**d) Cette hiérarchie contient une véritable psychologie.** — Tout d'abord l'ordre suivi qui nous conduit du spirituel (*buhinum*) au vital (*yāl*), du vital en général au psychique ou plus exactement au sentiment (*kaonor*), du sentiment au domaine psycho-social (rapprochement des sexes, permanence du corps social à la fois dans sa cohésion et sa permanence) et du psycho-social au social et au moral (travail et technique). Tout cela résume les principales préoccupations du Diola : le principe religieux ; le souci de l'organique ; le besoin du social ; le tout aboutissant, c'était fatal, à l'exigence de la technique.

— Puis, en second lieu, le rapport d'inhérence entre la pluralité des principes. — Le corps est une synthèse bien réussie des forces naturelles. Sa substance se réduit à des matériaux extraits du monde en général et entretenus par la nourriture physique. L'élément vital procède d'un jeu de forces qui anime l'univers et dont l'origine est la puissance divine. Par la pensée — que seul l'homme possède de façon explicite (4) — le vivant est plus étroitement uni au monde des esprits. Quant à la sexualité, elle est le point de jonction du *biologique* : rapport sexuel (*busako*), du *psychique* : possibilité de choisir le partenaire (*moken, dyoben*), de l'amour préférentiel (*kapayn, kaboli*), de l'émotion tendre (*akut, birut*) et du *social* : constitution de la famille (*kāgin, fil afu*) (5).

(1) Nous reviendrons plus tard sur l'importance de l'idée de bonne santé chez le Diola.

(2) Voir notre étude sur la famille à propos de la vie sociale.

(3) *Ibid.* Consulter également notre enquête sur la morale (2<sup>e</sup> partie, 3<sup>e</sup> section).

(4) Nous disons bien *posséder* car les être supérieurs comme Dieu, le fétiche, sont de purs *buhinum* (esprits). Voir à ce sujet notre enquête sur le dogme religieux : 2<sup>e</sup> partie, 4<sup>e</sup> section : La Religion.

(5) Le Diola sait pertinemment que le rapport sexuel est une condition nécessaire de la reproduction et de l'hérédité biologique bien qu'il ignore l'exacte portée du rôle masculin dans la conception et qu'à ses yeux la stérilité ne saurait en principe dépendre que de la femme. Il connaît exactement le rôle de l'utérus comme milieu nutritif, de l'embryon ou du fœtus. Mais à ses yeux, l'acte essentiel de la procréation est la réincarnation d'une âme comme nous le verrons plus loin. Enfin, il sacralise les menstrues sans rien savoir de leur signification, sans expliquer — même par un mythe — leur origine.

— De plus, la psychologie diola nous permet d'établir un rapport entre l'âme et le corps. Le fait d'avoir localisé l'âme dans la poitrine est directement lié à cette idée que la mort se manifeste par la cessation des mouvements du diaphragme et l'immobilisation du thorax. Il faut noter aussi l'importance accordée au cœur et au foie : la nécrophagie l'a parfaitement illustrée (1). N'est-ce pas le cœur qui nourrit tout l'organisme ? N'est-ce pas le foie qui réglemente en grande partie la cénesthésie ? L'observation indigène sait être pénétrante en plus d'un endroit. C'est pourquoi le sang (*fōesim*) et surtout le sang humain est sacré ; n'importe qui n'est pas habilité à le répandre. Quant à la bile (*kālīt, ɛtallak*) sa vue provoque un certain sentiment de dégoût, de méfiance et son émission garde toujours, chez le fétichiste, quelque chose d'insolite et de mystérieux. Notons, cependant, que sur le plan bio-psychique la distinction du cœur (siège de l'émotion) et du foie (siège du sentiment et de la rancune) reste assez floue ; or l'imprécision d'une biologie cache difficilement l'insuffisance d'une psychologie.

— Signalons, pour finir, que la vie résulte avant tout de l'union âme et corps. Toutefois l'âme peut quitter provisoirement le corps aux moments des grandes émotions par exemple. C'est au prêtre qu'il appartient de la remettre en place ; sinon, l'individu ne tardera pas à mourir. L'opération (*kadyuf*) est réalisée par un féticheur spécialisé (*adyufo*) ; elle a généralement lieu dans un *boekin* (fétiche et aussi sanctuaire approprié à chaque fétiche), en particulier le *buhinkor*. Nous reviendrons plus tard sur ce thème.

#### e) Sur le plan structural, le Diola sait préciser les divers éléments de son corps.

α) *Tout d'abord les parties solides, qui peuvent être dures ou molles :*

La chair (*ɛlyu, eliw*) et notamment le muscle. Seuls le biceps (*ɛbosok*) et le muscle fessier (*kābat*) sont directement nommés.

Les os (*wol, sidyoj*). Le Diola discerne seulement l'os en général (*kol*) et désigne par gros os (*hudyoj*) les éléments importants du squelette.

Les nerfs (*hukil*). Le Diola n'en a qu'une notion confuse. Mais certaines blessures lui ont montré que le nerf avait une fonction sensorio-motrice.

Les poils, distingués en cheveux (*wal*), poils de poitrine (*barund*), barbe (*fulɛmp, hulɛmp*), moustache (*husikum*), poils du nez (*wal iñendu*), poils de l'aisselle (*wal kasupɛt, wal kasufɛt*), poils du pubis (*hulɛnk*).

Les ongles (*woruk, pur*).

β) *Puis les éléments liquides (budyiulum).*

Ils peuvent être permanents. Nous avons alors le sang (*asim, husim, foesim*) qui procède de tous les ancêtres et assure la permanence de l'espèce ; puis la salive (*kulayt, kumas*) qui joue un rôle magique dans certaines cérémonies fétichistes.

Ces liquides peuvent être épisodiques, soit en eux-mêmes, soit par leur extériorisation. Nous citerons le sang menstruel (*fulɛng*) ; le lait (*mihl*) ; la bile (*kālīt, ɛtallak*) ; l'urine (*musur*) ; le pus (*mupun*) ; la morve (*kudyhl, ɛdyuhl*) ; la lymphe (*egatyaty, mumɛt* c'est-à-dire eau) et le sperme (*māñin*).

γ) *Enfin les orifices (muboeloey).*

La bouche (*butum*)

Le nez (*ɛñendu*) avec les narines (*siñendu*).

(1) Nous en parlerons dans le paragraphe consacré aux sociétés secrètes.

L'oreille (*kaos, edyan*) avec le trou auditif (*kaos*).  
 L'anus (*fusān, furupur, husān*).  
 Le vagin (*kāhung efel, kāhung epel*).

**f) Mais, c'est surtout par son aspect global que la corporéité intéresse la psychologie diola.** Le corps est avant tout le siège permanent d'une expérience vécue et la connaissance que l'indigène peut en avoir ne dépasse guère le stade de l'appréhension subjective et de la description immédiate. Aussi, comme toute donnée, le corps ne pose aucun problème. Il manifeste la vie (*marôg, marônž*) comme la vie manifeste l'âme. Rien de plus. Le corps, poussé par l'instinct (*kāvuh, kādyav*) recherche la satisfaction des besoins fondamentaux (avoir besoin : *žōkōe*) ; c'est dans cette activité que l'homme prend conscience de soi comme réalité corporelle. La révélation du corps s'effectue avant tout dans la douleur (*elamey*) ou dans le besoin (*yomeŕum*) et la puissance du moi se reconnaît à la possibilité d'atteindre l'équilibre organique. Donc, pour le Diola, vivre c'est être son corps, et ce corps est le médiateur indispensable pour réussir l'aventure de la vie.

## B. L'ASPECT DYNAMIQUE DE LA CORPORÉITÉ (ONTOGÉNÈSE)

*Nous n'avons envisagé jusqu'ici que l'angle statique de la corporéité. Nous devons maintenant consacrer quelques lignes à son aspect dynamique (1).*

**a) Nous avons vu que le Diola se faisait une idée pertinente de la gestation (*buhareŕ, buhareŕo*).** Il sait que l'enfant vit en symbiose dans le ventre de sa mère, mais le même terme qualifie à la fois l'embryon et le fœtus (*bunkay*). Le fœtus a-t-il une âme ? Certes puisqu'il vit. En tout cas, si une femme meurt en état de grossesse, les matrones lui ouvrent le ventre et en extraient le fœtus qu'elles enterrent sans cérémonie spéciale en un lieu défini, ignoré de tous (généralement la forêt la plus proche de la maternité). Le fœtus est donc considéré comme un être humain authentique, avec une certaine nuance de crainte et de mystère — comme tout ce qui touche au problème de la reproduction — (ce caractère était surtout sensible jadis quand les sorciers utilisaient certaines parties du fœtus dans la préparation de leurs multiples ordalies).

**b) Dès la naissance (*kabudi* ou *kabadyi*) l'enfant est considéré comme un être humain absolument normal.** Il n'a cependant d'autre nom que celui de *dyinyil, jiniŕ, dyinyil dyalit* (2), c'est-à-dire « petit », sans aucune spécification de son sexe. Dès l'apparition des premières dents (fait social autant que biologique puisque, seul, le garçon qui a des dents pourra éventuellement être circoncis) et pratiquement jusqu'aux premiers symptômes de la puberté (*mānkę buyeŕo, mafam buyeŕo*, c'est-à-dire celui qui peut se marier), l'enfant (*ānyil*) devient un *dyi kāmānđo*, c'est-à-dire un petit homme ou un *dyi sunğutādyu* c'est-à-dire une petite femme. C'est à cette époque que l'on commence à octroyer prénoms et surnoms.

(1) Nous verrons à propos de la religion diola quels sont les principaux moments religieux de la personne. Nous ne nous placerons ici que sur le plan organique.

(2) Sur le problème du sevrage et ses répercussions psychanalytiques en Afrique Noire, consulter CAROTHERS (Psychologie normale et pathologique de l'Africain. Étude ethnopsychiatrique, Paris, Masson et C<sup>ie</sup>, p. 107 et suivantes). [Voir aussi notre « Étude technique de la personnalité diola »].

c) **Après l'enfance** (*mānyiloe*) vient l'**adolescence** (*mālātyo, boenk*) marquée par les modifications organiques de la puberté. Chez la fille, cette époque est caractérisée par la formation des seins (d'où les formules : *anār om nā susul* = cette fille est nubile, elle a les seins formés ; *nā popog* : elle n'est pas nubile, elle n'a pas de seins) et l'apparition des premières menstrues. On dit alors qu'elle est devenue femme (*dākān anāre*), mais ceci ne suscite aucune cérémonie spéciale au point de vue religieux. Chez le garçon, quand la voix se fait plus grave, et que la force physique devient plus manifeste, c'est le moment où s'affirme le développement de la pilosité. Ces modifications définissent le *yayd buyeb abu* (le pubère). Dans ces deux cas, le jeune homme (*abakil*) et la jeune fille (*asungute*) sont aptes à la procréation et font discrètement l'apprentissage de la vie sexuelle. Parallèlement, le garçon quitte le gynécée, accompagne son père, ses oncles, ses frères aînés aux différentes activités masculines et la fille participe activement aux tâches ménagères.

d) **Le mariage fait de l'être humain un adulte** (*ahān, ake*). L'homme est alors *aninē* — c'est-à-dire époux — et la femme *ānāre* ou *asek* — c'est-à-dire épouse. Cette époque, qui permet la constitution de la famille, aboutit au plein épanouissement biologique et social des individus. Après la jeunesse (*māfuroe*), en effet, on participe à l'âge mûr (*māhānoe*), celui du « parfait équilibre ».

e) **Mais, peu à peu, s'installe la vieillesse** (*bufālen*). L'homme devient un *enyākān* <sup>(1)</sup>, un *anifān*, un *ān ahālene*, c'est-à-dire un vieillard que l'on doit respecter surtout s'il a été un grand champion de lutte, un excellent père de famille et un bon cultivateur. La femme, à son tour, devient une *anāre ahālene* qui mérite toute la considération si elle a su repiquer le riz, le récolter, et si elle a mis au monde beaucoup d'enfants. Puis vient enfin l'heure de la mort (*aket mi, eket ay*) que le Diola accepte toujours avec une parfaite résignation.

Qu'on l'envisage sur le plan statique ou sur le plan dynamique, le rôle du corps est fondamental dans la constitution de la personnalité. Toutefois le corps n'apparaît jamais seul. Non seulement il n'aurait aucun sens sans l'âme, mais nous avons pu signaler qu'il était, à chaque instant, aperçu à travers une optique sociale.

## II. ASPECT PSYCHOLOGIQUE DE LA PERSONNALITÉ

Nous savons que, sur le plan proprement psychique, la personnalité du Diola dépend de l'âme (*yāl* pour le Floup, *yut* dans le Fogny) et de l'esprit (*buhinum* pour le Floup <sup>(2)</sup>, *buyeget* dans le Fogny) <sup>(3)</sup>.

(1) *enyākān* a surtout un sens péjoratif.

(2) *buhinum* dérive-t-il du verbe *kahinor* : penser, réfléchir ? [En fait seul le radical *hin* est commun. Les deux termes appartiennent à des classes différentes (*bu, ka*) et ont, de plus, des suffixes de dérivation sans rapport (*um, or*).]

(3) Il est remarquable que l'on ne rencontre pas, dans la psychologie diola, la présence de l'ombre ou du double, qui — parfois séparés, parfois confondus — jouent un rôle si grand chez le Dogon (*kikinu-bumone*), le Bambara (*dya*) et même chez les voisins du Diola, le Manding (*d,a*) et le Sérère (*h,if*)... Sur ce plan, le réalisme a le dernier mot.

## A. L'ÂME.

1. L'ÂME EST AVANT TOUT LE PRINCIPE VITAL. Sa nature est celle d'un souffle mi-matériel, mi-spirituel, placé par Dieu dans le corps pour l'animer et entretenir la vie (*Ata Emit ahupen* dit-on à M'Lomp ; *Ata-Emit huhuten* dit-on à Oussouye, c'est-à-dire « Souffle de Dieu »). Par conséquent, le fœtus possède un *yāl* et tout être vivant en est pourvu, pour la même raison. Seulement, la hiérarchie qualitative des principes vitaux dépend de la qualité des esprits (*buhinum*) qui leur sont associés. La supériorité de l'âme humaine lui vient précisément de la valeur de son intelligence et de sa pensée. En outre, la parenté de l'âme et du souffle explique pourquoi le siège du *yāl* ne peut être que la poitrine, source du pneuma par excellence. Ne dit-on pas en diola — comme partout ailleurs — de l'homme qui meurt, qu'il « a rendu le dernier soupir » ou qu'il « a rendu l'âme ? ». Enfin l'identité substantielle des âmes, quelles qu'elles soient, se vérifie 1<sup>o</sup> par ce fait que la métempsychose est parfois possible, l'âme du défunt pouvant, dans certaines circonstances, se réincarner dans le corps d'un animal comme nous le verrons à propos de notre étude sur la religion ; 2<sup>o</sup> par ce fait que l'âme humaine est directement liée au sort du *yāl* de l'animal totémique (*ewun*).

## 2. LA NATURE DE L'ÂME.

## a) Le Diola pratique aisément l'hylozoïsme.

Non seulement l'animal, le végétal, mais encore certains objets peuvent avoir une âme dans la mesure de leur utilité. Il se peut, en fait, que les objets inutiles aient une âme, mais on ne s'en occupe pas. Souvent, inutilité équivaut à inexistence. Ces âmes matérielles, utiles à l'homme, sont avant tout l'âme du vin de palme dont se nourrit le fétiche, l'âme de l'animal sacrifié dont le sang coule sur l'autel, l'âme du riz offert lors des diverses cérémonies religieuses. Et si, au moment des funérailles, on tue le bœuf ou le porc, c'est pour que l'âme du bœuf ou du porc serve de nourriture au *yāl* humain pendant le grand viatique : ces diverses âmes offertes en holocauste accompagnent celle de l'homme dans son destin post-mortem.

## b) La psychologie du Diola est encore une psychologie de la participation.

α) Nous venons de voir comment le *yāl* peut dépendre des choses inanimées (âme du riz, âme du vin de palme, par exemple). La participation est encore plus étroite si nous considérons la parenté entre l'âme et l'animal totémique. Tout Diola a, en effet, un double dans un animal qui est comme la projection réelle de son essence. Cet animal est souvent une guéule-tapée, un crocodile, une panthère ou un serpent, jamais une bête domestique. Chaque totem (*ewūm*) ressent absolument les mêmes impressions que la personne dont il est le totem ; il vit généralement dans les concessions des oncles maternels et paternels qui ont parfois le privilège de les voir — ou plutôt de les reconnaître — et même d'agir sur eux. D'où le prestige social des oncles dans la structure familiale. Pratiquement, le totem naît en même temps que l'homme, est malade comme lui, éprouve les mêmes joies, les mêmes douleurs, et la mort de l'un amène fatalement celle de l'autre. C'est pourquoi il est défendu de tuer les gueules-tapées vivants dans

les cases, plusieurs serpents pourtant très dangereux (1) et certains crocodiles de peur de nuire irrémédiablement aux hommes qu'ils sont censés représenter.

β) Une participation qui n'est plus « simple correspondance » mais « participation foncière » nous est révélée par l'aspect social. Celui-ci nous apparaît sous trois formes.

*En premier lieu*, l'âme de l'enfant procède immédiatement de l'âme des engendeurs, père et mère, au moment de la conception. C'est de cette façon que l'on explique les ressemblances que peuvent présenter les enfants avec leurs parents et qui sont à la fois somatiques, psychiques et morales. Ici, l'hérédité formelle se fait âme.

*En second lieu*, et par l'intermédiaire de l'animal totémique, l'âme individuelle participe de l'âme familiale. L'enfant aura, par exemple, un totem qui sera le « fils » ou la « fille » (2) du totem paternel ; mais il possèdera, à côté de ce totem principal, une série de petits totems, par exemple le totem fils ou fille du totem maternel ; puis le totem petit-fils ou petite-fille de la grand-mère maternelle ; puis le totem petit-fils ou petite-fille de la grand-mère paternelle ; puis l'arrière-petit-fils ou l'arrière-petite-fille du totem de l'arrière-grand-mère maternelle ; puis celui ou celle de l'arrière-grand-mère paternelle ; puis, en septième lieu, le petit-fils ou la petite-fille du totem du grand-père maternel, puis le petit-fils ou la petite-fille du totem du grand-père paternel ; puis l'arrière-petit-fils ou petite-fille du totem de l'arrière-grand-père maternel ; puis l'arrière-petit-fils ou petite-fille de l'arrière-grand-père paternel... et ainsi de suite jusqu'aux ancêtres communs. C'est donc de toute la société que procède l'âme individuelle. Signalons cependant qu'il ne s'agit pas là d'une participation au sens donné par LÉVY-BRÜHL (3) (qui serait une identification substantielle), mais bien plutôt au sens donné par PRZYLUKSKI (4) : elle ferait surtout penser à une communauté symbolique par identité de développement et de structure. Pour être plus exact, nous dirions que la participation diola est à mi-chemin entre la participation causale du type totémique et alimentaire, basée sur la grégarité et l'imitation, et la participation à thème finaliste caractérisant les sociétés à pensée dualistique du type agraire et dans lesquelles le prêtre a remplacé le sorcier. Chez le Diola, on trouve unies la participation alimentaire par assimilation ou seulement promiscuité et la participation sexuelle et sacrificielle dont l'intermédiaire est plutôt le sang. Quant au sacrificateur, il est difficile parfois de discerner ce qui en lui procède du prêtre ou du sorcier.

*Enfin, il ne faut pas oublier* que la partie principale de l'âme individuelle est constituée par l'*ahukā*, ou âme bonne, d'un ancêtre qui attendait, dans le paradis, l'instant de sa réincarnation. Ce n'est plus, cette fois, une participation identitaire ou symbolique, mais une reproduction ou plutôt un recommencement. Et, lorsqu'un enfant ressemble étrangement à un membre de la famille disparu, c'est qu'il est animé par l'*ahukā* de ce parent. Cette réincarnation peut se produire parfois de façon curieuse. L'âme en effet a le pouvoir de quitter le corps, notamment dans la maladie. On dit alors *yāl ol ejufu*. Pour la faire rentrer le prêtre devra tout en récitant des formules sacrées frapper sur la poitrine du malade. Mais l'âme peut quitter le corps de façon volontaire. X par exemple envie la richesse de Y. Il fait alors sortir son âme

(1) Notamment le *Dendro aspis*, appelé communément serpent de bananier, de la famille des Élapides ; il est très agile et très agressif. A tel point qu'un auteur a pu écrire « l'ingéniosité diabolique de la Nature a atteint avec ce serpent le plus haut degré de perfection ». Son venin contre lequel on ne possède aucun moyen de défense entraîne la mort en quelques heures dans de terribles souffrances.

(2) Il s'agit moins de filiation authentique que de participation ou mieux encore de procession au sens plotinien du terme.

(3) LÉVY-BRÜHL : Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 9<sup>e</sup> édition 1928, p. 28 à 30, 453.

(4) PRZYLUKSKI : La Participation. P. U. F., 1940, passim surtout 81 à 132.

qui va loger chez Y ; X, privé de son âme finit par mourir. Mais l'âme de X guette l'instant favorable pour entrer dans le ventre de la femme de Y. Ainsi X réincarné pourra ultérieurement hériter des biens convoités. Cette opération se nomme *kallolo* ou *kalloeloe* (action de faire partir son âme). Un autre exemple tout aussi inattendu peut se rencontrer : X hait Y. Pour se venger, il provoque un *kalloeloe* partiel ; son âme va habiter le corps d'un bœuf et ce dernier, devenu intelligent, fera tout ce qu'on lui dira ; il ira notamment ravager les champs de Y. Alors X, qui pendant ce temps continue à vivre avec le peu d'âme qu'il a conservé, reprendra son âme au bœuf (*kallonor* : action de faire rentrer son âme). Cette seconde aventure peut être dangereuse car si Y vient à connaître l'attitude de X, il ne manquera pas de tuer le bœuf. Privé d'âme, X ne tardera pas à périr.

### c) La psychologie du Diola est encore une psychologie dichotomique.

α) L'âme humaine est, en effet, divisible non seulement dans son origine, comme nous l'avons remarqué à propos de la participation, mais encore dans sa fonction et dans sa valeur morale. — A propos de sa fonction : dans certaines régions — Séleky notamment — on distingue l'âme proprement dite (*yallor*) et l'âme légère (*gahu*) qui, dans une émotion violente, peut quitter momentanément le corps. Mais, après la mort, ces deux âmes ont un destin solidaire. — Sur le plan axiologique, nous retrouvons la même duplicité. Il nous faut distinguer l'homme bon et l'homme mauvais. Prenons pour simplifier les conceptions eschatologiques du Floup (1). Si l'homme est méchant, son âme est double : elle comporte une partie qui est bonne et deviendra *ahukā* — elle pourra se réincarner — et une autre partie qui est mauvaise, c'est l'*afur-afur* ou *afokā* : elle constitue le revenant et disparaîtra le plus souvent dévorée par une hyène (2). Il existe donc une fraction de l'âme qui est immortelle. Si maintenant il s'agit d'un homme bon, son âme sera encore double. Une partie ira dans l'*asāndyun*, sorte de paradis où elle jouira d'un bonheur éternel ; l'autre sera un *ahukā* et attendra dans le *kuhukā* (lieu des belles âmes) l'instant de se réincarner. Cette fois toute l'âme est immortelle.

β) Cette dichotomie appelle plusieurs réflexions. La psychologie diola est un curieux mélange de conservation, de création et de destruction. L'âme qui va dans l'*asāndyun* (ou *usāndyun*) est une sorte de capital indestructible, mais perdu pour le vivant (conservatisme statique). L'âme absolument perverse est définitivement perdue et rejetée comme élément pernicieux (destructionnisme). L'âme bonne du *kuhukā* est, pour ainsi dire, remise dans le circuit (conservatisme dynamique) avec les risques et périls d'un nouveau destin. Avec le supplément d'âme que Dieu pourra lui donner lors de la gestation (créationnisme), elle pourra, si l'homme réincarné est bon, se diviser en une parcelle qui deviendra immortelle et vivra éternellement dans l'*asāndyun*, ou, si l'homme est mauvais, en une parcelle qui après un stage comme *afur-afur* (revenant), est destinée à périr. Mais, dans les deux cas, une chance lui sera laissée sous forme d'*ahukā* pour refaire son destin ; et ceci indéfiniment... Ainsi Dieu est non seulement le créateur mais le principe de conservation ou de renouvellement des forces. Créer,

(1) Nous reviendrons plus tard sur ce thème dans le chapitre consacré à la religion.

(2) L'*ahukā*, dans la réincarnation, reprend le sexe même du défunt : étant une âme bonne, il n'a pas à se cacher. Au contraire, on dit que l'*afokā* choisit toujours le sexe opposé. Nous rappelons que l'*ahukā* n'a aucune forme : il est âme ; par contre, le revenant, bien que n'étant pas visible à tous, est le cadavre sorti de la tombe. L'*ahukā* est plus spirituel que matériel ; c'est l'inverse qui se produit pour l'*afokā*.

pour lui, c'est effectivement produire une âme nouvelle ou déplacer les forces actuellement existantes. La philosophie diola est un pneumatisme.

**d) Par sa diversité ontologique le *yāl* échappe à toute définition et à toute caractéristique précises.**

α) Ainsi, l'âme n'est pas le corps ; elle ne se « voit » pas comme lui, et elle peut le quitter temporairement (évanouissement, maladie) ou définitivement (mort). Et pourtant, à d'autres égards, il semble qu'elle soit matérielle. Nous avons vu qu'elle siégeait dans la poitrine (elle se confond avec le souffle) et aussi dans le sang (d'où l'hérédité et le caractère sacré du sang ; d'où le rôle du sang dans les sacrifices). Elle peut, tout comme le corps, périr (*afur-afur*) et comme lui elle se nourrit (d'où les sacrifices d'animaux lors des funérailles). N'oublions pas, enfin, que l'âme se divise après la mort de l'individu et qu'elle est susceptible de se combiner avec une âme nouvelle lors de la réincarnation de l'*ahukā*. Or nutrition, division, combinaison et mort par désagrégation sont précisément des propriétés de la matière vivante. Cette confusion relative du psychique et du biologique rejoint l'indistinction initiale entre le vivant et l'inanimé : puisque l'âme est matérielle, il n'y a pas de raison que toute matière ne soit pas partiellement vivante.

β) En outre, la multiplicité des aspects néotiques de l'âme nous permet de préciser le caractère à la fois individuel et fortement socialisé de la personnalité. Pas besoin de faire appel à une conscience collective (DURKHEIM) à des rapports d'imitation (TARDE) ou à une pluralité de perspectives inter-individuelles en action (PIAGET ou GURVITCH) pour expliquer la genèse du moi. Le totem individuel est le plus efficient ; mais il est fils du totem paternel. L'âme personnelle est la plus importante ; mais elle est avant tout l'âme d'un ancêtre et un produit nouveau naissant de l'union d'un fragment de l'âme du père et de l'âme de la mère. Par conséquent, l'individualité cache toujours la socialité et l'unité la pluralité. La personnalité, chez le Diola, est un tout synthétique et harmonieux à partir d'éléments empruntés au groupe ; elle constitue l'aspect émergent des facteurs collectifs ; elle est donc à la fois histoire et aventure, c'est-à-dire continuité et création. Enfin, puisque tout homme est une façon personnelle de représenter l'essence du groupe, on comprend pourquoi chaque âme peut avoir un statut qualitatif (sa manière d'être qui définit un caractère et un tempérament) et un statut intensif (toutes les âmes ne sont pas égales et le principe de sériation, c'est précisément le *buhinum*).

## B. L'ESPRIT

1. LA PSYCHOLOGIE DIOLA S'AVÈRE PEU EXPLICITE EN CE QUI CONCERNE LA NATURE DU BUHINUM. Ce dernier se confond avec la pensée et constitue le principe rationnel, que seul l'homme possède avec Dieu et le fétiche (peut-être peut-il se faire que Dieu et le fétiche soient de purs *buhinum*). On le définit alors négativement : là où le *buhinum* vient à manquer (c'est le cas du fou : *ahay, asōngel*) il se produit un déficit des fonctions logiques. Mais, en un sens plus large, le *buhinum* est la capacité de se représenter et de sentir. A ce titre, l'animal doit avoir un *buhinum* inférieur et ceci dans la mesure de ses capacités psychiques. Quant au végétal, réduit à l'état de torpeur, il ne possède aucun *buhinum*, même élémentaire.

L'esprit est, pour le Diola, lié à l'existence de l'âme. A la mort, il quitte le corps, tout comme l'âme ; c'est pourquoi le cadavre ne saurait penser ou sentir. En outre, le *buhinum* partage le destin de l'âme. L'*afur-afur* (revenant) a son *buhinum* ; c'est nécessaire puisqu'étant puni,

il doit souffrir, donc sentir. L'*ahukā* et le *yāl dyadyake* (l'âme bonne) qui séjournent dans le paradis doivent aussi posséder leur *buhinum* puisqu'ils éprouvent le bonheur qui leur est dû. C'est pourquoi, tout comme l'âme, le *buhinum* est à la fois créé et conservé (d'où la réincarnation), conservé puis détruit (cas de l'homme méchant) ou conservé à tout jamais (cas de l'homme absolument bon). Il est donc à la fois immortel et périssable. Et, par lui, tout homme participe des ancêtres ou des parents immédiats soit directement par les engendresseurs, soit indirectement grâce à l'existence du totem.

Est-ce à dire qu'il faille confondre âme et esprit ? En un sens non puisque le Diola localise le *yāl* dans la poitrine et le *buhinum* dans la tête. Mais rien n'est plus vague que ce principe des localisations fonctionnelles dans sa psychologie. Si en effet le *buhinum*, en tant que faculté de penser, siège dans la tête, en tant que faculté de sentir il peut siéger dans le cœur (source des émotions) ou dans le foie (source de la rancune et de la colère). Faut-il alors parler du *buhinum* au pluriel ? C'est possible car, dans l'émotion violente, le *buhinum* part avec le *gahu* (âme légère) ; c'est la raison pour laquelle le sujet ne pense plus ; mais il peut encore sentir, donc il lui reste une parcelle de *buhinum*. C'est pourquoi, en un autre sens, on peut dire que le *buhinum* et l'âme se confondent ; on y retrouve en effet la même propriété et les mêmes équivoques : dichotomie, confusion spirituel-matériel, loi de participation. Et, reprenant la trilogie aristotélicienne, on peut dire que le Diola connaît trois âmes : l'âme végétative (*yāl*), l'âme sensitive (*yāl-buhinum*) et l'âme intellectuelle (*buhinum*). Mais, ce faisant, on risque de prendre des abstractions pour des réalités.

2) LES ASPECTS FONCTIONNELS DU BUHINUM. La science psychologique du Diola ne dépasse guère le niveau de l'empirisme banal.

### a) La vie intellectuelle.

α) Sous ses formes inférieures, elle se réduit à la sensation (*kahas, kadyuk*). Le Diola sait distinguer les cinq principaux organes des sens : vue (*madyuk*), toucher (*kagor*), ouïe (*mudyam*), odorat (*muhlunyenum*) et goût (*masum*) sans se faire la moindre idée de leur fonctionnement et sans différencier la sensation de la perception. En tant que liés aux tendances, ces divers sens participent du sentiment, donc du foie ; en tant que liés au mécanisme vital, ils dépendent de l'âme, donc de la poitrine ; enfin, en tant qu'ils sont liés au discernement et au jugement, ils procèdent directement du *buhinum*.

β) Sous ses formes supérieures, elle devient la pensée proprement dite (*kainor*) qui révèle l'intelligence (*buhinum, sifindu, māiner*). Celle-ci comporte certaines techniques externes. Tout d'abord la mémoire (*ewahlum, buwahlum*) à la fois mémoire-jugement et simple reviviscence : le Diola les discerne mal. Et ensuite l'imagination (*buhinum*) ou faculté de se représenter sans modèle réel ou sans modèle présent. Mais les formes les plus hautes de l'intelligence, celles qui permettent de distinguer hiérarchiquement les personnes sont le fait de comprendre (*dyam, -liliken*), d'inventer (*inorō*) et enfin de critiquer (*-hleger*). La pensée devient simultanément la faculté de concevoir (*inor, dyam*), de juger — c'est-à-dire de discerner et de construire des rapports (*-lib*) — de raisonner (*inetor*) c'est-à-dire d'exprimer une suite cohérente de jugements visant à la fois à expliquer (*-hlāntul, -fadyul*) et à prouver (*-hleger*). Le Diola n'a pas cependant une notion précise de la raison (*bugullo*) en ce qui concerne son origine, sa nature ou ses aspects. Toutefois, il sait préciser quelques-unes de ses principales fonctions comme la capacité d'induire (*tunyen*) c'est-à-dire passer des faits aux lois générales qui les régissent, de déduire ou de con-

clure (-*ban*, -*banen*) et surtout la capacité de parler ((*e*) -*lob* ; *si-sumen*) (1). L'absence ou la diminution de cette faculté aboutit à l'existence de sujets diminués tels que l'idiot (*esōng*, *abāmoa*), le fou (*āvelā*), le sot (*asōngeŋ*), le stupide (*sōngeŋ*, *bamoe*) et enfin l'hébété (-*bamo*) (2). Nous aurons l'occasion, à propos de notre étude sur les catégories, de préciser la capacité d'abstraction et de généralisation de cette population. Pour elle, est général ce qui est commun à plusieurs éléments (*ata bukān aku fe*), et est particulier ce qui n'appartient qu'à un seul (*inefutī*). C'est la même différence qui préside encore à la distinction entre l'universel (-*ata lali fe*) et le singulier (*mata anor*). Enfin, c'est d'une façon tout empirique que sont différenciés le simple (*hulut ginnorutī*) et le complexe au sens de riche (*wālakohut diwōnwō*) ou de compliqué (*sendyi*). Donc, pour le Diola, la vie intellectuelle supérieure est directement l'expression du *buhinum* et par conséquent a son siège dans la tête. A ce titre le cerveau semble avoir un rôle de premier plan, car, dit-on « un coup violent sur la tête fait perdre, au moins pour un temps, l'intelligence ».

### b) La vie active.

Elle se réduit, pense le Diola, à la faculté de marcher ((*e*)-*dyow*), de courir ((*e*) -*tey*), de gesticuler (-*hānkor*), de fabriquer (-*kān*), de construire (-*tef*) ; en un mot elle est à la fois la possibilité du mouvement (*mukānum*) et la capacité de se maîtriser (-*nimfeŋō*). A ce titre, elle finit par se confondre avec la volonté (*hufanyum*, *kameŋo*) qui ne se distingue pas toujours très bien du désir.

Par conséquent, la vie active (n'oublions pas que le mouvement est symbole de vie) est liée directement au principe vital (*yāl*) dont le siège est la poitrine (*bāgiñ*) et particulièrement le cœur (*hukok*, *esigir*), par suite du rôle qu'il joue dans la vie. D'ailleurs, l'âme n'est-elle pas souffle (*huluten*) ? Mais si le *yāl* est l'aspect moteur de la vie active, le *buhinum* en est le principe intellectuel. C'est lui qui oriente le mouvement, le proportionne au but à atteindre, corrige à chaque instant les gestes maladroits et supprime les gestes parasites, en un mot réalise l'adaptation du sujet au milieu. Le mouvement vrai est le mouvement réussi ; le mouvement réussi est le mouvement proportionné, c'est-à-dire intelligent.

### c) La vie affective.

Elle constitue l'aspect le plus particulier et le plus intime de la personnalité. A ce niveau, la psychologie diola est plutôt descriptive qu'analytique et impressionniste qu'explicative : l'indigène ne connaît guère que ce qu'il éprouve. Le plaisir (*māsumer*) est l'état agréable provoqué par la satisfaction des désirs les plus fondamentaux (biologiques et sociaux). La douleur (*elam*, *māsēndyi*) en est le contraire, lié le plus souvent à un traumatisme organique ou à un échec social. Ces éléments fondamentaux, qui polarisent la vie affective, semblent avant tout liés à l'existence de l'âme (*yāl*). Il en est de même pour l'émotion (*magiwoŋo*, *maboboken*) provoquée par un choc violent et qui se traduit par une brusque, mais temporaire disparition de l'âme légère (*gahuŋ*) et de son *buhinum*. Le Diola cite surtout, comme exemple, la peur (*hukōli*) et la colère (*bāhleŋ*)... La même imprécision technique se retrouve à propos du sentiment (*mahāsen hufānyum*), émotion légère mais liée au *buhinum* parce qu'elle permet de diriger la

(1) De même, le Diola discerne la lucidité, la clairvoyance (*butoko*) de la profondeur et de la qualité critique (*budyallo*).

(2) Pour caractériser l'esprit confus, le Diola dit : « *unoemmoe* » et l'homme à l'esprit lourd : *ān ata buhinum bālitye*.

conduite du sujet. C'est le cas de l'indifférence (*kakanumoeti*), de l'amour (*huboli*), de la haine (*bulator*, *kahlông*) ou de la tristesse (*matoenyi*). Cependant, le fondement de la vie affective demeure la tendance en tant que besoin (*madyoker*), le désir (*kamelo*) et enfin l'instinct (au sens large de tendance : *kadyindyo*). A ce propos, nous retrouvons encore le rôle de la poitrine (lieu du mouvement) et du foie (centre de la rancune). Parmi ces éléments tendanciels, il faut citer la faim (*butyar*), la soif (*bahob*), le besoin de voir (*dyuk*), d'entendre (*-dyam*), de marcher (*(e)-dyow*), de savoir (*adyudyu kora*, *ahasora*) ou d'être en société.

### C. NATURE DE LA PSYCHOLOGIE DIOLA

1. La psychologie diola nous apparaît donc comme syncrétique à plus d'un égard. Elle manque de nuances : ainsi pas de différence entre joie et plaisir (*māsumer*) entre tendance-inclination et tendance-besoin (*madyoker*). Elle repose sur plusieurs équivoques, notamment en ce qui concerne le principe des localisations (le rôle qui revient au foie et au cœur reste mal défini, avec des chevauchements possibles) et la spécification réciproque du *buhinum* et du *yāl*. Elle est enfin une psychologie impressionniste et empirique, qui demeure au niveau de l'état vécu de conscience, de l'énumération descriptive, mais qui n'est pas capable de se hisser au niveau fonctionnel.

2. Toutefois, il faut souligner, en toute objectivité, des intuitions heureuses (1). Par exemple, la hiérarchisation des sujets qui manquent de raison, les principales fonctions de l'intelligence (juger, concevoir, raisonner) et la compréhension du dynamisme de la vie mentale passent pour être des vérités psychologiques fondamentales. Mais il existe un point sur lequel il importe d'insister = la psychologie diola ne saurait être qu'unitaire. Nous avons souligné à plusieurs reprises l'union intime du *buhinum* et du *yāl* et une étroite affinité entre le *yāl* et l'*enil*. L'esprit n'est que l'aspect représentatif de l'âme et celle-ci — tout comme chez Aristote — devient la forme du corps. C'est la raison pour laquelle, à ce niveau, le corps apparaît comme un facteur prépondérant de la vie psychique et la caractérologie diola (on dit *buhinum* ou *hukōw* pour exprimer l'idée de caractère) est bien près de se confondre avec la physiognomie. Un fait certain, c'est le même mot qui exprime à la fois l'idée de tempérament et celle de caractère. Mais la tâche de la psychologie ne saurait s'arrêter ici. Nous avons déjà indiqué, plus haut, combien l'âme individuelle procédait — directement ou non — de l'âme collective et rattachait l'individu de proche en proche à ses ancêtres. Il nous faut maintenant examiner l'aspect social de la personnalité.

(1) Malgré une complexité relative (âme double, esprit, participation au groupe par la hiérarchie des totems) la conception de la personnalité chez le Diola ne connaît pas la richesse — il faut le dire, un peu artificielle — que l'on rencontre en d'autres populations comme chez le Fon du Dahomey (quatre âmes), le Yoruba de la Nigeria (trois âmes) et l'Achanti de Ghana (quatre principes spirituels)... Selon nous, une telle attitude n'est pas due à la carence de l'analyse psychologique ou métaphysique ; elle est plutôt une marque de sagesse, car, ainsi que l'indique un vieux principe de logique, il ne sert à rien de multiplier les êtres (en tant que principes explicatifs).

### III. ASPECT SOCIAL DE LA PERSONNALITÉ

#### A. NOM ET PERSONNALITÉ

1. ENGAGÉ DANS UNE COLLECTIVITÉ AVANT TOUT COERCITIVE, L'HOMME NE S'EN DISTINGUE, SUR LE PLAN SOCIAL, QUE PAR UN SYMBOLE NOMINAL. Ce dernier peut emprunter deux formes essentielles. Ou bien le nom n'est qu'une simple étiquette commode, comme dans la plupart de nos sociétés civilisées, avec, tout au plus, quelques survivances historiques et un souci d'heureuse phonétique. Ou bien le nom (surtout s'il reste secret) réalise une véritable identité avec l'âme du sujet : prononcer le nom, c'est agir sur l'âme, la provoquer, la contraindre à une action ou la situer dans un état. Une telle conception est fréquente dans les sociétés sans machinisme comme l'a souligné par exemple GRIAULE à propos des Dogon. Chez le Diola, le rapport entre le nom et la personnalité se placerait à mi-chemin entre les deux solutions précédentes.

**a) Le nom est parfois un vocable arbitraire permettant de retrouver un sujet dans un ensemble donné.** D'où une série de phonèmes n'ayant aucune signification. Citons-en quelques-uns au hasard :

*Sihidyollō, Silungō, Lehe, jiyabōn, Kutimosō, Ampābalānga, Sihilobo, jikolebe*, noms fétichistes masculins qui, à vrai dire, sont peu fréquents mais demeurent classiques.

*Asāguli, alāgewo, Atepe, Atōme, Atepa, Atomabo, Aluga, Adjōmbōn, Ageŋ jidyambon, Edyambonay*, noms fétichistes féminins. Ces derniers sont choisis avec la plus totale fantaisie ; ce que nous pouvons interpréter de deux façons : 1<sup>o</sup> la femme, étant hiérarchiquement moins élevée que l'homme, n'a pas besoin, comme ce dernier, de vocables la rattachant étroitement au groupe ; 2<sup>o</sup> la deuxième raison est d'inspiration différente : la femme étant l'élément esthétique de la société, on comprend que le souci de l'euphonie préside directement au choix de son nom.

Mais — ne manquons pas de le signaler — cet état de chose est assez rare et il ne faut pas écarter l'hypothèse que ces différents vocables aient pu avoir, jadis, une signification précise, encore que la réponse des vieillards sur cette question soit négative et que tous les efforts du linguiste pour trouver un sens demeurent vains.

**b) Il arrive aussi que le nom diola ait une signification mystique, encore — nous y insistons — qu'il n'existe aucun nom secret pour l'individu.** Puisque l'univers est un tissu de forces positives et occultes en étroite correspondance, puisque l'on proclame la toute-puissance du verbe — « C'est la parole qui fait le fétiche », dit un proverbe célèbre des Floup — on saisit la raison pour laquelle le nom, qui exprime la personne, exprime également l'essence de la personne c'est-à-dire l'esprit (*buhinum*) ou l'âme (*yāl*).

Ce point de vue peut se vérifier de deux façons. — *En premier lieu*, tout roi nouvellement intronisé doit trouver un nom compatible avec sa fonction, nom qu'on ne peut prononcer que dans des circonstances fixées par le protocole fétichiste. De même, le *boekīn* personnel du roi se nomme toujours *elinkin*, c'est-à-dire pierre, allusion certaine au fait que chaque fétiche-sanctuaire comporte toujours une pierre d'autel. Seuls le roi et le conseil du trône connaissent

le prénom exact du fétiche royal (*boekīn ata oeyi*). En second lieu, citons une pratique courante : il est interdit, après la mort, de prononcer le nom du défunt. Manquer à cette coutume risquerait de contraindre l'âme de ce dernier — que les cérémonies de funérailles ont eu tant de mal à chasser — à revenir dans le village. Cela occasionnerait deux conséquences fâcheuses : pour les vivants, car le mort ne manquerait pas de se venger, et pour le défunt lui-même, car il ne pourrait pas, selon la logique du système, poursuivre la voie tracée par son destin. C'est à cette pratique qu'il faut rattacher l'impossibilité pour l'Européen de photographier un cadavre, car la photographie, tout comme le nom, est un portrait du mort et maintient sa présence parmi les vivants.

2. ENTRE LES DEUX EXTRÊMES QUE NOUS VENONS D'EXAMINER, IL FAUT SITUER LE NOM DIOLA ET POUR CELA CONSIDÉRER LES DIVERSES RELIGIONS DE BASSE-CASAMANCE.

### a) Le christianisme.

Cette religion n'a pas innové. Elle s'est bornée à maintenir le nom de famille indigène (*kasal*) tout en substituant au prénom (*kadyāw*) des prénoms chrétiens, et ceci, au gré des missionnaires du moment. Mais quand le converti a pu choisir lui-même, à côté des traditionnels Joseph et Marie, il a opté pour des vocables bénéfiques comme Désiré, Fortuné, Richard, Bonaventure ou Prosper.

### b) L'islam.

Notamment dans la subdivision de Bignona où l'influence manding reste courante, les vocables musulmans ont pris la place des noms spécifiquement locaux. Plusieurs règles ont présidé à leur élaboration :

α) *Tout d'abord les circonstances du moment.*

Comme chez le Toucouleur, le jour de la naissance peut être influent :

*Bubakar, Usmān* pour les hommes, *Maryam* et *Kadidya* pour les femmes, à condition qu'ils soient nés un dimanche (1).

*Amadu, Mamadu, Ibrahim* pour les hommes ; *Aïsat, Afsa* pour les femmes qui ont vu le jour un lundi.

*Musa, Yusuf* noms masculins ; *Mimuna, Awa*, noms féminins pour les natifs du mercredi. Et ainsi de suite pour les autres jours de la semaine...

β) *Ensuite, le nom représente un modèle à imiter.*

On l'emprunte alors à quelques marabouts célèbres ou à quelques saints notoires :

*Bāmba* rappelle *Amadu Bamba*.

*Sidyā* rappelle le cheikh *Sidia*.

*Malik* rappelle *El Hadj Malick*.

*Isa* ou *Musa* rappelle *Aïssa*.

A défaut de saints ou de marabouts, on choisit le nom des grands propagateurs actuels de l'islam en Basse-Casamance autant par conviction que pour s'attirer les bonnes grâces de ces personnalités et de leurs familles.

*Fāl* de *El Hadj Fall* de Ziguinchor.

(1) Nous respectons la phonétique diola, même si elle ne correspond pas aux phonèmes musulmans initiaux.

*Nyas* de *Ibrahim Nyasse*, de Kaolack.

*Mahmud* de *Mahmoud Ba*, de Matam, etc...

Ou plus simplement encore, on utilise des termes se rapportant soit à de grands guerriers comme *Fode*, du célèbre Fodé Kaba, envahisseur manding ou comme *Tyerno* de Thierno Bokar, « homme de Dieu », sage de Bandiagara, et même comme *Kuagu*, du fameux paysan de Tipeti, Kuagu Munāntuwe. Parfois, on se bornera à conférer un terme qui signifie seulement sage ou lettré ou chef comme *Seriñ* (Serigne) ou *Modi*, voire, ce qui n'est pas toujours orthodoxe, *Sek*, *Seky*, etc... (Cheikh).

Enfin, comme dans le christianisme, le musulman prend souvent un nom d'inspiration religieuse comme *Mamadu*, déformation de Mohammed le prophète par excellence ; comme *Ibrāhima*, ou *Birama*, dérivations phonétiques de Ibrahim (Abraham) ; et même *jibril* (Djibril), nom islamique de l'archange Gabriel. Les femmes se nomment volontiers *Māryama* ou *Maryam* (de Myriam ou Marie) ; *Binta* ou *Fatima* (filles du prophète) ; *Aisatu* ou plus brièvement *Satu* (nom féminisé du marabout Aïssa, fondateur de la secte Aïsaousa, confrérie de l'Afrique du Nord).

Qu'il s'agisse de christianisme ou de religion musulmane, nous sommes en présence de mots d'emprunt n'offrant rien de spécifiquement local. Néanmoins nous vérifions ainsi l'hypothèse primitive ; le nom utilisé n'est pas une simple étiquette phonétique ; il n'est pas encore un signe mystique ; mais il offre toujours un sens précis, religieux ou social, avec l'arrière-pensée d'une efficience possible sur la structure de la personne.

### c) Le fétichisme.

En ce qui concerne la technique d'appel, le fétichiste connaît trois sortes de phonèmes ; le nom de famille, le surnom ou sobriquet et le prénom. Mais, du point de vue strictement indigène et sur le plan de l'utilisation pratique, c'est l'ordonnance inverse qu'il faudrait retenir : le surnom devient paradoxalement le vocable le plus usité, tandis que le nom de famille n'a qu'une importance relativement modeste, au moins en apparence.

1° *Commençons par le nom de famille* ou *kasaf* (langage flou). On dit aussi *kareş* en dialecte fogny, *kasānta* en dialecte diembereng et *kāzalel* en diola-bayot (1).

α) Il semble que ce vocable ne soit pas usité dans toutes les régions occupées par le Diola. En tout cas, il était rigoureusement inconnu avant l'arrivée des Français chez les Dyiwat (Diembereng, Nikine, Bouyouye), chez les Diola-Her (Kabrousse, Mossor, Kadiakor), chez les Diamat (*Eḍyamut* : qui n'a pas de nom) et même chez de nombreuses tribus bayot. C'est donc récemment, soit pas imitation, soit pour les besoins de l'état civil naissant que ces indigènes se sont donné des noms familiaux. Ce qui d'ailleurs ne satisfait pleinement ni l'administrateur qui s'embrouille dans ses recensements (les Dyiwat par exemple se sont tous nommés, on ne sait trop pourquoi, Dyatta) ni le sociologue qui perd toute une série de précieux indices quand le nom choisi est, par exemple, celui d'un Européen : ainsi l'actuel chef de province de la subdivision s'appelle Wintz, en souvenir du Père du Saint-Esprit qui l'avait baptisé.

Reconnaissons toutefois que dans la plupart des cas, le Diola connaît le nom de famille mais pratiquement ne l'emploie guère dans l'usage courant. C'est que le prénom exprime souvent, par sa signification, l'existence du *kasaf*. Ainsi tous les prénoms qui ressortissent au

(1) On dit parfois *huyimēn*. Normalement tous les chefs de famille du *hāk* (carré) possèdent le même *kasaf*. On appelle *hūkin* les sujets qui ont le même *kasaf* ainsi que les lieux où ils habitent. Un *hūkin* peut comporter plusieurs *hāk*.

feu, au fer, à la forge ne peuvent être portés que par les *Dyedyu*. Et la fréquentation des sociétés diola nous apprend de même que *Awānt*, *Awāntoe*, *Salō-Salō*, *Asalō*, *Asālobo* caractérisent tout sujet appartenant à la famille des *Jiwānt*, tandis que tous les enfants *Sēnghor* répondront nécessairement aux prénoms suivants : *Asēngalēn*, *Asēngho*, *Jikunā*, *Jisēngalēn*, *Jisēngho*, *Jikun*, *Akuna*, *Asēngālēmbō*, *Akunikum*, *Kuna* et *Akunoe*. Par conséquent, bien que n'étant pas prononcé, le nom de famille demeure toujours présent et joue, implicitement, un rôle de premier ordre.

β) C'est que le *kasaf* a le plus souvent une signification précise. Certains de ces vocables sont, par exemple, réservés à des collectivités ou à des castes bien déterminées. Ils ne peuvent être portés que par des sujets dont les familles, par leur situation sociale et leurs diverses activités, en justifient le sens. Nous avons déjà signalé le cas des *Dyedyu*. De même tous les *Jiwānt*, familles de souche royale, répondent à des appellations ayant trait à la majesté royale. C'est pourquoi les descendants d'une famille noble s'honorent toujours du nom de cette famille : il y a donc une hérédité du *kasaf*. D'autres phonèmes ont seulement une valeur symbolique pouvant se rapporter soit à la richesse : le *kasaf* « *Jikotyēmēng* » signifie littéralement : les étrangers sont nombreux chez toi, c'est-à-dire : tu reçois beaucoup de monde, donc tu as beaucoup de riz ; soit à un endroit défini : le *kasaf* « *Sēnghor* » est lié à un lieu-dit du canton de la Pointe Saint-Georges : on voit encore dans le village de M'Lomp de grosses pierres vestiges du passé et qui se nomment précisément *Sēnghalēn*.

γ) Enfin le nom de famille a une fonction très importante sur le plan religieux et social. — Tout d'abord le *kasaf* reste lié étroitement à un totem donné, symbole de l'unité et de la continuité de la parenté. Ainsi les *Sāmbu* de la Pointe Saint-Georges et les *Dyēmē*, leur homologue du Fogny, sont représentés par le crocodile, tandis que les *Dyedyu* sont attachés indéfectiblement au destin du perroquet. Mieux encore, c'est le totem qui permet de définir les affinités parentales par-delà l'identité du nom. C'est pourquoi les *Dyatta* de Diouwent, de Badiate et de Diembreng, bien qu'affectés du même nom, ne procèdent pourtant pas de la même famille puisque leurs totems ne sont pas semblables. — En second lieu, et malgré la difficulté que nous venons de soulever, le *kasaf* permet de préciser les règles de l'exogamie puisque, en principe, deux personnes de même nom, du moment qu'elles ont le même totem, ne peuvent s'épouser. Et ceci, compte tenu des correspondances nominales cachées parfois sous des phonèmes différents : les *Dyōndyom* sont souvent des *Sāmbu* et les *Sāmbu* des *Dyēmē* ; les *Basēn* peuvent devenir des *Baji*, etc...

δ) Ceci explique la double hérédité masculine et utérine du *kasaf*. Pour conserver la signification de l'origine et faciliter l'application de l'exogamie, la femme mariée continue à porter, au moins devant la société fétichiste, le nom de sa famille d'origine, complication supplémentaire pour les agents de recensement. Il existe, toutefois, une circonstance où il est permis au Diola de changer de *kasaf* : il peut se faire que deux familles portent le même nom sans être apparentées, comme nous l'avons indiqué plus haut. Alors, pour éviter toute équivoque susceptible d'entraver la nuptialité, il arrive qu'une famille décide de troquer son nom collectif contre un nom inédit mais toujours significatif (richesse, situation sociale, fécondité). Il n'est pas prévu à cet effet de cérémonie spéciale au fétiche, mais il faut cependant rallier les suffrages des patriarches influents de la communauté taise envisagée. Telle est la condition nécessaire et suffisante pour entériner le nouveau choix. Il ne reste plus alors qu'à prévenir amis et voisins et, par surcroît, quand on y pense, le chef de subdivision.

2° A côté du nom de famille nous avons le surnom, terme plus fréquemment utilisé, le seul

en tout cas employé par les jeunes (on dit *kasal* dans la subdivision d'Oussouye ; *husokororu* ou *hulokololu* s'il s'y joint une idée de moquerie chez le Dyiwat. *kadyōw* à Séleky et *kāhāmehl* en Bayot).

α) Le *sobriquet* est une phrase souvent elliptique, tout comme le proverbe, de forme *exclamative* ou *seulement descriptive et destinée à mettre en relief les qualités morales ou physiques, voire les défauts d'un chacun*. Il peut aussi être lié à un fait historique dont il assure le souvenir. Tout Diola en compte au moins un, parfois aussi les animaux. On en vient même à qualifier de cette façon certains événements de la vie, certains actes importants et les objets inanimés. Ceci explique, en partie, le caractère animiste et transsubstantialiste du langage diola sur lequel nous reviendrons plus tard.

β) *C'est pourquoi, avant d'aborder le surnom caractérisant l'homme il faut dire quelques mots sur l'application du kasal en général.*

— Parmi les événements de l'existence, deux sont objets de *kasal*. Nous rappelons, pour éviter tout malentendu, qu'il s'agit ici de véritables métaphores à fin nominale et non pas d'un simple jeu de mots.

*La mort.*

*Kāngən anabor di hubōg* : « O toi dont les bras sont tout le temps appliqués contre les cuisses ! » (Allusion à la position du mort dans le linceul.)

*Ĵibēng ubila* : « O toi dont les coups sont si variés. »

*Kafalēn ubak añil* : « O toi qui coupes la croissance du jeune. »

*La circoncision.*

*Eindum da butit añil* : « O toi dont le tam-tam captive le jeune ! »

— De tous les objets inanimés, le vin de palme est celui qui a le plus de *kasal*. Citons les deux plus célèbres.

*Dyamuk ān āgēsē d'āw* : « O toi, tueur de ceux qui te cherchent ! » Allusion aux chutes mortelles des récolteurs de vin.

*Dyāw arē dyāw* : « Ma mère est l'aînée de ta mère » et vice versa : dans l'ébriété tout le monde est parent.

— Les animaux enfin prétendent au surnom.

En premier lieu le bœuf, à la fois signe de richesse et animal voué aux sacrifices rituels.

*Kafiti kumēng būyoh* : « O toi dont le grenier (la panse) est plein de paille ! »

*Singindu farōng* : « O toi dont les naseaux sont si grands ! »

*Asukatēn adyuk hungāw dān mutof* : « Quand le pauvre voit ton tendon, il croit apercevoir de la graisse. » A l'enterrement, on coupe le jarret du bœuf. Le pauvre qui ne peut avoir de bœuf est censé confondre le blanc du tendon avec de la graisse.

La chèvre passe aussi pour un animal relativement sacralisé servant presque uniquement pour les cérémonies fétichistes royales.

*Ĵifisēn boekīn* : « O toi dont le sang arrose le fétiche ! »

*Kahōg kufut di ēliw* : « Tout un village répand l'odeur de ta viande », allusion au bouc sans aucun doute.

*Ĵihitēn butumā* : « O toi dont la chair provoque la maladie. » On ne peut manger la chair de la chèvre — animal sacré — avec impunité, d'où la maladie (le plus souvent syphilis).

Puis le porc.

*Kutāgi ku bōn* : « O toi dont la chair est faite pour être salée ! »

*Amuki d'asāuli* : « Quand on te tue on te gratte » (pour enlever le poil).

*Kādyēndō mǎn* : « O toi dont le groin est un *kādyēndō* (bêche). » Le groin du porc gratte la terre comme le *kādyēndō*.

*La poule.*

*Koti badidi* : « Tes pattes sont légères. »

*Kāwōnkolog kudyak di sɛl* : « Que ta croupe est savoureuse préparée avec des amandes ! »

*Le chat enfin.*

*Kalu Kumisɛ* : « Ton passage est toujours étroit » (le chat passe partout).

*Tān dudjowumɛ hukōw ɛmāndyuk hulewutō* : « Tu peux passer là où une poule ne peut mettre sa tête. » Ces deux périphrases font allusion à la souplesse du chat.

*Huna huyāndāg* : « Les jours de pêche sont les tiens. » C'est que le chat, attiré par le poisson, ne quitte plus la maison si la pêche a été fructueuse.

Ces sobriquets-métaphores non seulement illustrent le caractère poétique de la pensée indigène mais encore symbolisent l'étonnante affinité qui existe pour elle entre les êtres, les choses et les hommes.

γ) *Les surnoms qualifiant l'être humain veulent le plus souvent avoir une signification précise : flatteuse ou moqueuse ; à fin historique — allusion directe à un fait passé — ou portant sur le présent.* Parfois, ils prennent la forme d'une phrase particulièrement condensée, de telle sorte qu'on ne trouve plus le symbole qui a présidé à leur élaboration. Il arrive même que le Diola prenne à son compte un sobriquet dont il a perdu le sens mais qu'il conserve soit par sympathie pour celui qui l'a inventé, soit pour des raisons d'euphonie, soit par souci de se distinguer. Néanmoins, nous pouvons affirmer que le sobriquet n'est pas une étiquette conventionnelle puisqu'il porte toujours sur une donnée concrète, et qu'il n'a aucune fonction religieuse puisqu'il permet seulement de reconnaître une personne dans un groupe donné.

C'est ce que nous pouvons vérifier sur les quelques exemples suivants :

— *En premier lieu nous avons les surnoms se rapportant au physique de l'individu.*

*Beauté du corps.*

*Ehiki bān* : « Que tu es beau partout où tu parais ! »

*Ālulumɛ kuñil* : « O toi, le blanc de tes compagnons ! » L'homme blanc est souvent considéré par le Diola comme modèle de beauté.

*Aw udyak don don huffu ɛkāw* : « O toi, tu es beau comme un jeune hippopotame ! »

*Kubilɛ badyuk bān di kon kasembāɛtɛ kubilɛ* : « O toi, pour te voir, on prétexte le besoin de venir chercher du tabac ! »

*La force physique, véritable honneur pour le Diola.*

*Jili bagin* : « O toi dont la poitrine est si bombée ! »

*Bāngilab buhasɛ bon duilo sifayil* : « Quand les jeunes te voient, ils savent que tu es plus fort que leur père. »

*Elhug ɛnyab* : « O toi dont le cou est celui d'un éléphant. »

*Furɛ fu di yāl* : « O toi terreur de ceux qui te voient. »

*Uliti don bakesɛr* : « Tu es lourd comme du riz. »

*Ubɛt ol asu baito* : « O toi dont la victoire est telle que ta victime n'ose plus lever la tête. »

*Bāgin d'ahatubay* : « Ta poitrine brise les lances » (elle est plus dure que le fer des lances).

*Ekōndō bān* : « Cou de fer. »

*Allusion à l'allure générale du corps.*

*Hubōngi bakeser* : « O toi dont la cuisse est comme du riz » (fine et souple).

*Adyoloko* : « O toi dont les mollets sont si forts ».

*Uliti bān d'uilen* : « Tu es grasse mais ton poids ne gêne pas tes mouvements ».

*Sandyen* : « Qui n'est pas droit » (a le dos voûté).

*Ali kañen* : « Qui a de gros bras ».

*Kōlin* : « Maigre ».

*Kalu kumise* : « Espace petit » : allusion à une petite taille.

*Eñambāgā* : « Qui fait de grands pas en marchant ».

*Enil ol esume* : « Qui est en excellente santé ». Caractérise un homme particulièrement résistant.

*En second lieu, nous citerons les surnoms se rapportant à une situation sociale.**Tout d'abord la richesse, honneur suprême pour le Diola.*

*Sināg sihintor bare* : « O toi dont le riz chasse les femmes ! ». (Il est tellement riche que ses femmes le quittent à cause des indigestions qu'il leur occasionne.)

*Emanō etilen kunt* : « O toi dont le riz abîme les pilons ! » (tellement il y en a à piler).

*Busukab di yāngi kulye* : « O toi qui nourris tout le monde ! »

*Ĵiyan amay* : « O toi possesseur d'une génisse ! »

*Sibak husin* : « O toi dont les bœufs ont les cornes si longues ! »

*Amēnghusin* : « Que tes cornes sont nombreuses ! » : O toi qui a de nombreuses bêtes à cornes !

*Edyul ebe* : « O toi patte de bœuf ! »

*Puis le titre si envié de champion de lutte.*

*Ahilo il* : « O toi le champion de lutte ! »

*Kakudaku ku hāg edyalay* : « O toi pour qui la lutte est plus chère que la récolte ! ».

*Kabeḷa sidyādyāg* : « O toi terreur des beaux jeunes gens ! » (parce que tu les bats tous à la lutte).

*Ailiho bakut sidyul* : « Tu es champion sans avoir de bons mollets ! ».

*En un mot tout ce qui peut conduire à une célébrité quelconque.*

*Adyamo don huiyay* : « O toi qui es célèbre comme le jour du repos ».

*Umatebe efoñ* : « O toi qui sais si bien conduire les bœufs aux meilleurs pâturages ».

*Adyamo yāl* : « O toi dont le nom est connu à Yāl (Guinée portugaise) ».

*En troisième lieu les surnoms spécifiant le caractère et les diverses qualités ou défauts.**Le courage sous ses diverses formes est la vertu la plus vantée.*

*Ewañ Kulōta kadyom* : « O toi, c'est demain la culture du Kulōta »; (Lieu-dit) : allusion au courage pour le travail.

*On bañilab sakoli n'uya kabay* : « O toi qui rassures les enfants en les protégeant de ta lance ».

*Allusion au courage social.*

*Ajyont Elim* : « O toi qui vas dans l'obscurité », allusion à la maîtrise de soi.

*Hungar humānġen n'uhumol hukōw* : « Prends une hache et brise-lui le crâne ! », allusion au courage guerrier.

*Hulibol atyol akoli bagelġen* : « Tu le blesses et son frère n'ose pas le venger » : ton courage est tel qu'il inspire une crainte terrible à l'ennemi.

*La vertu de sociabilité est également citée de nombreuses fois.*

*Eđyara ebān sināġ* : « O toi dont la maison est le rendez-vous des étrangers » (vertu de l'hospitalité).

*Humānġen abua* : « O toi, hache d'une jeune femme ! » : toi qui aimes rendre service (vertu d'entr'aide).

*Kubaj likāñġen* : « Quand tu manges, tu donnes toujours quelque chose à l'enfant qui passe » (vertu de générosité, de charité).

Et l'un des meilleurs compliments que l'on peut faire à un homme, c'est de lui dire :

*Kukoli lōn huleġ* : « On te pleure comme la saison sèche » (la bonne saison).

Ou encore :

*Kukoli koli badyoñor lāw* : « On peut tous jours s'adresser à toi » (on est sûr que tu ne nous abandonneras pas).

*L'audace prend aussi un rang honorable.*

*Ukak boekīn bulok si* : « O toi qui oses marcher sur un fétiche au point qu'on entend celui-ci crier ».

*Mais le plus souvent le surnom se borne à noter un caractère.*

*Eśōġ elob mo hubān buil Singhalġen* : « Celui qui prétend cultiver toutes les rizières de Singhalġen » (chose impossible pour un seul homme). Caractérise un être vaniteux ou inconséquent.

*Ĵibōemōe-bōemōe* : « Qui est un peu idiot ».

*Huñġemb-neġmb* : « Qui est toujours en train de remuer ».

*Dyamuyōe-dyamuyōe* : « Qui a la manie de se disputer ».

*Restent, pour terminer, les surnoms qui rappellent un fait historique, individuel ou collectif, caractérisant l'individu nommé ou l'un de ses ancêtres. Il est souvent bien difficile de saisir l'allusion en question. C'est pourquoi nous limiterons nos exemples à un petit nombre de cas.*

*Samay dafulho kalidyent* : « Jeune homme qui vient de Djiromaite ». Se dit à propos d'une personne qui a émigré d'un quartier de Djiromaite pour s'établir à M'Lomp (Pointe Saint-Georges).

*Huleġ hānke* : « En pleine saison sèche ». Se dit d'une personne née en février-mars.

*Abānd kuñol sihol* : « Qui finit les petits des poissons ». Nom d'un enfant qui aimait s'approprier les petits poissons quand son père revenait de la pêche.

*Ahususō-susō* : « Qui va n'importe où ». Nom d'un enfant qui allait manger dans tout le village.

*Heşim lukalo karabān* : « Tu as laissé un peu de sang à Carabane ». Nom d'une femme qui avait été blessée à Carabane.

*Sāmbun buluġe* : « Le feu a traversé ». Nom d'un homme dont la case des parents a été la proie des flammes.

δ) Nous avons pu, au cours de nos enquêtes, recueillir plus de 400 *kasal* (surnoms), et tous possédaient un sens direct ou caché. Nous avons rencontré certains individus possédant une douzaine de ces métaphores nominales connues de tous ses amis et parents. Et, chose remarquable, aucune confusion n'est possible entre les membres du groupe parce qu'il n'y a pas deux personnes susceptibles de posséder un *kasal* identique ; ce qui donne une idée de l'étonnante mémoire intégrative du Diola. On peut s'étonner de la longueur de ces sobriquets, et l'emploi du prénom, dans la conversation courante, serait évidemment un procédé plus économique ; mais en faisant cette remarque, nous pensons en Européen et non en Africain. Celui-ci veut avant tout qualifier une personne par une phrase condensée et symbolique. Et c'est la raison pour laquelle le surnom est vraiment une conduite du portrait. D'origine concrète, il ne fait pas que nommer ; il situe, il explique. C'est plus qu'un signe : il devient une figuration symbolique, il illustre en résumant. En ce sens, il est vrai de dire qu'il révèle l'âme.

3° Le Diola utilise enfin, à mi-chemin entre le nom de famille rarement cité et le surnom quotidiennement employé, le prénom. (On dit *kadyāw* en Floup, *kayōw* en dialecte Séleky, *huruhū* chez les Dyiwat et *kažaleļ* en Bayot.)

α) Il existe plusieurs différences entre le *kasal* ou surnom et le *kadyāw* ou prénom. Tout d'abord le prénom est un vocable unique et non une périphrase : par exemple *Alugāolē*, *Ĵitēm*, *Ato-mabo*. En outre, il est presque exclusivement choisi par les parents — la mère surtout — et non par les amis. De plus, tandis que l'individu peut avoir un grand nombre de surnoms, il ne possède généralement qu'un seul prénom. Enfin le prénom, bien que n'offrant pas la même permanence que le *kasal*, demeure toutefois moins changeant que le sobriquet. En un point cependant, le rapprochement reste possible pour les deux termes : le prénom est un vocable évoquant comme le surnom un souvenir historique en rapport avec la famille ou exaltant la vertu, la force, la beauté physique et surtout la richesse (évaluée en bœufs et en riz). Il arrive même que le Diola choisisse un *kadyāw* qui vise à ridiculiser l'ennemi, ce qui prouve que le prénom est moins fait pour le sujet qui le porte que pour spécifier un rapport social.

β) Nous avons déjà souligné combien le prénom est en relation avec le nom de famille, auquel il est volontiers substitué. Revenons, à titre d'exemple, sur le cas des familles *Dyedyu*, caste des forgerons. Tous les *kadyāw* de cette famille doivent nécessairement évoquer, nous le savons, le feu, le fer, la forge avec ses différents accessoires et parfois le travail du forgeron. Nous obtenons les phonèmes suivants :

<i>Ahumañ</i> .....	briseur de fer
<i>Alafā</i> .....	forgeron
<i>Kalaļ</i> .....	forger
<i>Alāfañl</i> .....	leur forgeron
<i>Ĵikañkahāñ</i> .....	il abandonne la forge
<i>Ahañil</i> .....	il a forgé pour eux
<i>Siwulimañ</i> .....	les soufflets sont de fer
<i>Syeleni</i> .....	on fait résonner les soufflets
<i>Elafum ewiļe</i> .....	le marteau brille... etc.

Mais il s'y ajoute souvent l'idée de richesse représentée bien entendu par les bœufs.

*Sihañ Useļ* : « Les bœufs forgent les chaînes ». Ce nom qualifie un forgeron très riche, car l'expression est tout à fait renforcée : les chaînes sont en effet une preuve de richesse, comme les bœufs.

Plus modestement, nous aurons :

*Sihumudyek* : « Les bœufs brisent le charbon ».

*Sifoyuhañ* : « Les bœufs surveillent les forges ».

*Sifāndimañ* : « Les bœufs rencontrent le fer ».

Le Diola sacrifie aisément la logique pour produire l'effet social escompté. Il sait bien, et personne n'est dupe, qu'un bœuf ne saurait forger. Mais il était nécessaire, même au prix d'un illogisme, de réunir les deux termes incompatibles.

γ) Parmi les prénoms choisis avec un soin rigoureux, il faut citer les vocables royaux. Tous, sans exception, évoquent la richesse et par conséquent la puissance et la sérénité. Car le roi ne doit connaître ni le travail ni le besoin.

*Sikakusel* : roi de Kerouhey, en Guinée portugaise, « pape » du fétichisme diola : on retrouve dans ce vocable l'idée de bœufs (si : contraction de sibe) et l'idée de chaîne (*usel*). « Les bœufs marchent sur les chaînes. »

*Sihāghebil* : roi des Floup. Ce mot signifie « il y en a toujours davantage ». Allusion au nombre de ses bœufs, si grand qu'on ne peut les compter tous.

*Sirōndeju* : roi de M'Lomp (Pointe Saint-Georges) veut dire : « ils (les bœufs) viennent encore », ce qui représente le même symbolisme.

*Sikōkunehu* : (qui est plus un grand-prêtre qu'un véritable roi). Ce terme se traduit par « ils s'attachent aux cordes ». Il a tellement de bœufs qu'il doit en attacher certains, tous ne pouvant paître à la fois.

Les reines fétichistes n'échappent pas à cette règle. Un seul exemple suffira :

*Sibet* : reine de Siganar (subdivision d'Oussouye). *Sibet* veut dire : « elles pondent », « si » étant la contraction de *simāndyuk* (poules).

Nous signalons, au passage, le caractère doublement symbolique de ces vocables : symbolisme dans la signification du terme choisi comme nous l'avons signalé et symbolisme aussi dans l'existence de ce nom qui exprime davantage un vœu qu'une réalité. Là encore, nous retrouvons la puissance de la parole si évidente chez le Noir : le mot a une efficacité suggestive qui l'emporte de beaucoup sur une réalité quelconque, souvent misérable, car la richesse n'est pas toujours l'apanage de la royauté. Il suffit pour s'en convaincre de visiter les greniers de *Sihāghebil* ou de la reine *Sibet* !

δ) Enfin, nous vérifions notre hypothèse première sur la signification du *kadyāw* si nous considérons les prénoms utilisés par l'homme ordinaire : ces termes ne sont pas de simples appositions formelles, mais on ne saurait toutefois leur attacher une valeur religieuse ou métaphysique. Ils veulent seulement, par leur symbolisme, exprimer quelque chose de la personne qui les porte.

*Parfois ce prénom indique une situation géographique ou temporelle.*

#### *Types de situation géographique.*

*Amaya* : « Celui de Emaye » (village voisin d'Oussouye).

*Efolefo* : « Celui de Efolefo » (lieu dit).

*Afume* : « Celui du Fogny » (région de la subdivision de Bignona).

*Kassina* : « Femme du sous-quartier de Kassin (M'Lomp). »

*Ampabala* : « gars de la savane ».

*Types de situation temporelle.*

*Huķen dubuki* : « Tu es née hier ».

*Ĵiseņibubyom* : « Tu es mort le matin » (allusion à la mort du père).

*Hunakalum* : « Homme né le jour où l'on changeait le chaume de la case ».

Mais il précise également une origine familiale ou religieuse :

*Origine familiale.*

*Aģen ehuņa* : « sa mère est prêtresse *Ehuņa* ».

*Alinsyaleņe* : « sœur de *Syaleņe* ».

*Alinbōka* : « sœur de *Bōka* ».

*Asinbō* : « fils d'*Asin* ».

*Atabadyat* : « fils de *Badyat* ».

*Ĵitabaleņ* : « petit de *Balene* ».

*Mānga-Mānga* : « descendant de *Mānga* ».

*Animano* : « fils de roi ».

*Origine religieuse.*

*Alin Silānkin* : « sœur du *boekīn Elinkin* ».

*Alin Ehuņa* : « sœur du *boekīn Ehuņa* ».

Souvent le prénom est un nom d'animal qui physiquement ou moralement peut rappeler le sujet en question.

*Partie d'un animal.*

*Huķeņj ebe* : « hanche de vache »

*Buhal ebe* : « poils de bœuf »

*Edyul ebe* : « jarret de bœuf »

*Kabānd ebe* : « épauule de bœuf »

} noms de femmes

} noms d'hommes

Les deux premiers termes font appel à des données sexuelles ; les deux autres se rapportent à l'idée de force.

*Kanu ebe* : « oreille de bœuf »

*Kasin ebe* : « cornes de bœuf »

*Sinokasin* : « cornes courbées »

} noms ayant une simple valeur esthétique

*Animal entier.*

*Humuna* : « taureau » (force et fécondité).

*Aņo-sibe* : « fils du taureau » (force).

*Dyapata* : « canard » (démarche disgracieuse).

*Esamay* : « panthère » (homme leste).

*Eņyab* : « éléphant » (force et intelligence).

*Dyamāndugu* : « hyène » (cet animal est relativement sacré = c'est le mangeur des revenants, donc ce vocable est flatteur mais redoutable).

*Dyakoboli* : « ton singe » (homme lesté et rusé).

*Mais, de tous les animaux, le bœuf est le plus souvent cité, il symbolise toujours la richesse.* Nous avons pu relever plus de 250 termes de ce type. En voici quelques-uns tout à fait caractéristiques.

*Richesse en bœufs pure et simple.*

*Siyaleŋ* : « Les bœufs sont nombreux ».

*Simēndiwān* : « Les bœufs sont nombreux à *Jiwān* ».

*Baysileŋ* : « Y a-t-il un endroit où l'on ne trouve pas de bœufs ? ».

*Possession de bœufs peu communs par certains caractères.*

*Simenkanō* : « Tes bœufs n'ont souvent qu'une corne ».

*Siyāngumoy* : « Ses bœufs ont des cils transparents ».

*La richesse est telle qu'on ne craint pas de sacrifier les bœufs* (véritable potlatch d'ostentation).

« *Kulamuso* : « Les bœufs n'ont pas été attachés ». Il s'agit d'un homme qui a tué 120 bœufs à l'enterrement de son père, mais il lui en reste encore beaucoup !

*On se réjouit aussi de la qualité des bœufs.*

*Sihatunew* : « Ils cassent les cordes » tellement ils sont vigoureux.

*Sikotōbō* : « Ils font du bruit », tellement ils sont pleins de vie.

*Sihumbutin* : « Ils écrasent le chemin » tellement ils sont lourds.

*Siluēdyenŋk* : « Ses bœufs cassent l'entrave » (ils sont si puissants).

*Mais inversement, celui qui n'a pas de bœufs ne manquera pas d'être raillé.*

*Silebolul* : « Les bœufs ne sont pas chez toi » (tu es pauvre).

*Koktebe* : « Ils n'ont pas de bœufs ».

*Sibekanew* : « Les bœufs de la corde ». Ces bœufs que cet homme possède ne sont pas à lui : il les a seulement en garde.

*Le symbolisme de ces noms est parfois inattendu.*

*Alo-di-edyam* : « Qui tombe dans l'étable » : il possède un si grand nombre de bœufs dans son étable qu'il glisse partout sur la bouse.

*Siwudi edyenŋk* : « Ses bœufs sont faits pour les entraves ». Débordants de force et de vie, ils saccagent tout.

*Simatōlōbō* : « Ils se surveillent eux-mêmes ». Il a tant de bœufs qu'il ne peut les surveiller.

*Cependant le bœuf ne constitue pas la seule marque de richesse. Il faut encore citer :*

*Le riz et les rizières.*

*Sihumeyis* : « Les bœufs brisent le riz » : association des deux symboles, bœufs et riz.

*Kuwanedyawān* : « Ils cultivent à Dyawān. Sa famille a tellement de rizières qu'ils vont travailler jusqu'à Dyawān ».

*Emanō-efasay* : « Riz efasay ». Il mange du riz qui vient d'Efasay : il a des rizières partout.

*Le fait de manger plus qu'à sa faim.*

*Kundāgā* : « rassasié, gros ventre ».

*Silakamis* : « non maigre ».

*Ou simplement, pour la femme, posséder de nombreux pagnes.*

*Amēng hulul* : « Qui a beaucoup de pagnes » (fait assez rare chez le fétichiste).

*Enfin il peut se borner à énoncer une richesse posthume.*

*Hunombukān* : vendeur d'hommes (son père avait tellement d'esclaves qu'il en vendait : signe d'un revenu remarquable).

*Beaucoup de prénoms font également allusion à l'état du corps. Certains ne sont pas flatteurs, du moins pour l'optique européenne.*

*Ĵihānleŋ* : « Air vieillot ».

*Dyahos* : « Petite herbe » : maigreux extrême.

*Amōng buhal* : « La poilue ».

*Adyakəbē* : « Belle vache ».

*D'autres au contraire vantent la personne nommée* : la beauté pour la femme, la force pour l'homme.

La femme tout d'abord :

*Adyak dyumbar* : « Beau nombril ».

*Dyagihēn* : « Teint clair ».

*Dyānkəl* : « La mince ».

*Dyādyāng* : « La belle ».

*Afoñēn* : « Belle personne ».

*Kadyaka* : « La très belle ».

*Bayāngumay* : « Celle dont les cils sont transparents ».

L'homme ensuite. A côté des prénoms empruntés aux animaux et cités dans une précédente rubrique, nous avons :

*Afibibēn* : « Grand lutteur ».

*Sasuñēn* : « Bras fort ».

*Silifōmān* : « Les manches de son *kādyēndō* sont en fer ». Il est si fort qu'il brise les manches en bois.

*Plusieurs prénoms se contentent de préciser un détail somatique ou une allure de corps.*

*Ĵisāmay* : « Très petit ».

*Eñab* : « Gros » (éléphant).

*Alura* : « Très lourd ».

*Dyadya* : « Petite ».

*Kaser* : « Cuiller » (minceur excessive).

*Karafa* : « Bouteille » (allusion à la forme des épaules). C'est le mot français carafe.

*Dyugubohe* : « Se couche à plat ventre ».

*Il arrive aussi que les prénoms choisis n'aient que d'une façon très lointaine un rapport avec l'anatomie du sujet, tels que :*

*Esek* : « Manioc ».

*Gafit* : « Marée ».

*Gamburu* : « Pain ».

*Edyaña* : « Lampe ».

*Ĵisāmibun* : « Petit feu ».

*Il existe toute une catégorie de prénoms qui s'attachent à préciser un trait du caractère, une vertu ou un défaut.*

Les qualités d'abord :

*Ajuradyako* : « Brave gars ».

*Ajibukān* : « Qui rend service ».

*Amēng bulomiñ* : « Travailleur ».

*Ahundyukoreb* : « Celle qui appelle son bœuf en sifflant » (elle travaille toujours de bon cœur).

*Sifok*, pluriel de *efok*, mottes de terre enlevées par le *kādyēndō*. *Sifok* signifie « Qui cultive beaucoup ».

*Simatiliho* : « De bonne heure, tu suis ton bœuf : il ne craint pas de se lever tôt pour mener paître les bœufs ».

*Adyakatama* : « Qu'elle est belle dans les rizières ! »

Les défauts ensuite :

*Ahoy-bukoñ* : « Qui refuse de repiquer le riz » (fainéante).

*Kujelob* : « Ils sont allés palabrer » (bavards).

*Gulošsöboh* : « Il parle » (même symbolisme).

*Ewoñy* : « Tu es fatigué » (sans résistance au travail).

*Kaburta* : « Trompeur » (menteur).

*Un autre symbolisme nominal : le souvenir. Certains prénoms se bornent à rappeler une date.* Nous en avons déjà rencontré quelques-uns qui font allusion à un fait significatif de la vie familiale ou courante.

*Sifah edyam* : « Celui dont les bœufs donnaient des ruades ».

*Ahumbulim* : « Celui qui marche dans les ténèbres » (son père aimait chasser la nuit).

*Abildibö* : « Né loin de sa famille ».

*Wasik-eol* : « Port du poisson » (son père était un grand pêcheur).

*Atembö* : « Qui mange chez les autres » (péjoratif).

*Ewōg* : « Qui est seul » (orphelin).

*Enfin, pour conclure cette rubrique, nous signalons plusieurs prénoms se contentant de spécifier quelques actions de la vie courante.*

*Ajureñso* : « Elle les fait sortir » (les bœufs).

*Ahabelko* : « Elle achève le travail ».

*Adyoburok* : « Elle va au travail ».

*Alakor* : « Qui mélange le riz et la viande » (fait la cuisine).

*Dyamān* : « Qui sait choisir ».

*Ateso* : « Celle qui frappe les bœufs » (gardienne de bœufs).

*Kutelosso* : « Qui transporte le poisson ».

### 3. LA TECHNIQUE D'APPEL. NOUS SAVONS QUELS SONT LES PRINCIPAUX TYPES DE NOMS UTILISÉS DANS LE LANGAGE DIOLA. IL NOUS RESTE MAINTENANT A TENTER UNE EXPLICATION GÉNÉRALE DE LA TECHNIQUE D'APPEL.

a) **Nous n'avons rien à ajouter à ce que nous savons du nom de famille.** Celui-ci étant devenu un fait général dans toutes les sociétés diola, nous ne pouvons qu'assister à sa perpétuation à travers les générations. Toutefois, nous rappelons présentement trois remarques importantes. α) Tout d'abord la double hérédité masculine et féminine du *kasaf* puisque la femme mariée conserve le nom de famille de son père sans prendre celui de son mari. β) Ensuite ce fait — assez rare il est vrai — qu'une famille peut changer son *kasaf* pour éviter toute équivoque au sujet de l'exogamie, et cela sans faire intervenir une cérémonie religieuse spéciale (1). Elle devra à cet effet : 1°) prendre soin de ne pas usurper un nom déjà utilisé, non seulement pour ne pas entraver le choix des conjoints par une nouvelle équivoque, mais encore parce que le nom exprime souvent une propriété honorifique inaliénable ; 2°) s'efforcer de trouver un vocable significatif et compris, véritable condensé symbolique. γ) Enfin, bien qu'étant rarement employé, le nom de famille sous-entend toute la vie sociale puisqu'il préside au choix des prénoms, fixe la communauté taissable dans ses fonctions, ses attributs et ses propriétés et exprime enfin les lois du totem et les règles de l'exogamie.

b) **Tout ce qui touche au prénom et au surnom offre au contraire une mine très riche de renseignements ethnologiques et sociologiques.**

α) *Considérons tout d'abord le problème sur le plan génétique :*

Tout enfant qui vient de naître possède automatiquement un *ewūm* (totem) et un *kasaf* (nom de famille). A vrai dire, cela lui suffit pendant les premières années de sa vie, du moins tant qu'il n'a pas encore de dents. Pendant cette période, nous le rappelons, l'enfant est seulement dénommé « *Dyanyil* » (c'est-à-dire petit). Parfois, et plus rarement, le sexe est précisé « *Dyanyol* » (petit garçon) et « *Dyadāngā* » (petite fille) ou seulement *Amay* pour les garçons, *Adyu* pour les filles ; ces termes n'ont aucun sens. On peut même y ajouter une nuance affectueuse : *Anyum*, *Mununō* (mon chéri) ou encore « *Dyēndyān* » (enfant chéri) et *Dyadya* (préféré (2)), ces derniers vocables étant presque exclusivement maternels car l'affection paternelle ne s'embarrasse pas d'une telle sentimentalité. Il est bien entendu que l'enfant musulman et

(1) Ceci appelle une précision. Le changement de *kasaf* n'est possible que dans le cas où la parenté est très éloignée. De plus, il n'est pas condition suffisante de la nuptialité : en vertu des correspondances phonétiques ; les *Sāmbu* sont des *Dyemē*, les *Basen* sont des *Baji* ; donc ces familles pratiquent l'exogamie.

(2) Il arrive aussi que l'on donne à l'enfant, en guise de nom, les premières paroles prononcées par la sage-femme lors de l'accouchement ; par exemple : *Uşēndyiliba* (donne le couteau) ; *Narōn Kerōg* (elle vit encore).

l'enfant chrétien échappent à cette règle et possèdent un prénom dès leur baptême, c'est-à-dire pratiquement dans les trois mois qui suivent la naissance et selon les rites habituels de ces deux religions.

C'est seulement vers l'âge de deux ans que le petit fétichiste possèdera un prénom<sup>(1)</sup>, donné le plus souvent par la mère (40 % des cas), le père (30 % des cas), les ascendants et les collatéraux (15 % des cas) et les amis (15 % des cas). Aucune cérémonie spéciale ne marque cette attribution nominale contrairement à ce qui se passe dans la plupart des sociétés primitives, comme chez les Dogon ou les Bambara par exemple. A vrai dire il n'existe pas de baptême fétichiste proprement dit. Certes quelques jours après le retour de la parturiente de la maternité indigène (*emōlum*) les parents apportent du miel dans la concession d'origine de la mère. Le patriarche du carré en prend une poignée et en enduit le bâton du fétiche familial (*kuhulung*, *ekunghoe*). Mais cette cérémonie (*kehil*, *kahit*) est moins une dation de nom qu'une consécration de l'enfant à son totem. D'ailleurs, elle se produit bien avant la dénomination du nouveau-né.

Quant au surnom, il peut être donné vers l'âge d'un an, c'est-à-dire légèrement avant le prénom, surtout s'il porte sur un souvenir familial, une propriété clanique ou seulement un caractère somatique ou psychique de l'enfant. N'importe qui, dans l'entourage, peut imposer ce surnom.

Ce qui caractérise le prénom et le surnom, c'est leur caractère public. Ils sont et doivent être connus de tous, même s'il arrive que ces vocables soient rarement utilisés. Cette dernière remarque s'applique en fait surtout aux noms royaux et aux *kasaf*. Le nom secret semble inutilisé par l'indigène<sup>(2)</sup>, même pour un enfant de haute naissance ou des jumeaux. La socialité du Diola transparait dans cette coutume d'autant que le vocable choisi exprime ce qui se voit ou doit se savoir d'un sujet. Le total des prénoms et surnoms constitue, pour une population dénuée d'état civil, le *curriculum vitae* d'un chacun. D'autant que l'individu en question pourra, au cours de son existence, acquérir un grand nombre (jusqu'à douze) de surnoms différents.

On assiste ainsi à une sorte de spécialisation centripète de la technique d'appel. — Le *kasaf* correspond à la gens romana et déborde par conséquent le *hūkin* (ensemble de carrés apparentés) ; il lui arrive même de dépasser le village ce qui est normal puisque la femme conserve, même dans le *hāk* (carré) de son mari, le nom de sa famille d'origine et qu'une caste comme celle des forgerons essaime dans une multitude de villages. — Le *kadyāw*, généralement unique, souvent en relation avec le *kasaf*, précise ce dernier puisqu'à un même nom de famille peuvent correspondre une bonne dizaine de prénoms. — Le surnom enfin — ou plutôt la totalité des surnoms — qualifie l'individu en particulier et par le nombre, et par la signification, et par l'impossibilité pour deux personnes de posséder le même phonème, au moins dans un canton d'espace limité. Ce que le *kasaf* suggère en extension, le *kasal* l'exprime en compréhension.

### β) Examinons, en second lieu, le caractère de mutabilité des noms diola.

Nous savons que le nom de famille est pratiquement inchangé sauf dans deux circonstances bien définies : pour faciliter la nuptialité et chaque fois qu'un homme est appelé à une haute dignité (roi, grand prêtre, etc...).

(1) Cette coutume s'explique en partie à cause de la mortalité infantile. On sait que le nom du mort est *nyinyie*. Comme le risque de mourir est grand durant la première année, on évite par raison « d'économie » de prénommer l'enfant.

(2) Exception faite pour les noms de quelques fétiches et de quelques grands prêtres.

Inversement, le surnom peut être changé avec une étonnante rapidité, soit par celui qui le porte, soit par son entourage. Il suffit, pour cela, d'un événement historique, d'une coïncidence fortuite, d'une modification organique ou d'un désir individuel. En fait, il s'agit moins de changement que de création. Le nouveau *kasal* s'ajoute plutôt à l'ancien qu'il ne s'y substitue.

Une fois de plus le *kadyāw* occupe une situation intermédiaire. Le fétichiste peut, en effet, modifier son prénom dans certaines circonstances, mais toujours définies. Tout d'abord chaque fois que le sujet le désire, soit pour des raisons phonétiques, soit parce qu'il estime que le symbolisme de l'ancien prénom ne convient plus à son nouvel état ou à sa situation présente. Mais cette première condition n'offre pas la fantaisie ou le caprice qui provoquent le rejet du surnom. La mutation ne peut se faire, en principe, qu'avec l'accord au moins tacite de l'entourage. En fait, il suffit de prévenir les autres et d'exposer les raisons de son choix. Ainsi *Akosabao*, fils du roi de M'Lomp (symboliquement : qui attache ses bœufs au loin) s'appelle maintenant qu'il a singulièrement accru sa fortune : *Siwahut* (fils — les bœufs — ne sont pas encore descendus). Cette modification personnelle ne peut s'effectuer que si le sujet a atteint sa majorité (vers 18 ans). En second lieu, si deux personnes de la même famille ou habitant à proximité l'une de l'autre portent le même nom et que l'une vienne à périr, l'autre doit changer automatiquement son *kadyāw*, car celui-ci devient « *kuhulung* » — qui a rapport à la mort — c'est-à-dire *nyinyie* (interdit). Il en résulte que personne ne peut porter le nom du mort. Une exception se présente. Si une personne ressemble étrangement à une autre décédée depuis longtemps, c'est que l'*ahukā* (âme) de cette dernière s'est réincarnée dans la personne considérée. Celle-ci peut alors récupérer le prénom de l'ancêtre. Enfin, quand les parents (père ou mère) viennent à décéder, leurs enfants peuvent se donner un nouveau prénom indiquant leur origine, sans être bien entendu le nom même du défunt, bien qu'à la rigueur on puisse se contenter de faire précéder le nom du mort d'un préfixe explicatif. Par exemple, *Alinsitoe* (fille de *Sitoe*) ce qui — pour le Diola — diffère nettement de *Sitoe*. Ou bien, on usera d'un subterfuge en prenant le nom du fétiche du défunt précédé du suffixe caractéristique. Ainsi *Ayinbukut* est le nom d'un homme dont le fétiche paternel était le *bukul*.

L'Administration intervient contre de telles coutumes qui compliquent singulièrement sa tâche. Non seulement elle ne parvient pas à supprimer cet état de choses mais elle l'aggrave curieusement. Depuis janvier 1951, chaque nouveau-né doit être déclaré sur les registres de l'état civil ; le Diola inscrit donc l'enfant sous n'importe quel prénom, mais il attendra que son fils ou sa fille ait atteint la fin de la première année pour leur donner leur véritable *kadyāw*. Il en résulte que le nom réel ne coïncide jamais avec le nom juridique. On devine aisément toutes les complications et toutes les dérobades devant la conscription qu'un tel régime peut provoquer.

### c) Nom, prénom et surnom n'épuisent pas toutes les techniques d'appel.

Il existe, tout d'abord, une série de chants qui ont une fonction nominative dans certaines circonstances bien délimitées : lutte, funérailles, circoncision. Nous aurons l'occasion de les examiner dans ces diverses rubriques.

Nous verrons également sous quelle forme on interpelle le roi (*Mān-Mān* ou *Avi-Avi*) et comment l'enfant s'adresse à sa mère, ses tantes, ses grands-mères (*ayo-ayo*, *dyawom*) ou à son père, ses oncles, ses grands-pères (*fajay*, *atuba*, *atuba ahān*) sans jamais prononcer leur nom.

Nous voudrions seulement insister sur le cri d'appel. Chaque Diola répond, en effet, à une onomatopée sifflée ou chantée, choisie par les parents — la mère surtout — les amis ou l'intéressé lui-même. (On dit *kahoñ* en floup ; *busum* en bayot ; *karuor* en dyiwat pour les désigner). Deux choses sont à considérer dans ce cri nominatif. Tout d'abord, la reconnaissance du son de la voix (celle du sujet qui appelle) et l'origine du bruit (seul élément lorsqu'il s'agit d'un *kahoñ* sifflé). En second lieu, le phonème murmuré ou même articulé très haut. Nous en donnons quelques exemples à titre indicatif.

<i>Kahulum</i> . . . . .	<i>o a o o a o</i>
<i>Antaba</i> . . . . .	<i>aw o o o ow</i>
<i>Sāmbu</i> . . . . .	<i>o o o o ahe</i>
<i>Dyamuna</i> . . . . .	<i>o o o o woey o</i>
<i>Uketa</i> . . . . .	<i>o o o o u oe</i>
<i>Ahineho</i> . . . . .	<i>aw o o o ohe</i>
<i>Asin</i> . . . . .	<i>o o asina sine</i>
<i>Senorbo</i> . . . . .	<i>u hu hu hu</i>
<i>Afadyake</i> . . . . .	<i>i yi</i>
<i>Jikun</i> . . . . .	<i>o e jikun u ow</i>
<i>Jihaña</i> . . . . .	<i>o ji ha ña o u he</i>

Tantôt, c'est le prénom qui est articulé; tantôt, c'est le nom de famille; tantôt, c'est une succession gratuite de phonèmes. Dans certains cas, c'est une expression entière qui est modulée.

*O e ekōndor enñak o o e* (cou d'oiseau).

*O e e eja jag kānih enil o e* (belle au corps doux).

*O u o buyiñ buje e bobok* (le cercueil est parti à la maison).

Il est remarquable de constater que, non seulement chaque individu possède au moins un *kahoñ* personnel, mais encore qu'il n'existe aucune confusion possible dans l'interprétation des sons. Ceci vérifie à la fois l'habileté articulatoire, l'acuité sensorielle et le sens rigoureux de l'orientation propres à l'indigène de la brousse. Et le voyageur égaré dans les rizières ou cheminant dans les sentiers de la forêt peut entendre, à toute heure du jour, le chassé-croisé de ces chants incisifs et harmonieux. Il serait plus étonné encore s'il savait que la nature mélodique du *kahoñ* peut exprimer tour à tour l'appel pur et simple, l'ordre impérieux, le cri d'alarme ou seulement le salut. C'est de cette façon que s'expliquent les rassemblements subits et l'extraordinaire rapidité de propagation des nouvelles.

Notons que, comme pour le surnom, un Diola peut posséder plusieurs cris d'appel. Le *kahoñ* articulé par le père qui réclame son fils n'est pas toujours celui qu'emploiera le frère ou l'ami pour désigner la même personne. Et le *kahoñ* qui donne le signal du travail ne ressemble pas souvent à celui qui invite à la lutte (1).

Nous sommes en présence, une fois de plus, d'une forme nominale et nominative de l'expression.

(1) Le *kahoñ* du défunt est également *nyinyie*, il est en tout cas absolument proserit si le défunt était jeune. De même si deux sujets viennent à avoir le même cri d'appel, celui qui l'a eu après l'autre est tenu de changer.

## 4. CONCLUSION.

On peut affirmer, sans crainte du paradoxe, que la personnalité du Diola est composée d'un corps, d'une âme, d'un totem et d'une pluralité de noms. Il serait bien difficile de savoir lequel de ces quatre éléments possède un rôle prépondérant. En réalité, chacun exprime à sa façon un aspect du moi : le corps est la forme somatique ; l'âme, la donnée métaphysique ; le totem, l'élément cosmologique et le nom, qui les résume tous avec force et concision, l'aspect social, pour ne pas dire sociologique.

Le nom, en effet, représente le corps quand il en traduit la force, l'allure générale du geste ou de l'attitude, l'utilisation du membre ; l'âme quand il en dessine les qualités ou les défauts ; le totem quand il connote les participations entre le moi et le reste des choses. Mais avant tout, il place l'homme dans le groupe ; il est alors tour à tour l'étiquette qui permet de le reconnaître, le tableau qui le qualifie, le signe de sa situation, de son origine, de son activité, de ses rapports avec les autres. Peut-on aller plus loin ? Certes, il y a peu de relations entre le nom et l'aspect religieux de la personne et c'est toujours par accident qu'il est associé au *boekîn* (fétiche). Et pourtant, il existe un aspect métaphysique du nom. Celui du défunt n'est-il pas *nyinyie* ? Et si le virtuel doit entrer dans les dimensions d'un psychisme élargi, ne peut-on pas dire que le nom — qui représente autant ce que le moi veut être que ce qu'il est — intervient dans la noëse de l'âme ? N'a-t-il pas un véritable pouvoir sur le devenir du moi ? Il faut imaginer *Sihâghëhil* riche et heureux.

#### × B. SITUATION DE L'HOMME DANS LE GROUPE (1)

Nous venons de voir que, par le truchement du nom, le Diola situait la personnalité dans le groupe. Il existe, en effet, une hiérarchisation des diverses individualités qui constitue une dimension fondamentale du moi et sur laquelle il importe maintenant d'insister.

Nous examinerons donc les différents principes qui peuvent apporter une diminution du prestige social. Une simple opération antithétique permettra de trouver aisément quels éléments assureront la grandeur sociale de l'individu. Signalons toutefois que le Diola ignore la hiérarchie au sens du Sérère qui distingue le *geluar* (noble)... le *dyâmbur* (homme libre) et le *niënis* (cordonnier, griot, laobé). C'est pourquoi on ne retrouve pas chez lui les grands chefs tels que le *Dyarâf*, le *Farba* ou le *Sakh-Sakh* et nous verrons plus loin que ses chefs religieux n'ont qu'un pouvoir gouvernemental assez restreint. Nous plaçant selon une perspective plutôt psychologique, trois critères essentiels s'imposent :

##### 1. LA DIMINUTION D'ORIGINE PHYSIQUE : INFIRMITÉ, LAIDEUR, DISPROPORTION (2).

Le sujet atteint de ces tares n'est cependant pas rejeté du groupe. La solidarité va à l'encontre d'un certain eugénisme social et le contrebalance souvent avec succès. L'infirme est

(1) Il s'agit uniquement de la hiérarchie de l'homme dans le groupe et non pas de la situation de l'être humain dans le cosmos. Ce dernier point de vue sera examiné à propos de la Religion (2<sup>e</sup> partie, 4<sup>e</sup> section).

(2) Il faut citer par exemple, comme cas d'infériorité physique ou physiologique :

l'aveugle . . . . .	<i>apuma</i> (substantif)
le sourd . . . . .	<i>dyamöt</i> (adjectif)

accueilli dans la concession et nourri de façon convenable. Mais il doit, dans la mesure de sa capacité, s'efforcer de rendre service à la société <sup>(1)</sup>. Cependant, aucune consolation, aucune charité véritable : il s'agit là seulement d'un devoir froid, abstrait. D'ailleurs le taré est souvent détruit à la naissance (seule l'infirmité par accident est tolérée), car il n'y a rien que le Diola méprise plus que l'inutilité. Quant à l'homme vraiment trop laid, il encourt simplement la moquerie de ses congénères et risque d'avoir du mal — surtout s'il s'agit d'une femme — pour s'apparier.

## 2. LA DIMINUTION DE SOURCE PHYSIOLOGIQUE.

Elle peut être périodique mais normale. C'est le cas de la femme en période de règles; Celle-ci est impure et doit quitter le village pendant la durée des menstrues <sup>(2)</sup> sous peine de sanctions graves.

Elle peut être accidentelle (définitive ou transitoire). Il s'agit, par exemple, de certaines maladies et particulièrement la lèpre (ou « vilaine maladie »). Il ne semble pas, toutefois, que le lépreux (*ata kafayn*) soit maltraité; en tout cas, il n'est plus comme jadis brûlé dans sa propre case. Quant à la maladie vénérienne (*balāngira*) elle est prise en très mauvaise part : aussi demeure-t-elle soigneusement cachée; elle peut être, pour la femme, une cause de répudiation.

## 3. LA DIMINUTION PROPREMENT PSYCHOLOGIQUE.

Elle se réduit à la folie. La maladie mentale est toujours, chez le fétichiste, considérée comme une intervention de forces occultes (puissance du sorcier qui a détruit une partie du *buhinum*) ou seulement une vengeance d'un *boekīn* quelconque. Si le fou reste tranquille on le laisse aller dans le village et manger au hasard des rencontres. Mais s'il devient furieux, on l'attache solidement dans sa case pour l'empêcher de nuire; il est alors condamné à mourir de faim.

## 4. LA DIMINUTION SOCIALE ET MORALE.

En premier lieu, il faut citer la situation du sorcier (*asay*), être redouté par les mauvais sorts qu'il peut lancer, mais aussi honni par tous. A l'époque où la pratique des ordalies

(suite p. 193, note (2).

le borgne . . . . .	<i>kamaran, ata dyikil, kapalīnan</i>
le fou . . . . .	<i>aloboboro, esōg</i>
l'estropié . . . . .	<i>-kuntung</i> (adjectif)
le manchot . . . . .	<i>ata kāngēn kakon</i>
l'impuissant . . . . .	<i>-ngolēnut</i> (adjectif)
le stérile . . . . .	<i>-farētērit</i> (adjectif)
la bête . . . . .	<i>dyēsulut</i> (adjectif)
le géant . . . . .	<i>kambuli</i>
le nain . . . . .	<i>alīgogo</i>
le maigre . . . . .	<i>gān, dyot, inis</i> (adjectif)
le gras . . . . .	<i>top, -ruk, -puy</i> (adjectif)
le malade . . . . .	<i>an adyut</i>
le laid . . . . .	<i>kōdyi</i> (adjectif)

En général, infirmité se dit : *kasumut* (maladie); infirme se dit : *ān adyut*, etc...

(1) Par exemple, il pourra faire de la vannerie.

(2) Cf. notre étude sur les interdits, 2<sup>e</sup> partie, 4<sup>e</sup> section : La Religion.

était d'un usage fréquent, l'être réputé sorcier risquait la mort — à tort ou à raison — sous la pression de la vindicte publique.

Ensuite, le Diola méprise avec force le voleur, le criminel et le pauvre, qui occupent toujours les échelons les plus bas dans la hiérarchie sociale. C'est un fait que nous mettrons en évidence à propos de la morale (déontologie prohibitive et positive) et qui apparaît clairement dans la littérature orale (notamment les proverbes).

Il existe encore deux autres situations avilissantes : l'état de célibat (ne pas pouvoir ou vouloir fonder un foyer, c'est se refuser à la fonction sociale la plus élémentaire — la famille — et manquer à sa qualité d'être humain) et la stérilité (1) source de quolibets d'une ironie cruelle de nos jours, mais qui pouvait, autrefois, être punie de mort.

Il est facile de souligner que toutes ces causes de diminution sont interprétées presque uniquement d'après des critères d'utilité sociale. Toutes nous montrent que la valeur d'un individu est affectée d'un coefficient social de la plus haute importance : santé, force, beauté, richesse, courage, intelligence, bonne tenue morale, fidélité religieuse. Telles sont les diverses composantes qui situent un homme dans son milieu et constituent la marque de son honneur. Indépendant et fier mais fortement intégré à son groupe, le Casamançais met en œuvre tout ce qu'il est possible de faire pour mériter sa dignité sociale. L'aspect sociologique de la personnalité du Diola n'est pas loin de devenir un aspect axiologique.

(1) Celle-ci est en effet une tare sociale pour le Diola et non pas une authentique diminution biologique : elle est le symbole d'une faute grave.

## CONCLUSION SUR LA PSYCHOLOGIE

1. Telles sont dans les grandes lignes les conceptions que le Diola se fait de la personnalité sur le plan psycho-social. L'être humain lui apparaît comme une donnée concrète de la plus haute complexité, fonctionnant comme un tout sous l'impulsion du principe vital. Certes une telle conception, avant tout saisie par le dedans, est plus compréhensive qu'explicative, plus intuitive et participative que logique et symbolique malgré certains moments de parfaite lucidité. Elle frappe tout d'abord par son caractère animiste et hylozoïste : l'âme et le corps s'unissent dans le comportement général de l'individu, quel qu'il soit. Et, s'ils peuvent se séparer dans l'espace et le temps, ils se rapprochent sur le plan structural puisque la matière vit et que l'âme, à bien des égards, semble matérielle. Pour le Diola, la synthèse psychique exprime l'unité du corps et l'indigène possède, sur ce point, des intuitions heureuses dont plusieurs pourraient faire songer aux données de la phénoménologie existentielle. Mais, en d'autres lieux, le syncrétisme semble total, notamment en ce qui concerne le fonctionnement de la vie psychique. Dynamique par son principe, la psychologie diola reste structurale par l'explication qu'on en donne. C'est que — et malgré l'intervention du *buhinum*, de sa faculté de concevoir, de juger et de raisonner — le caractère affectif des notions et l'aspect utilitaire des concepts finissent par l'emporter ; nous aurons l'occasion d'y revenir plus explicitement quand nous envisagerons les catégories et le langage (1). Le réalisme et l'impressionnisme du paysan de Casamance font que, pour lui, la vie est totale, solide, concrète, existentielle en un mot, raccourcissant de façon inattendue les limites du sujet et de l'objet sans toutefois les confondre. Le Diola « vit globalement », sans séparation ni abstraction ; le monde qu'il conçoit et dont il fait partie ne connaît pas de faille, de solution de continuité, pas le moindre *vacuum formarum*. Aussi ne ressent-il pas le besoin de le juger avec le recul nécessaire (2) ; il se contente de l'éprouver, ce qui est pour lui la meilleure des preuves. Pour reprendre une expression célèbre de VAN DER LEEUW, le Diola a une « pensée et une expérience massives ».

2. Mais la personnalité de l'indigène est en outre profondément insérée dans le social. Cette dépendance — qui peut aller jusqu'à réduire la personne au niveau du personnage — est un fait courant dans les sociétés africaines : les ethnologues n'ont pas manqué de le mettre en évidence. Par exemple, on a signalé que l'individu est « encore dans la généralité des cas, un personnage pourvu d'une fonction bien définie, d'un statut précis et qui se trouve en relation quasi organique avec deux ensembles sociaux : l'ensemble familial et l'ensemble tribal. Ces relations le lient étroitement à ce double cadre et déterminent une grande part de son acti-

(1) Voir notre étude sur la science (2<sup>e</sup> partie).

(2) Une telle attitude provient de ce que le Diola n'oriente ses connaissances que dans le sens de l'utilité immédiate, individuelle et sociale ; aussi se contente-t-il du savoir entériné par la coutume. De plus, fortement intégré dans un monde tissé de relations métaphysiques accréditées par le prêtre et le sorcier, il ne conçoit pas la structure de l'être humain en dehors des cadres fixés par les hiérarchies de forces religieuses et devant agir selon les règles déterminées par Dieu.

tivité » (1). C'est pourquoi une psychologie respectueuse des faits et de la complexité du réel doit se prolonger, non seulement par une science des attitudes ou des mentalités (la psycho-sociologie), mais encore par une description des consciences de groupe (la sociologie). Tel est, en effet, le paradoxe : le Diola s'avère indépendant, frondeur, orgueilleux et cependant la personne est chez lui nimbée d'appartenances sociales — la participation totémique en est le témoignage — si bien que l'individu ne peut se concevoir en dehors de son milieu à la fois temporel (ascendants, ancêtres) et spatial (entourage immédiat).

3. Le problème de la psycho-ethnologie est double. D'une part, il y a la conception que l'indigène se fait de la psychologie comme connaissance — elle se réduit la plupart du temps à peu de chose — et du comportement de son ethnie. C'est ce premier point que nous venons d'examiner et au sujet duquel nous reviendrons à propos de la vie sociale et axiologique. Mais, d'autre part, il y a l'étude objective du milieu comportemental de la population examinée ; c'est-à-dire, après la *psychologie de*, la *psychologie sur*. Déjà l'examen des jeux et de l'attitude scolaire nous a permis de fonder les principes de cette dernière (2). Mais nous n'en ferons un exposé exhaustif et systématique que par la suite, quand nous examinerons les conduites morale, artistique, religieuse et sociale qui objectivent intégralement la mentalité. Seule, la conjonction de ces deux points de vue permet d'élaborer une psychologie complète si nous définissons cette dernière comme une réflexion sur le total de toutes les réactions réelles ou possibles d'un individu (3). C'est donc de façon artificielle et uniquement pour les commodités de l'investigation que nous avons dû dissocier partiellement ces diverses questions, nous réservant pour plus tard la nécessité d'opérer le regroupement. La psychologie doit être scientifique avant de s'achever dans l'humain.

Telle est d'ailleurs la leçon que nous pourrions tirer si nous considérons l'enquête sociologique qui doit comporter deux plans : l'idée que le Diola se fait de la science sociale et son comportement dans la collectivité.

(1) A. LEROI-GOURHAN et J. POIRIER. Ethnologie de l'Union Française, t. 2, p. 916, P. U. F., 1952.

(2) A côté du *savoir* psychologique il y a en effet le *comportement* psychologique. Ce dernier, aboutissant à une caractérologie sociale ou mieux encore à une ethno-psychologie, a surtout fait l'objet de notre « Étude technique de la personnalité diola ». Dans la présente enquête, nous avons tour à tour considéré l'enfant et l'adulte. L'enfant diola envisagé sous l'angle scolaire ou sur le plan du jeu nous a permis de retrouver tous les aspects fondamentaux de l'éternelle enfance, avec ses qualités et ses défauts, les seules différences intellectuelles (difficulté de l'abstraction) affectives (sens plus aigu de la révolte et de la méfiance) et conatives (impulsivité plus grande) provenant plutôt des conditions inhérentes au milieu que de spécifications héréditaires. Quant à l'adulte, il nous est apparu comme un être solide, équilibré, malgré certaines pulsions parfois violentes, plein de bon sens, admirablement inséré dans le milieu physique (la technique nous l'a prouvé) et, en dépit de quelques défaillances, fortement socialisé. Toutefois, on peut se demander si le Diola n'a pas poussé sa dignité jusqu'à l'orgueil, son désir de liberté jusqu'à l'anarchie et son sens du social jusqu'à l'annihilation de la personne au sein de la conscience collective. En tout cas, nous n'avons pas retrouvé en lui la plupart des défauts dénoncés par les premiers chroniqueurs comme la paresse, la cruauté, la grossièreté, la sensualité et l'insouciance. Nous sommes en présence d'une population avant tout réaliste et utilitariste, également éloignée du mysticisme occasionnaliste et de la métaphysique transcendante.

(3) Par exemple, la psychologie de BERGSON n'est pas tout entière dans « Les données immédiates de la conscience », elle se trouve encore dans Bergson israélite, normalien, professeur de philosophie, académicien, père de famille, etc..

### TROISIÈME SECTION

## LA VIE SOCIALE SOCIALITÉ ET SOCIABILITÉ

### INTRODUCTION

La vie en groupe permet d'extérioriser les grandes lignes des représentations collectives et le degré d'intégration de l'individu dans la société (1). Il s'agit, cette fois, d'une psychologie dont le substrat n'est plus l'individu mais le produit formé par l'interaction des consciences individuelles engagées dans une entreprise qui les dépasse et dont l'« institution » et les diverses « attitudes » constituent les phases objectives.

Nous poserons le problème sur deux plans. *En premier lieu*, nous examinerons la statique du groupe, c'est-à-dire l'étude des formes stabilisées, lesquelles nous permettront tour à tour d'examiner la *vie politique* qui nous fera voir les structures des diverses organisations collectives primaires ou secondaires, publiques ou secrètes, sociétés proprement dites ou simples associations ; l'*organisation domestique* avec l'examen de la famille, des règles du mariage et des classes matrimoniales ; la structure *du droit coutumier* qui réalise le « véritable précipité d'un peuple » ; enfin la *vie économique* aperçue sous l'angle de la production, de la consommation et de l'échange.

*En second lieu*, nous verrons la *dynamique du groupe*, avec laquelle nous assisterons en même temps aux mouvements de population, à la désagrégation de la société traditionnelle — politique, familiale et religieuse — sous l'influence des religions nouvelles, de l'attrait des villes et des modifications créées par la « situation coloniale ». Nous pourrions ainsi élaborer une psychologie sociale et présenter un sociogramme typique.

Nous utiliserons, à cet effet, plusieurs méthodes : l'*observation directe* qui fournit toujours les premiers éléments pour une investigation plus approfondie ; l'*enquête auprès des notables* du pays ; la *biographie individuelle ou les arbres généalogiques* pour étudier la structure familiale et le transfert des biens ; l'*onomatologie et la toponymie*, indices de grande sensibilité pour saisir les déplacements de population, la *consultation des archives et des minutes* des divers

(1) Toute société reste bien inséparable de la communication, laquelle comme l'a montré Cl. LÉVI-STRAUSS dans son « Anthropologie structurale » « s'opère au moins à trois niveaux : communication des femmes ; communication des biens et des services ; communication des messages ». Le premier plan nous conduit vers les règles de l'échange matrimonial (exogamie, prohibition de l'inceste) et le troisième nous mène aux différents types de langage (la multiplicité des signes et des symboles). Quant au second, il est à mi-chemin entre la communication lente du mariage et la communication rapide du langage : il apparaît aussi bien dans la solidarité propre aux sociétés de travail que dans le troc ou l'héritage (Plon 1958, p. 326).

tribunaux, source intarissable non seulement des phénomènes démographiques (sex ratio, nuptialité, natalité) mais encore mine inépuisable pour saisir le droit coutumier. Nous utiliserons encore les résultats donnés par *les tests* de frustration et de Rorschach. Ces diverses techniques ne sont pas de trop pour opérer les recoupements nécessaires à une telle tâche.

Signalons, pour terminer, et à titre indicatif, que les sociétés africaines en général ne sont jamais absolument réalistes puisqu'elles intègrent dans un ensemble symbiotique indissoluble, les vivants, les morts et les ancêtres, les animaux totémiques et les fétiches. De plus, elles forment des ensembles multiples et variés par leur origine, leurs modalités, leurs fonctions, bien qu'elles soient constituées la plupart du temps sur le modèle du micro-empire qu'est la famille et très souvent fortement imbriquées les unes dans les autres. Nous avons dû tenir compte de ces remarques pour analyser la socialité en pays diola.



## CHAPITRE PREMIER

# LES ASPECTS STRUCTURAUX PROBLÈMES DE MORPHOLOGIE SOCIALE

### 1<sup>er</sup> ASPECT. LA SOCIÉTÉ POLITIQUE

La société politique, qui exprime les formes essentielles de l'organisation sociale, peut être primaire s'il s'agit du mode général de structuration politique ou secondaire lorsqu'elle est représentée par des sous-groupes sectionnés, parfois hiérarchisés, le plus souvent indépendants (1).

(1) Il nous faut rappeler quelques données historiques. L'actuel pays diola, avant l'arrivée des Français, comportait 5 grandes régions d'inégale importance, celle d'Oussouye, celle de Séleky, celle de Fogny-Combo, celle des Bayot et celle du Kian-Kalada qui, il est vrai, débordait la zone spécifiquement diola.

a) *La région d'Oussouye* comportait initialement trois provinces : celle des Floup proprement dits avec les gros villages d'Oussouye, d'Youn et de Karounate ; celle des Dyiwat avec Diembereng, Boucotte et Bouyouye ; et enfin celle des Diamat avec Youtou et Effoc. Chacune de ces petites provinces possédait son roi, grand féticheur. Les sujets ne payaient pas d'impôts, mais ils étaient tenus de cultiver les rizières de leur chef. Ce dernier, assisté du conseil des notables, rendait la justice : les peines principales étaient le paiement de fortes amendes en riz et en pièces de bétail. L'assassin était emprisonné (maintenu solidement par des entraves) ; puis, libéré, il devait quitter définitivement le pays. En tout cas, chaque province possédait une relative autonomie, mais les diverses régions se livraient souvent à des guerres sans merci, visant à conquérir des butins en esclaves et en bétail, mais ne recherchaient jamais une expansion territoriale.

b) Nous pourrions reprendre textuellement ce que nous venons de dire au sujet de *la région de Séleky*, avec les villages de Séleky, Brin et Kamobeul.

c) *La région des Fogny-Combo*, par contre, vivait dans une complète anarchie ; elle ne connaissait aucune autorité, aucune organisation politique d'ensemble. Les habitants demeuraient groupés par carrés ou par quartiers, quelquefois très rapprochés les uns des autres, s'ignorant habituellement et ne s'agglomérant pour former de gros villages que dans le seul but d'être les plus forts. C'est ainsi que Mangoule, Kaniaro, Niankitte, Suelle, Nianseran, par exemple, étaient à cette époque particulièrement importants. Quand un village avait décidé un pillage, l'homme le plus courageux, le plus intrépide, le plus célèbre par son adresse prenait le commandement effectif des assaillants. Mais ce rôle de chef cessait dès l'instant où l'attaque était achevée. En temps de paix, il eût été mal avisé de chercher à vouloir profiter d'une autorité qui lui avait été momentanément dévolue eu égard à ces capacités. A l'absence d'organisation politique s'ajoutait l'absence d'organisation judiciaire. Pratiquement, c'était le règne du plus fort. Malheur au faible s'il n'avait que son droit pour toute défense ; il risquait d'être dépouillé de tous ses biens et d'être vendu avec sa famille aux Manding toujours avides d'esclaves.

d) *La région des Bayot*, sur laquelle nous possédons peu de documents antérieurs à 1890, semblait

subir exactement le même sort : ni structure politique d'ensemble, ni organisation judiciaire ; seul, l'état de guerre facilitait l'existence d'une chefferie temporaire mais puissante ; seule, la loi de crainte demeurait l'unique principe auquel tout Bayot obéissait intégralement.

e) *La région de Kian-Kabada* enfin, offrait un régime quelque peu différent. Chaque famille obéissait à un chef qui n'avait autorité que sur elle. Mais le jeune homme devenu majeur échappait bien vite à cette puissance pour fonder à son tour un nouveau clan qui devenait souvent l'ennemi de celui dont il était sorti. Dans la mesure où les intérêts ne constituaient pas un obstacle, ces diverses communautés taisibles formaient un quartier ou même un village qui pouvait être dirigé par un patriarche, riche et brave, mais dont la présence était plutôt symbolique et en tout cas ne suffisait pas pour ramener à l'ordre les dissidents toujours nombreux. La famille restait tout particulièrement instable et la moindre dispute risquait de devenir un prétexte pour l'homme à renvoyer sa femme. Pratiquement, les engagements n'étaient jamais tenus et se révélaient insignifiants si l'un des contractants venait à disparaître. Quant à l'organisation judiciaire, elle se réduisait à peu de chose, puisqu'elle était du ressort de chacun : cette fois encore, la force soutenait le droit et s'y substituait volontiers. Cependant, en cas de faute relativement grave (vol, meurtre), des amendes et des emprisonnements pouvaient être prononcés par le patriarcat, sans être pour cela effectivement appliqués.

Nous sommes donc, pour parler schématiquement, en présence de deux systèmes politiques bien définis, mis en évidence par HECQUARD (Voyage sur la côte et dans l'intérieur de l'Afrique occidentale, Paris, 1853, p. 113 et 125). Cet auteur distingue en effet, les « Yolas » de l'entrée de la Casamance dont la forme de gouvernement est oligarchique et les « Floup » du Fogy qui constituent « une espèce de république fédérative dont chaque village a son chef indépendant ». Dans le premier cas, il y a un roi héréditaire soumis à l'assemblée des anciens. Dans le second, les indigènes obéissent au plus ancien, au plus brave, au plus redouté ; ce chef élu possède alors, surtout en cas de guerre, un pouvoir quasi absolu. — Quant aux Djougout, appelés ici Jigouches — l'auteur affirme « qu'ils n'ont aucune forme de gouvernement, la force ou plutôt la richesse, fait la loi, car c'est celui qui a le plus de captifs qui impose sa volonté » (p. 126).

f) Il appert de cette étude et compte tenu des traditions orales que nous avons pu recueillir que seules les régions d'Oussouye et Séleky avaient, dès l'arrivée des Français, conservé leur système original d'organisation, les autres zones ayant perdu leur spécificité par suite de guerres multiples et d'invasions répétées (notamment Fogy-Combo et Kian). C'est la raison pour laquelle, dans ce qui suit, les premiers nous intéresseront particulièrement.

g) Rappelons quelques textes signalant l'esprit anarchique et belliqueux du Diola :

1° DE LA COURBE (Premier voyage du sieur de la Courbe fait à la Côte d'Afrique en 1685. Publié par Cultru, Paris, Champion, Larose, 1913), nous parle des « Faugny » et de la rivière St Grigou, probablement Songrougou (p. 201), cette région étant peuplée de « Feloupes » (p. 203). Il cite également l'existence d'un roi indigène « idolâtre » (p. 207), à moitié converti au christianisme par son gendre qui était espagnol, mais qui, par politique, ne voulait pas changer de religion. Ce roi commandait à la fois aux Bagnons (Bainunk) et aux Feloupes (Floup). Mais ces derniers qui n'étaient pas « civilisés » refusaient de le reconnaître. Aussi, le prince devait-il souvent leur faire la guerre ; heureusement, il était toujours « bien muny d'armes et de poudre » et avait « plusieurs gens qui savaient fort bien tirer ». LA COURBE signale enfin, dans le pays, la présence d'un grand nombre de juifs portugais exilés ou déportés.

2° Le Père Jean-Baptiste LABAT (Nouvelle relation de l'Afrique occidentale, Paris, G. Cavelier, 1728, t. V, chapitre I, p. 45) décrit ainsi les Floup : « Les deux côtes de cette Rivière (La Casamance) sont habitez par des Floupes braves, c'est-à-dire sauvages en termes portugais ; ces gens n'ont et ne veulent avoir aucune communication avec les blancs, et sont presque continuellement en guerre avec leurs voisins, quels qu'ils puissent être ; ils sont hardis et entreprenants ».

3° HECQUARD (Voyage sur la côte et dans l'intérieur de l'Afrique occidentale, Paris, 1853, p. 126) signale le même fait : « A l'exploitation du sel, à la culture du riz, ils joignent la piraterie. Avec leurs grandes pirogues, montées par de nombreux nageurs, ils donnent la chasse et pillent toutes celles qu'ils rencontrent sur le fleuve, et font des descentes sur la rive gauche dont ils saccagent les villages ».

4° MARCHE (Trois voyages dans l'Afrique occidentale), 2<sup>e</sup> édit., Paris, 1882, p. 75) écrit de même : « Ce sont d'incorrigibles pillards, continuellement en guerre avec leurs voisins ».

5° Il est inutile de multiplier les textes... Une seule exception toutefois vient troubler cette curieuse unanimité de tous les chroniqueurs. LABAT (Nouvelles relations de l'Afrique occidentale, Paris, Cavelier, 1728, p. 43-44 du t. V) écrit : « Les habitants naturels de James sont tous Floupes, idolâtres que le commerce a civilisés et rendus très adroits. Ils ne reconnaissent aucun souverain, et vivent en République sous le gouvernement pacifique de leurs anciens. Leurs terres qui sont grasses et bien arrosées sont parfaitement bien cultivées ; ils ne se servent que de pelles de bois garnies de fer plat au bout, avec un long manche pour labourer ».

## I. LA SOCIÉTÉ POLITIQUE PRIMAIRE

a) Traditionnellement, la séparation des pouvoirs n'existait pas de façon très nette en Basse-Casamance. En effet, l'exécutif, le législatif et le judiciaire demeuraient concentrés dans les mains du *roi* (*oeyi*) toujours nommé à vie et qui, assisté d'un conseil secret, représentait en même temps une autorité religieuse souveraine. Ou, plus exactement, le religieux absorbait le profane et le spirituel dirigeait le temporel. Muni du sceptre royal — le traditionnel balai, symbole de dignité et de puissance — le roi supervisait une région définie mais souvent mouvante, où se trouvait une poussière inorganique de villages et de quartiers souvent en compétition. L'existence de ce roi a été largement mentionnée par Valentim FERNANDES entre 1506 et 1510 <sup>(1)</sup> en ces termes :

« Le roi de ce pays à présent est un homme avec peu de raison. Et ils ont une coutume que toujours le seigneur de ce pays est ainsi. Ce roi s'appelle Mansa Falup à cause du pays qui s'appelle Falup et Mansa qui veut dire roi <sup>(2)</sup>.

Ces gens, de ce qu'ils élèvent tant de vaches que d'autres animaux et des vins et huiles, de tout ils donnent un quart à leur roi, et aucun roi de toute l'Éthiopie n'est aussi bien payé de son tribut que celui-ci parce qu'il est très cruel et très craint.

La case du roi est entourée de haies de pieux à la manière d'une barbacane, et il y a cinq de ces haies autour (d'elle) ; (les habitants) doivent entrer ainsi (en cercle) et pas directement ; à l'intérieur de tout, il a sa place fortifiée où il vit et cette case a autour d'elle un bras de rivière, et cette case est très forte.

Ce roi ne mange que le soir, car du matin à la nuit, il a toujours unealebasse près de lui avec du vin de palme et à peine peut-il dire trois paroles, prend laalebasse et boit.

Et quand il mange, ses femmes ou de nombreuses autres du lieu sont assises devant lui, frappant des mains et chantant ; cependant, la chanson doit être commencée par lui, et après qu'il a mangé, ce qui reste doit être mangé par ces femmes et ceux qui y sont.

Quand ce roi est dans sa case, il a toujours deux ou trois sagaies à côté de lui, et si un homme fait une chose qui ne lui plaît pas, il lui lance une sagaie, et ensuite, il l'extrait et il se met sur lui, et il lui dit de rester tranquille et de ne pas lui briser la sagaie, et il lui laisse la sagaie jusqu'à ce qu'il reste mort.

Et si quelque autre lui cause un mécontentement, aussitôt il lui fait couper les pieds et les mains.

En l'année 1500, ce roi Mansa Falup avait une sœur qui lui avait volé un peu de riz et le roi même, de sa main, lui avait crevé un œil.

Et la même année trois (membres) de sa famille avaient volé sur sa terre. Le roi les fit poursuivre, et ils furent arrêtés, et il les fit venir devant lui et là même, en sa présence, il ordonna de leur couper les deux mains, chacune au-dessus du coude et les deux jambes au-dessus du genou, de leur crever les deux yeux, et ensuite il leur fit couper la tête, et après tout cela il ordonna de les suspendre par le dessous des bras, attachés à un pieu, sur les chemins où ils avaient fait le mal, disant que les mains ont fait le mal, les pieds les ont portés là et pour fuir, les yeux pour voir, et la tête a jugé et ne l'a pas empêché.

(1) Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, n° 11, Bissao, 1951. Description de la Côte occidentale d'Afrique (Sénégal, au Cap de Monte, Archipels, p. 62 et suivantes, fol. 118 à 119.

(2) Mansa, terme manding correspond à massa (bambara, malinké) qui signifie : roi, chef maître.

Si un homme meurt dans la terre de ce roi, Mansa Falup, tout ce qu'il avait, le roi hérite et aussi les femmes du défunt. Et s'il reste des fils de ce mort, le roi leur prête des choses à lui comme des vaches et autres choses qu'ils peuvent exploiter ; mais quand il le veut, il peut les reprendre.

Et si un homme de son pays ou de ses vassaux va habiter hors de sa seigneurie et meurt, où que ce soit, ce roi envoie exiger tous ses biens qui y restent et on lui donne tout immédiatement sans discuter, tellement tous le craignent (1) ».

Cette description porte sur l'un des principaux rois diola, celui des Floup, dont le successeur actuel vit à Kerouhey, en Guinée portugaise. Ce prince suprême commandait directement à quelques rois mineurs dont le pouvoir était variable : les uns comme ceux d'Oussouye ou d'Enampore étaient doués d'une puissance personnelle très grande tandis que les autres n'avaient que très peu d'efficacité (2).

L'administration du village (*koelum, esuk*) relevait directement d'un chef traditionnel (*ān ahān*) assisté d'un grand conseil (*kalay*) formé surtout par les anciens (*kuhān aku*). Par suite de multiples querelles intestines, il arrivait que, dans certains villages, il y ait des ministres de la religion (*ata kareṃ, ata boekīn*) distincts du chef des affaires temporelles (*oeyi ata kasafum*) mais pourvus, néanmoins, d'une réelle puissance politique.

La monarchie diola traditionnelle apparaît donc comme une chefferie fortement hiérarchisée à propos de laquelle il est difficile de distinguer l'élément religieux de l'élément profane. Et l'on pourrait répéter de tout roi diola en général ce que B. BOCANDE, résident de Carabane, disait du roi de Kian en particulier (3). « Ce chef est plutôt un grand prêtre qu'une espèce de roi, il est pour son peuple un objet sacré ; aucun de ses sujets, s'il n'est pas de sa famille n'ose entrer chez lui, encore moins s'asseoir en sa présence. Ses biens, ses femmes sont scrupuleusement respectés par cette peuplade de voleurs qui ne s'épargnent pas les uns les autres ; c'est

(1) Mention avait déjà été faite en 1455-1457 du roi Mansa par le navigateur vénitien d'ALVISE DE CA'DA MOSTO : « Nous fûmes acertenés par les truchemens, que le fleuve se nommoit Casamansa, comme si l'on vouloyt dire, le fleuve du seigneur Noir nommé Casamansa, lequel faisait sa résidence dans iceluy, trente milles avant, combien que il ne se s'y retrouvoit pour lors pour ce qu'il étoit en une guerre qu'il avoyt suscitée contre un autre seigneur ». Relation des voyages à la Côte occidentale d'Afrique d'ALVISE DE CA'DA MOSTO (1455-1457), publiée par Ch. Schefer, Paris, Leroux, 1895, p. 174. Il semble que CA'DA MOSTO, au service de l'Infant Henri le Navigateur, après avoir « découvert » les Iles du Cap-Vert, soit l'un des premiers Européens qui ait visité la Basse-Casamance. Il faudra, après lui, attendre deux siècles pour avoir les récits de JAJOLET DE LA COURBE et de André BRUE.

(2) Il faut noter que chaque roi est toujours assisté de deux secrétaires (*agenaha*) qui jouent à la fois le rôle de conseillers et de surveillants. Ces éminences grises siègent à toutes les réunions du conseil des anciens et ont une voix dans toutes les questions débattues. Leur influence est décisive.

L'organisation politique en Afrique Noire est souvent en effet « un mélange d'autocratie, d'oligarchie et de démocratie dont l'ensemble, très compliqué, est bien éloigné en tout cas de la monarchie absolue ». DELAFOSSE : Les Nègres, Paris, Rieder, 1927, p. 51.

(3) Lettre adressée au Gouverneur de Saint-Louis, 10 avril 1850. On peut encore appliquer à l'*oeyi* diola ce que LEROI-GOURHAN et J. POIRIER : Ethnologie de l'Union française, 917, t. II, affirment du chef noir en général à savoir qu'il est une véritable « hypostase de la société », qu'il symbolise « l'être collectif qu'est la communauté tribale » et que, sur un plan plus élevé, « il est un intermédiaire naturel entre cet être collectif et les puissances de l'invisible ». A ce titre, le roi est plus qu'un signe ou un symbole car une « sorte d'équation » s'est instaurée entre lui et son peuple puisque « c'est la force vitale du chef qui alimente la vie du peuple ». Aussi, les égards dus au roi s'adressent plus à la fonction qu'à la personne ; le pragmatisme religieux et social reprend ici ses droits : quand le roi devient malade et impotent, quand son potentiel de forces devient trop faible, il peut être mis à mort.

De nos jours, sous la double influence de l'intervention française et du mouvement de dégénérescence sociale, l'*oeyi* demeure peu ou prou ce qu'il était jadis. Sa puissance actuelle dépend tout autant de l'autorité de sa personne que du degré d'évolution de ses fidèles.

que sa personne, tout ce qui lui appartient est entouré d'une sorte de prestige ; on le croit environné d'esprits invisibles qui donneraient la mort et qu'il faut invoquer au besoin, en faisant des sacrifices et des libations pour le salut de son pays. Outre ces privilèges, celui qui remplit cette fonction qui est héréditaire, jouit d'avantages plus importants : en échange de ses prières, on cultive ses rizières et ses champs, et les dimes de toutes les prises lui sont soigneusement apportées sans que celui qui les paye ose entrer dans l'asile du grand prêtre ; il vient la nuit attacher les bœufs aux pieux de la palissade qui sert d'enceinte à la maison, il jette par-dessus cette palissade, dans l'intérieur, les pagnes qui proviennent de la vente ou du rachat des captifs ; il dépose le riz à la porte ».

Le choix du roi (*oeyi*) procède à la fois de l'hérédité et de l'élection. Tout d'abord de l'hérédité, en ce sens qu'il ne peut être pris que dans deux familles (roi d'Enampore) ou trois (roi de M'Lomp) ou quatre (roi des Floup d'Oussouye ou de Guinée portugaise) situées le plus souvent en des villages ou quartiers différents. Ces familles royales peuvent avoir une double origine : ou bien elles émanent d'une souche originelle commune, mais se sont divisées par essaimage (cas de M'Lomp, sujets Sambu et sujets Diouwent) ou bien il s'agit là d'une entente, réalisée autrefois entre deux villages ou deux quartiers à propos de deux lignées particulièrement méritantes, et la coutume a entériné cette convention. Il s'établit, entre ces groupements privilégiés, un ordre cyclique : le roi est d'abord de la famille A, puis le suivant sera de la famille B, le troisième de la famille A et ainsi de suite. Quant au choix, il ne peut se produire qu'à l'intérieur des souches royales héréditaires. La manière de faire apparaît comme double. Ou bien le conseil secret de l'ancien roi se met d'accord sur le successeur éventuel, ou bien l'on procède à une divination = notamment dans le canton de Brin où les habitants d'Essyl et ceux d'Enampore possèdent respectivement dans la famille désignée un candidat préféré. Les patriarches des villages préparent alors deux canaris à moitié remplis d'eau, dans lesquels ils laissent macérer de l'écorce de *birem*. Chaque contenant symbolise un candidat éventuel. A un moment donné, le plus vieux des prêtres se penche sur un canari et dit en soufflant sur le liquide : « Un tel sera-t-il roi ? ». Si un petit bouillonnement — dû à la fermentation — se manifeste, le sujet qui est représenté par ce canari est « l'être des Dieux ». Si rien ne se produit simultanément pour l'autre canari, le choix est alors confirmé ; mais si le second vase bouillonne aussi, il faut reprendre deux récipients nouveaux et recommencer l'expérience. Une fois nommé, le nouveau roi va habiter dans le village où, traditionnellement, siège la royauté ; il reprend, la plupart du temps, la case de son prédécesseur. Ainsi l'*oeyi* des Floup doit nécessairement résider à Oussouye et celui de Séleky à Enampore, quel que soit leur lieu d'origine. La maison royale peut n'être qu'une habitation ordinaire que rien ne distingue et dans laquelle le prêtre vit avec ses femmes. Mais parfois, notamment pour les Floup, c'est une petite case individuelle située à l'écart du village. Dans cette dernière éventualité, un logis spécial est prévu pour les épouses royales. Quant aux reines, leur recrutement est semblable à celui des rois ; mais leur autorité est presque uniquement religieuse : rares sont celles qui ont pu se hisser au niveau d'un réel pouvoir politique. Nous en reparlerons longuement plus tard.

De nos jours, l'autorité de ces rois tombe en décadence : tout au plus peuvent-ils revendiquer le rôle de grands féticheurs <sup>(1)</sup>, c'est-à-dire de prêtres. Et il n'est pas sûr que, même sur ce plan, ils puissent se targuer d'une influence absolument prépondérante. A bien des égards,

(1) L'une de leurs principales fonctions est la « générosité obligatoire ». Le roi est souvent un simple dépositaire de la richesse publique. Nous reviendrons sur ce thème à propos de la Religion (2<sup>e</sup> partie).

un grand prêtre de la circoncision vaut, par son efficence religieuse, le plus zélé de tous les rois. Mais il leur reste à tous un semblant de pouvoir politique puisqu'ils demeurent les intermédiaires nécessaires entre les fétiches, détenteurs de toute efficence, et la population. En tout cas, l'Administration doit souvent intercéder auprès d'eux pour parvenir à ses fins, plus par respect de la coutume que par conviction, il est vrai. Ainsi, les services de l'Agriculture sont parvenus, et non sans mal, à convaincre le roi d'Oussouye d'essayer les engrais dans sa propre rizière. Inversement, si les voyageurs savent leur apporter quelques cadeaux (tissu, poudre), le prestige des visiteurs s'agrandit d'autant. Il serait même de mauvais ton de ne pas leur rendre visite avec un peu de tabac à priser. A condition de suivre le protocole d'entrée — crier plusieurs fois *Mān, Mān*, c'est-à-dire Sire, devant l'enceinte du « palais » — et de ne pas vouloir se montrer trop indiscret sur le secret de leurs fétiches, ces personnalités royales ne manquent pas d'être d'un commerce agréable. En bref, l'autorité royale de ces princes écrasés par les interdits, condamnés à une totale inactivité physique, ne dépasse guère l'organisation de la justice (1), l'administration de quelques sacrements fétichistes et la présidence purement honorifique de diverses fêtes collectives (2). C'est bien l'occupation française qui a sonné l'heure du déclin pour l'ancien régime administratif diola (3).

b) Au-dessous du **chef de province** et du **chef de canton** artificiellement créés par l'Administration et selon des cadres non traditionnels, chaque village est représenté en outre par un **conseil permanent** groupant les chefs de famille. Ce conseil, présidé par le chef de canton, répond aux convocations de celui-ci et parfois à celles du chef de village ou du chef du *hāk* (carré) quand le besoin s'en fait sentir, surtout lorsque les litiges sont soulevés soit entre individus ou quartiers, soit entre villages. Les lieux où se tiennent les réunions dépendent de l'import-

(1) HECQUARD (Voyage sur la côte et dans l'intérieur de l'Afrique occidentale, Paris, 1853, p. 113) définissait ainsi le pouvoir judiciaire des rois floup : « Ces peuples sont fétichistes, leur forme de gouvernement est oligarchique ; leurs chefs respectifs ont très peu d'influence et ne peuvent prendre aucune délibération importante, sans assembler les anciens du village. Ils ont cependant l'administration de la justice et ils imposent des amendes qui profitent plus aux membres de l'assemblée qu'à eux-mêmes. Pour certains délits, tels que l'adultère et le vol, si le coupable est insolvable et que ses parents refusent de payer pour lui, un des anciens acquitte l'amende qui doit lui être remboursée double l'année suivante. Si à cette époque, le chef n'a pas été satisfait, il peut vendre son débiteur ou en faire son esclave ».

(2) C'est la raison pour laquelle nous ferons une étude plus complète de la royauté diola à propos de notre chapitre sur la religion, dans la 2<sup>e</sup> partie. Il faut cependant noter une exception. Dans certaines régions plus arriérées, notamment en Guinée portugaise, le roi (*Atelehu* « qui connaît le monde ») prêtre du *xinabu katit* (variété de fétiche valable pour l'homme et la femme) conserve encore, sur le plan matériel, un pouvoir quasi absolu. Ses ordres peuvent aller à l'encontre du chef de *koelum* (village ou groupe de villages). Et s'il lui arrive de porter préjudice à tous ou à quelques-uns, personne ne lui en tient grief puisque, en tant que *žāmbākos* (c'est-à-dire prêtre), il tient directement son pouvoir de Dieu. C'est peut-être le seul cas où l'*oeyi* diola ait conservé une partie de ses prérogatives anciennes ; mais la primitivité des Floup de Suzanah et d'Aramé n'est plus à démontrer.

(3) L'influence de l'administration française au début du siècle, si nous exceptons la souveraineté, la conscription et l'impôt, se ramène aux éléments suivants :

décret du 2 mai 1906 instituant un mode de constatation écrite des conventions entre indigènes ;

décret du 21 novembre 1904 sur le régime de l'indigénat ou les mesures disciplinaires ;

organisation de l'enseignement (novembre 1903).

assistance médicale indigène (février 1905) ;

décrets sur le régime foncier (juillet 1900) et forestier (forêt classée) ;

décret de novembre 1902 sur la justice indigène (tribunaux de village, de province, de cercle) et rapports avec la justice française ;

décrets de 1902, 1903, 1904 sur l'administration générale et l'organisation des services. Pour plus de précision on pourra consulter C. FRANÇOIS : L'Afrique Occidentale française, Paris, Larose, 1907, chapitres II et IV.

tance du conseil. Quand le chef de canton provoque la convocation, c'est sur le *kahen* (place) avoisinant sa maison qu'ont lieu les palabres. Quand le chef de village réunit son conseil, l'assemblée se tient dans le carré de ce dernier. Mais s'il s'agit d'affaires exceptionnelles ou particulièrement graves, elles se discutent en dehors du village, en un lieu tenu secret, plus simplement dans les locaux mis à la disposition de l'assemblée par le chef de subdivision. Le rôle de ces conseils autochtones est purement consultatif et se borne, la plupart du temps, à exprimer des vœux sur la question des affaires courantes. En fait, l'activité de ce « conseil communal » porte davantage sur la résolution d'affaires territoriales (limite d'un lougan, répartition des terres après héritage, organisation de cérémonies ou fêtes touchant la collectivité, en un mot toutes choses qui relèvent de la municipalité et du juge de paix) que sur des questions proprement administratives.

c) **L'organisation politique se ramène donc à trois éléments** : une *chefferie nobiliaire* entourée de conseils royaux secrets formés de grands féticheurs (1) qui n'a plus de nos jours qu'une fonction religieuse, chefferie qui perd sa hiérarchie de jadis pour n'être plus qu'une juxtaposition de princes vivant le plus souvent dans une totale ignorance les uns des autres (roi d'Oussouye et roi de Kalobone) (2) ; puis des *conseils d'anciens*, constitués par les patriarches, habilités à résoudre quelques difficultés d'ordre communal ou individuel et n'étant, vis-à-vis de l'administration occupante, qu'un organisme de renseignements possédant une voix consultative ; enfin, les *chefs de canton de ce village* élus par la population sur la proposition du chef de subdivision dont ils sont les exécutants fidèles : il semble bien que leur rôle essentiel se réduise à apaiser les conflits locaux et à collecter les impôts.

d) La forme primaire de l'organisation sociale ne pouvait pas ne pas ressentir **les effets de la situation nouvelle** causée par l'effervescence des grandes villes. La vie politique diola semble de plus en plus influencée — notamment dans le Fogy — par les confréries musulmanes constamment visitées par les émissaires marabouts, les marchands dioula, et entretenue par les commerçants locaux qui diffusent largement et non sans une pointe de méchanceté les renseignements donnés par les journaux et la radio étrangère (3). Certes, le Diola fétichiste

(1) Aussi, les phénomènes religieux ont-ils toujours joué un rôle capital dans les diverses rébellions du Diola contre la pénétration française. Citons le cas de Bigolo, chef fétichiste qui se disait invulnérable ; El Hadji Haïdara, marabout fanatique, initiateur du massacre de Séleky, affirmant que les bâtons qui serviraient à la tuerie se transformeraient immédiatement en arbres dès qu'on les planterait dans le sol, à condition d'avoir été trempés dans le sang des Blancs ; et enfin, le cas de la reine de Kabrousse, dont nous avons déjà parlé, auteur célèbre du fétiche de la pluie et responsable de la dernière révolte des Floup.

(2) Seul, le roi de Kerouhey semble conserver une certaine suprématie, au moins vis-à-vis des Floup, Diamat, Dyiwat et Diola Pointe Saint-Georges. Il est vrai que l'interdiction de traverser les marigots rend difficile les contacts possibles entre les rois.

La chefferie en pays diola se situe donc à mi-chemin entre la structure de la bande fluide et instable — forme la plus simple du pouvoir que l'on retrouve encore en Amérique du Sud, notamment chez les Nambikwara — et l'agencement complexe des sociétés modernes. A côté d'une hiérarchie codifiée, d'une hérédité alternante, et d'une stabilité organisatrice, des phénomènes comme la gérontocratie, voire l'autocratie, prêchent en faveur d'une réelle évolution dans le temps. Mais l'existence de pratiques comme la générosité royale — « attribut essentiel du pouvoir chez la plupart des peuples primitifs » écrit LEVI-STRAUSS — les prestations et les contre-prestations qui se nouent entre le chef et ses administrés sous forme de réciprocité et de contrat tacite à base de consentement mutuel, la possibilité des unions polygames se juxtaposant au mariage monogame, nous conduit vers les aspects les plus simples du gouvernement : de telles coutumes constituent en effet « les matières premières de la vie sociale et il est impossible d'imaginer une forme d'organisation politique dans laquelle ils ne seraient pas présents ». (LEVI-STRAUSS : *Tristes Tropiques*, Plon, 1955, p. 337).

(3) Voir notre étude sur l'influence musulmane, dans le chapitre sur la religion (2<sup>e</sup> partie, 4<sup>e</sup> section).

ne comprend pas encore grand-chose à la répartition des partis politiques et des grandes forces syndicales, malgré les travailleurs itinérants (les *buyas*) qui reviennent de Ziguinchor avec des consignes précises. Néanmoins — et dans les grandes lignes seulement — on peut affirmer grosso modo que l'islam se fit le suppôt du parti S. F. I. O. tandis que fétichistes et chrétiens allèrent plutôt grossir les rangs du B. D. S. (1) Mais on connaît l'extrême versatilité de l'âme noire et, sur ce plan, le Diola confirme généreusement la règle : le héros d'aujourd'hui peut devenir aisément l'ennemi de demain. En tout cas, si dans la subdivision de Bignona, plus facilement accessible et surtout plus peuplée, les centrales politico-sociales tendent à s'organiser en sociétés plus ou moins animées par des marabouts — plus soucieux de leur situation personnelle que d'honorer le prophète — leur influence en pays fétichiste reste larvée et n'a guère dépassé le stade de la prospection. Toutefois, on peut rencontrer des musulmans et des rois fétichistes qui partent en guerre contre un chef de canton parce que ce dernier est chrétien ; ainsi, telle mission catholique, pourtant tenue par des prêtres indigènes d'une indiscutable valeur, va se heurter à l'opposition systématique des musulmans pour l'obtention d'un terrain appartenant à des fétichistes. En un mot, la vie politique en Basse-Casamance se résout souvent, si l'on peut s'exprimer ainsi, en une querelle de clocher ou de minaret et la plupart des questions soulevées s'enveniment toujours sur le périmètre d'une rizière.

De multiples phénomènes nous empêchent de voir clair sur cette question = il faut tenir compte de la *non-maturité politique* de l'indigène (2) ; de son *esprit vindicatif* (il est toujours prêt à sortir matraques, pierres et poisons) ; de la *pluralité des sous-races et des religions* (fétichisme, islam, christianisme) ; des *conflits de familles* ; de la *querelle des anciens* attachés aux traditions et des *jeunes* avides de tout bouleverser. Et puis, les politiciens actuels, les marabouts, les syndicalistes se heurtent souvent à une *action clandestine*, invisible mais toujours efficace, qui provient de la société secrète du *kusāga*, des conseils de villages (*kalay*), des comités fétichistes... A bien des égards, les formes secondaires de la société politique finissent pas constituer le seul élément vraiment opérant.

En conclusion, la masse diola reste encore rebelle à la vie politique proprement dite. S'il

(1) La réalité est plus complexe. Certes, Lamine GUEYE, chef de file S. F. I. O. est un musulman, tandis que SENHOR, tête de liste B. D. S. ou Bloc Démocratique Sénégalais est un chrétien. Mais bien des musulmans ont voté B. D. S. et le succès écrasant de SENHOR aux dernières élections législatives s'explique pour les raisons suivantes :

Tout d'abord, SENHOR est un Sérère, et nous verrons plus loin que Sérère et Diola sont apparentés. D'ailleurs, les Senghor sont fréquents chez les Diola.

Ensuite, le B. D. S. milita pour une réforme constitutionnelle devant aboutir à l'autonomie interne de l'A. O. F. sur une base fédéralisée, tandis que la S. F. I. O. optait pour l'intégration à la république.

De plus, très habile, le B. D. S. avait noyauté toutes les sociétés de prévoyance dont l'importance est manifeste dans un pays avant tout paysan.

Enfin, pour se concilier les musulmans, SENHOR avait choisi comme co-listier un musulman très au courant des phénomènes économiques et syndicaux, lui-même fils de paysan, Mamadou DIA, dont la valeur humaine et l'intelligence sont incontestables.

Nous rappelons que le B. D. S., devenu B. P. S., ou Bloc Populaire Sénégalais, adhéra en 1957 à la Convention Africaine et tenta un rapprochement avec la S. F. I. O., devenue M. S. A. (Mouvement Socialiste Africain), afin de contrebalancer l'influence du R. D. A. (Rassemblement Démocratique Africain). (Ce dernier s'efforce de s'imposer en Basse-Casamance, sans grand succès, il est vrai). L'union s'est faite en 1958 sous le sigle U. P. S. (Union Progressiste Sénégalaise) branche locale du P. R. A. (Parti du Regroupement Africain).

(2) Il va sans dire que les Diola évolués, ceux qui ont fréquenté les écoles françaises, laïques ou confessionnelles, peuvent atteindre une valeur politique réelle. C'est ainsi qu'Édouard DYATTA, fils du chef de Province d'Oussouye, est devenu membre du gouvernement du Sénégal.

lui arrive d'opter pour un parti, c'est moins par conviction que par amour des assemblées et des manifestations bruyantes. Et si, d'aventure, des forces nouvelles brandissent l'étendard de la religion ou des problèmes agraires, cela suffit pour arracher son adhésion.

Mais qu'on y prenne garde, celle-ci n'a rien de définitif.

## II. LA SOCIÉTÉ POLITIQUE SECONDAIRE

Les formes secondaires de l'exercice du pouvoir offrent plus de stabilité et pour le moins autant d'efficacité, malgré leurs divisions et leurs sectionnements, que les formes primaires. Elles nous font apparaître, sous un aspect plus précis et plus technique, le principe de la division sexuelle, par âge et par classe, des tâches ou des métiers. Aussi peuvent-elles nous préciser l'exacte structure politique d'une collectivité.

On peut, en reprenant une idée de MAUSS, considérer la société comme un groupement relativement stable d'individus associés de façon étroite ou cohérente, capable en théorie de s'accroître indéfiniment (1) et dans lequel les rapports habituels s'avèrent susceptibles de se transformer en complète et durable organisation. Toutefois, nous devons opérer une différenciation entre société proprement dite et association, bien que les deux termes restent souvent très imbriqués. L'association dépend avant tout des membres qui la constituent ; la société vaut par le mode de rassemblement ; la première est un simple rapprochement, la seconde une organisation statutaire du rapprochement. Que les membres d'une association disparaissent et il n'y a plus d'association, tandis que la société demeure parce que le contrat qui la structure, au moins implicitement, continue d'exister. D'ailleurs, l'association procède de l'événement, et la société de l'institution. La première a quelque chose de fortuit ou, pour le moins, d'épisodique ; la deuxième est plus volontaire, plus stable, plus organisée. Avec l'une on est encore du côté de l'individu ; avec l'autre on procède de la conscience collective. C'est pourquoi le plus souvent les types mêmes de l'association se rencontrent dans la société elle-même et l'on passe par transition insensible de l'une à l'autre. L'association en un mot exprime le degré de liberté qu'une société abandonne à chacun de ses membres.

### A. LES TYPES DE SOCIÉTÉS POLITIQUES SECONDAIRES

On peut, compte tenu évidemment de la pluralité des nuances et des multiples variantes propres à la race ou au milieu géographique, diviser les sociétés diola en trois groupes fondamentaux : *les sociétés religieuses*, *les sociétés laïques* et *les sociétés mixtes* procédant des deux premières.

#### 1. LES SOCIÉTÉS RELIGIEUSES.

Elles sont multiples et demeurent sous la dépendance d'un fétiche fondamental qui est à la fois le principe et l'âme même du groupement. Ces diverses sociétés peuvent fonctionnellement se diviser en trois formes essentielles. Si nous prenons l'exemple des Floup de Guinée

(1) En fait, l'accroissement d'une population tend souvent vers une limite logistique.

portugaise, nous citerons le *xinabu koeron*, présidé par l'*amañenahu*, société d'hommes qui réunit tous les circoncis du village dans de multiples repas et cérémonies d'initiation ou d'incantation ; le *xinabu kara ay* dirigé par une *amañenahu* investie par le précédent, société de femmes cette fois qui s'assemblent périodiquement pour honorer le fétiche, mais aussi pour procéder à l'initiation des jeunes filles à leur rôle de femmes et de mères ; enfin le *xinabu katit*, sorte de groupement global correspondant à la société politique totale dont il est l'aspect religieux et que le roi (*alələhu*) — qui tient directement son pouvoir de Dieu — commande à vie avec l'autorité que l'on sait.

Les sociétés religieuses, dans la mesure où elles n'entrent pas dans la structure politique intégrale, provoquent des réunions absolument secrètes et interdites temporairement aux non-initiés, définitivement aux individus de clans différents (il existe par exemple deux clans pour la circoncision chez les Floup d'Oussouye) ou de sexe opposé. La téléologie de ces associations reste avant tout religieuse : elles permettent, à la fois, l'initiation de nouveaux membres à leur vie d'homme, le maintien de la continuité du dogme et de la liturgie, le culte au fétiche protecteur, les décisions relatives à la réalisation de cérémonies exceptionnelles (ainsi, à Oussouye, c'est la société des femmes *əhuña* qui décide de l'opportunité du *nyukul-emit* ou rogations diola). Elles devaient avoir, dans le passé, une certaine influence sur le pouvoir temporel comme le manifeste encore, de nos jours, le *xinabu katit* de Guinée portugaise ; mais la plupart du temps cette efficience a disparu et <sup>(1)</sup> les seuls problèmes d'ordre pragmatique que peuvent résoudre ces sociétés ne dépassent guère la justice religieuse et la résolution de certains conflits d'intérêt municipal en relation avec le sacré.

Les chefs de ces groupements sont les grands prêtres détenteurs de l'autel du fétiche : celui qui donne le nom à l'association ; par exemple, dans la subdivision d'Oussouye, nous avons les sanctuaires *əhuña* (femmes), *bukut* (circoncision) et *dyañãñãde* (roi). Ils exercent leur pouvoir toute la vie et sont nommés par hérédité, coaptation, désignation divine ou épreuve selon les lieux et les coutumes <sup>(2)</sup>.

(1) Ces problèmes seront envisagés avec plus de précision à propos de notre étude sur la religion. Qu'il nous suffise, pour l'instant, de dire quelques mots sur la société *uhãne*, l'une des plus originales de la Pointe Saint-Georges. Il s'agit d'un groupement valable pour les adultes masculins préalablement initiés. Le rôle essentiel des membres est d'enterrer les suicidés, les hommes morts noyés dans les marigots et les rizières ou les cadavres découverts en état de décomposition. Ils fixent encore les dates des grandes cérémonies d'initiation *uhãne* que nous décrirons ultérieurement, mais dont l'un des moments essentiels est le pèlerinage au cimetière le jour des funérailles (seul, le sujet qui a subi les diverses épreuves peut voir et connaître les mystères de l'enterrement). Ils s'occupent enfin du culte voué au *boekïn uhãne* ; ce dernier est l'un des plus redoutés de toute la région et les non-initiés font souvent un grand détour pour éviter son sanctuaire. Le nombre des *aləngona* (sujets qui font partie de la société) doit être en principe, constant. C'est le patriarche, chef de l'association, qui choisit le nouveau membre. Celui-ci a toujours la possibilité de refuser une tâche parfois lourde, bien que très honorifique ; mais alors, sa famille devra donner à sa mort un taureau pour la société. En cas d'acceptation, le récipiendaire est tenu d'offrir au groupement 20 Calebasses de vin de palme, 3 à 5 pores et plusieurs Calebasses de riz.

Ces offrandes sont portées à l'endroit où siège le *boekïn*. Après les sacrifices traditionnels : sang du porc, farine de riz sur l'autel du fétiche, un grand festin réunit tous les anciens compagnons *aləngona*. Le nouveau impétrant, qui ne participe pas à ce premier repas, est alors reconnu membre du groupe, pratiquement à vie. Il ne pourra être chassé qu'en cas de faute grave et après avoir payé, comme redevances au fétiche, au moins la valeur d'un hœuf. Le terme *uhãne* est significatif : il dérive de *ahãn* : ancien. Le sujet initié à l'*uhãne* devient véritablement un homme.

(2) Les différentes sociétés religieuses diola que nous venons de décrire offrent plus d'un point commun avec le *Poro* mandé ou le *Komo* bambara. Signalons au passage que, même les populations anarchiques, connaissent de telles organisations : nous pensons particulièrement au *Dyoro* des Lobi.

## 2. LES SOCIÉTÉS LAÏQUES.

Il s'agit de groupements dont la finalité est avant tout positive, même s'ils peuvent comporter une certaine part — toujours très réduite — d'éléments religieux. Les uns sont pratiquement clos, les autres parfaitement ouverts.

### Les sociétés secrètes.

a) L'une des formes les plus intéressantes de la société politique est l'organisation de certains groupements secrets, fréquents en Afrique Noire. « Les Nègres ont une grande attirance pour les associations plus ou moins entourées de mystère. On les désigne généralement sous le terme de sociétés secrètes, bien que le secret n'y soit pas une condition essentielle. Beaucoup sont ouvertes à qui peut payer une cotisation »<sup>(1)</sup>. En effet, le goût du merveilleux et de l'occulte appartient, par essence, à l'âme africaine. Tantôt évasion hors d'un réel trop simple, tantôt redoublement d'une vie tissée d'irréel ou plus simplement encore, sorte de catharsis sociale qu'une psychanalyse à la façon de JUNG pourrait aisément déceler, telle nous apparaît la société secrète. Ce groupement, jaloux de son indépendance, incapable de fluctuation riche ou d'ouverture vers le nouveau, reste d'autant plus influent qu'il demeure mystérieux. Il donne à ses sectateurs — et surtout à ses ennemis — l'impression d'un don d'ubiquité par lequel il déjoue les plans de qui veut le détruire.

b) La plus célèbre de toutes les sociétés secrètes en pays diola est le *Kusāga* (pluriel de *asāga*). En langage bayot *asāga* signifie littéralement « celui que l'on cherche », « femme qui cherche un homme », « homme qui cherche une femme ». D'ailleurs, en Mankagne, le même mot se traduit par « femme avec qui l'on veut faire commerce d'amour ». Par conséquent, le *kusāga* caractérise l'ensemble des individus qui cherchent à obtenir les faveurs d'une femme. Mais il s'agit là d'un titre qui vise à tromper le non-initié sur la signification véritable de la société. Après le sens littéral vient la signification religieuse. Les *kusāga* sont des hommes-sorciers doués d'une puissance exceptionnelle : ils sont capables, dit l'imaginaire populaire, de voler dans l'espace, de se transformer en animal, d'épouser des formes terrifiantes, de nuire par des maléfices invisibles. Ils possèdent, en outre, le pouvoir de s'attaquer à l'âme humaine afin de la manger et, pour ce faire, de dévorer les parties les plus dignes de l'être humain : le foie siège du sentiment et le cœur symbole de vie et de courage<sup>(2)</sup>. C'est pourquoi, en dernière analyse, tout sorcier qui n'a pas goûté la chair humaine reste un sorcier de bas-étage ou de second ordre. Du sens religieux, on glisse donc aisément au sens social. Le *kusāga* reste avant tout une association nécrophagique et l'*asāga* qualifie tout individu qui mange les morts.

(1) GOUILLY : L'Islam dans l'Afrique Occidentale française. Édition Larose, Paris, 1952, p. 33. Cf. en outre : « L'Afrique Occidentale française » de RICHARD-MOLARD, p. 81. On peut consulter, à titre de comparaison : G. PARRINDER : « La Religion en Afrique Occidentale », Payot, 1950, chapitre XII. Une description intéressante des sociétés secrètes au Cameroun a été faite par NICOD (La vie mystérieuse de l'Afrique Noire, Payot, 1943, chapitre VIII). On y retrouve tout le climat de mystère, de crainte, et l'aspect justicier des *kusāga*.

(2) Faut-il, pour expliquer cette coutume, rappeler, le point de vue de G. PARRINDER, 1950, p. 214 : « La personne humaine est sacrée ; chacune de ses parties constitutives subit l'action d'une influence spirituelle ; quelques-uns des rares sacrifices humains avaient pour but de se procurer un élément vital du corps, afin d'en faire un charme ou de le sacrifier à son tour ».

c) C'est, en effet, une croyance universelle de l'âme noire que les vertus humaines les plus prisées ont leur siège dans certaines parties du corps. Se nourrir de ces éléments permettait, par voie de contamination à base de contiguïté, de participer à ces qualités. Aussi, le corps du défunt était-il exhumé deux ou trois jours au maximum après le décès et, dans un grand festin, le plus souvent diurne, les membres de l'association se partageaient le cœur et le foie du cadavre. Mais les Diola, à l'époque où les conflits armés entre villages étaient multiples, restaient surtout sensibles aux qualités de courage et aux vertus guerrières. C'est pourquoi, lors des guérillas qui opposaient les clans ou les phratries, le corps des braves — tant ceux des ennemis que ceux du village ami — était dévoré aux heures des repas habituels; les délais de deux ou trois jours n'étaient même plus respectés. Il arrivait même qu'en pleine bataille, on buvait le sang encore tiède de la victime parce que « le sang circulait dans tout le corps » et « insufflait le courage ». Le cœur surtout était recherché car, « situé au milieu de la poitrine », « il ne craignait pas de recevoir les coups ». Cette coutume n'était pas dépourvue de grandeur sauvage. Comme l'écrit HANIN (1), c'était à la fois honorer le défunt et s'assurer une immunité mystique contre les défaillances au combat (2). Par cette pratique une participation fraternelle s'établissait entre tous les compagnons d'armes et augmentait leur potentiel de bravoure. Nous retrouvons là une vieille loi sociologique : le semblable a le pouvoir de produire le semblable; et un vieux principe de métaphysique : le tout peut se trouver dans n'importe quelle partie; chaque parcelle du cœur contient en entier le courage du guerrier.

Mais cette attitude première a bien vite dégénéré avec le temps. Tout d'abord, la participation communelle, entre la qualité du sujet et la partie du corps humain consommé, a disparu. Ce n'est plus le même principe de choix qui préside à l'élection du cadavre : on ne consomme plus les êtres courageux et exceptionnels; seuls, les sujets atteints de maladie ou les vieillards restent épargnés. Mais le décès accidentel d'un homme bien en chair (3), gras à souhait et resplendissant de santé, légitime la convocation de tout le *kusāga*. En outre, ce ne sont plus seulement les parties nobles du corps humain que l'on prélève pour le repas. Les organes sexuels et le cerveau, jadis négligés, sont cette fois dévorés. Il arrive même que le cadavre entier soit bouilli et mangé en commun. Si la consommation était réservée jadis aux seuls guerriers pour favoriser la pratique de l'art militaire, plus tard, l'association du *kusāga* va réunir n'importe quel adepte dans le seul dessein de manger la chair humaine. Les femmes mêmes peuvent y participer ou en tout cas y jouer le rôle de cuisinières attitrées. Ensuite, aux premiers temps le cadavre était mangé en plein jour; il s'agissait là d'un sacrifice noble, à fin louable. Maintenant le *kusāga* tient des assises cachées, se réunit nuitamment et en grand secret dans les cimetières et encourt la plus totale désapprobation des autres hommes. Il est bien évident que, lorsque certains membres de la société secrète viennent à être suspectés, ils protestent de leur innocence et manifestent, non sans exubérance, leur vive réprobation pour de telles pratiques. Enfin, à l'origine, n'étaient mangés que les cadavres de personnes

(1) Une association nécrophagique de la Basse-Casamance, Outre-Mer, n° 2-3, avril-septembre 1933, p. 118-136.

(2) Il n'y a pas encore très longtemps, un habitant de Séleky se vantait d'avoir mangé le cœur du lieutenant Truch car il voulait devenir aussi brave que lui.

(3) Nous avons eu mention, à propos d'un document confidentiel dont nous nous excusons de ne pouvoir préciser l'origine, d'un homme, « morceau de choix » par l'abondance de ses formes qui, lors de son enterrement, avait à quelque distance de sa tombe, comme spectateurs immédiats, tous les membres du *kusāga* avec les instruments de cuisine. Ils attendaient la dispersion des hommes pour se livrer au repas nécrophagique.



mortes naturellement ou tuées à la guerre, ce qui passait aux yeux du Diola pour être un autre cas de mort naturelle. Mais, ultérieurement, on en vint à provoquer la mort et le poison est devenu l'arme la plus puissante du sorcier. C'est ainsi que le *kusāga* a perdu son sens primitif. Les femmes, les enfants, les « embusqués » furent admis aux macabres repas. Les réunions devinrent rituelles autant que secrètes et groupèrent des individus de plus en plus nombreux. La nécrophagie n'était pas loin de devenir une véritable anthropophagie ; en tout cas, l'intention culinaire devenait à peine déguisée et la coutume s'était instituée d'amener à chaque réunion une cuisinière dont la fonction restait tout positive.

D'ailleurs, on peut être nécrophage et avoir le palais relativement affiné : aussi, les parcelles de chair seront-elles désormais trempées au préalable dans le vin de palme pour atténuer l'horrible odeur du trop faisandé. Mais, à côté de l'intention culinaire, nous devons citer la visée politique et sociale. Pratiquement en effet, le repas — pour être rituel sur le plan magique — n'a plus rien de vraiment sacré ; et l'abondance du cheptel et de la basse-cour, la fréquence du gibier et du poisson démentent que l'anthropophagie soit un besoin physiologique de viande. C'est donc sur la signification sociale que doit porter notre attention. Chaque *asāga* est tenu de demeurer solidaire du groupe et doit soumission totale et obéissance aveugle à l'autorité supérieure. La plupart du temps, le nom du chef demeure inconnu et sa puissance est d'autant plus forte qu'elle reste anonyme ; impossible de l'é luder puisque l'on ignore toujours quelle main va frapper. Aussi tout *asāga* est-il dans l'association « perinde ac cadaver ». Il demeurera toute sa vie l'instrument docile des désirs de la confrérie. Non seulement la délation est impossible, mais elle serait punie des plus cruels supplices. On ne s'étonnera pas alors de l'influence d'une telle société sur la vie publique. Rien n'est plus facile aux chefs du *kusāga* que de soulever une révolte, de supprimer un ennemi gênant, de commettre tous les crimes et d'opérer, sans impunité, les plus terribles vengeances <sup>(1)</sup>.

d) Le *kusāga* se présente bien comme une association secrète, ce que nous pouvons vérifier sur quatre points : l'organisation du groupe, les rites fondamentaux, l'intégration des membres nouveaux et le symbole. Comme l'a montré HANIN <sup>(2)</sup> le *kusāga* comporte un conseil secret, habituellement formé de sept membres inamovibles, dont six n'ont qu'un rôle d'assesseurs ou de conseillers, le septième devant être le chef proprement dit de la confrérie. En principe, ce comité permanent, doté des pleins pouvoirs, doit demeurer totalement inconnu des autres affiliés ; et les personnes — presque toujours des hommes — qui en font partie ne peuvent se connaître qu'entre elles. Il y a bien là un « cerveau agissant », toujours en éveil et « jamais discerné ». Le successeur du chef suprême doit nécessairement être choisi parmi l'un des assesseurs tandis que le comité s'adjoint un septième membre afin que le quorum soit toujours atteint. Le chef du *kusāga*, élu à la majorité relative par le comité, s'appelle le *jilāmbaj* et possède, comme insigne de sa toute puissance, un vase sacré du même nom formé d'une calotte crânienne recouverte de peau humaine séchée. — Le *kusāga* comporte également plusieurs rites soigneusement conservés. Ainsi chaque membre nouvellement intronisé, et à plus forte raison s'il s'agit d'un chef ou d'un assesseur, est tenu de prononcer sur le vase sacré un serment de fidélité quant à la coutume de la société, et de discrétion absolue quant aux secrets de la communauté. La moindre défaillance sur l'un de ces points ne manquera pas d'être sévèrement punie. En prêtant

(1) C'est bien ce qui vérifie le jugement de GOUILLY, 1952, p. 34 : les crimes de la société secrète apparaissent souvent « comme les manifestations d'une police secrète et de tribunaux sommaires au service d'une justice occulte ».

(2) Voir l'article cité plus haut.

serment chaque *asāga* donne au chef un poignard, une flèche, un poison quelconque qui préfigurent l'instrument par lequel il sera frappé en cas de délation ou de manquement — fût-il minime — à la règle. De plus, il existerait un lieu sacré — probablement situé dans la mangrove de Bandiale <sup>(1)</sup> — où siègerait un pseudo-fétiche protecteur : l'*ahufotal* (sorte de diable cruel et vengeur qui préside aux destinées de la confrérie) et où les conjurés de grande importance viennent périodiquement faire le point de la situation. C'est en cet endroit que serait caché le vase. Toute réunion secrète commence par un serment sur le *jilāmbaj* et s'achève par un breuvage communiel : tous les membres, et selon leur ordre d'importance, boivent dans le vase un mélange de vin de palme et de sang humain, dans lequel, lors des grandes cérémonies annuelles on a fait macérer un morceau de cœur ou de foie humains.

Mais quelle est la nature exacte de l'*ahufotal* ? Il semble malaisé de le définir. Ce ne peut être un *boekīn* (fétiche) pour les raisons suivantes : en premier lieu, il n'existe pas de fétiche aussi cruel, exigeant systématiquement du sang humain ; en outre, le *boekīn* n'est que l'intercesseur entre Dieu et le fidèle par l'intermédiaire du prêtre ; or le *kusāga*, société laïque, ne connaît pas de prêtres, ne pratique pas de sacrifice sur l'autel — d'ailleurs, ce dernier n'existe pas — et ne se réclame aucunement d'*Ata-Emit*, dieu local ; de plus, tous les prêtres fétichistes sans exception condamnent la société secrète, probablement parce qu'elle diminue sérieusement leur pouvoir personnel ; enfin le *kusāga* embrasse tout le pays diola et semble ainsi dépasser en efficience le plus puissant des fétiches. S'agit-il alors de puissances surhumaines, de diables comme l'*anmāhl* ou l'*ugun* ? <sup>(2)</sup>. Mais ce sont des forces errantes et capricieuses, qui n'entretiennent que peu de rapports avec l'homme et toujours de façon épisodique ; elles ne peuvent donc expliquer la permanence de la liturgie du *kusāga*. Tout au plus peut-on trouver dans l'*ahufotal* la symbolisation des mânes des chefs *kusāga* défunts, c'est-à-dire l'expression de la permanence de la société. Il semble donc que nous soyons en présence d'un mythe occulte, fruit d'une dégradation du fétichisme et générateur de cérémonies qui pourraient rappeler — toutes proportions gardées — les messes noires de jadis <sup>(3)</sup>. Le rite, à ce niveau, est plutôt magique que religieux : voilà qui est sûr. Le *kusāga* est lié en effet à l'existence d'un symbole, le *jilāmbaj*, vase unique — toujours possédé par le chef — maintenu par un bâton de palétuvier et agrémenté de mains humaines desséchées. Il sert sans doute aux libations magiques mais son existence représente avant tout l'unité de la société et la signification des rites qu'elle se propose de suivre (repas sanglant de chair humaine). La disparition de ce vase devrait logiquement amener la ruine de la société ; aussi est-il toujours soigneusement caché — c'est ce qui explique son deuxième nom *jigimen* (qu'on le tienne caché sous peine de mort). Ce vase sert encore à la préparation du breuvage : « poison pour salir », dont l'absorption incorporera, de gré ou de force, dans l'association l'imprudent qui se laisserait prendre aux ruses des assesseurs. — Enfin, c'est par l'intégration des nouveaux membres que le *kusāga* prend l'allure d'une société secrète. La réprobation publique que soulève l'association nécrophagique a rendu très difficile le recrutement des conjurés bien que ceux-ci puissent être choisis indépen-

(1) Il nous a été impossible de vérifier nous-même l'existence et les caractères de ce lieu jalousement caché.

(2) Voir notre étude sur la religion. L'*anmāhl* est le génie des eaux ; l'*ugun* est un pur esprit qui commande les forces de la nature.

(3) Nous n'avons pu trouver dans ce cannibalisme aucune illustration de la célèbre thèse de Freud (Totem et tabou) pour qui les fils, après avoir massacré le père de la horde, et, peut-être pour éviter sa vengeance, « réalisaient leur identification avec lui en le dévorant », chacun d'eux acquérant ainsi « une partie de sa force ».

damment des clans, des sous-races ou des classes sociales. C'est la raison pour laquelle il a fallu user de véritables subterfuges et, en cas d'échec de ces derniers, employer éventuellement la force. Il suffisait, pour être tenu pour un *asāga*, de manger, ne serait-ce qu'une fois, une très petite quantité de chair humaine. Alors, un individu choisi par les membres du comité secret était attiré, sous un prétexte quelconque, dans la case de l'un d'eux ; on lui offrait un peu de viande humaine en grand secret et, s'il venait à refuser, on la lui introduisait de force dans la bouche. Il n'était plus alors question pour lui de protester, sinon c'était la mort cruelle par le poison. Mais ce procédé finit par éveiller l'attention ; il fallait en découvrir un autre. Cette fois le *jilāmbaj* entra en jeu. A la tombée de la nuit, quelques membres *kusāga* se réunissaient sur la place ou à l'entrée du village, parlaient le plus naturellement du monde de choses et d'autres, rappelaient les vieux mythes, les contes et les légendes ou simplement rapportaient les faits du jour. Si un voyageur venait à passer, on l'accostait, l'invitait à s'asseoir et à boire du vin de palme qui, dans le vase sacré, avait été mêlé à de la chair humaine. Alors on lui annonçait qu'il venait de boire le « poison qui salit » et on lui montrait le *jilāmbaj*. Le nouvel *asāga* devait se rendre à l'évidence : il était initié, malgré lui, au repas occulte.

Ainsi le *kusāga* a tous les caractères d'une société secrète : organisation rigoureuse et cachée ; hiérarchie précise mais inconnue ; engagement solennel de fidélité et de discrétion rendu manifeste par un repas inavouable ; existence d'un symbole concret à thème magique, le *jilāmbaj* ; enfin action en profondeur dans la société politique qu'il s'efforce de manier.

e) Quelle est l'exacte nature de ce groupement ? Le *kusāga* n'est avant tout qu'une société laïque. Nous avons déjà signalé que l'*ahufotal* ne pouvait pas être un *boekīn*. De même, aucune pratique animiste ou fétichiste n'accompagne les cérémonies du *busāg* (nécrophagie). En outre, il ne semble pas que l'*asāga* soit un véritable *asay* (sorcier). Le premier mange le cadavre privé d'âme, le second l'âme et non le corps ; d'ailleurs, n'oublions pas que l'accusation de sorcellerie était sévèrement punie dans la société diola et nécessitait périodiquement les ordalies du poison, tandis que, à l'origine du moins, la coutume *kusāga* était permise. L'*asay* provoque la mort de l'individu par mauvais sort, par procédés maléfiques quelconques ; l'*asāga* recourt tout simplement à la pratique du poison. Pour être *asāga* il faut participer à une véritable initiation et notamment à une communion mystique ; mais la sorcellerie est seulement héréditaire et se transmet par la femme — on naît *asay* mais l'on devient *asāga*. Toutefois, la différence essentielle vient de ce que les sorciers ne forment aucunement une société ; ils restent seuls dans la vie, sans aucune obligation de solidarité ; tout au plus peuvent-ils se reconnaître et se réunir dans quelques nocturnes sabbats. Au contraire, les membres du *kusāga* se doivent aide et assistance et se surveillent jalousement les uns les autres.

Par conséquent, le *kusāga* se présente bien comme une société secrète laïque avec, bien entendu, un arrière-fond magique : ce qui est inévitable dans un milieu fermé où il faut grouper les conjurés autour d'un thème, d'un mythe ou d'un symbole. C'est bien ce que va nous révéler l'étude des pratiques de la société.

f) Le *kusāga* avait tout d'abord des fêtes rituelles auxquelles des individus pouvant venir de Guinée portugaise et de la frontière de Gambie, mystérieusement prévenus par des émissaires spéciaux, ne manquaient pas d'assister. Les fêtes avaient lieu tout particulièrement au moment de la circoncision. Oussouye, chez les Floup, la Pointe Saint-Georges, et la région de Séleky formaient les centres les plus actifs de recrutement. Quelques jours avant la circoncision, un cadavre était déterré, puis boucané sur un feu de paille et de bois et mis à l'abri des passants trop curieux. Le jour de la fête, on y ajoutait deux ou trois cadavres car un chiffre total

de trois ou quatre est nécessaire. Les circoncis étaient mis en présence du cadavre boucané ; puis ce dernier était découpé, mélangé avec du vin de palme et partagé entre tous les assistants. Les membres du *kusāga* se réservaient ensuite les trois autres cadavres pour un sinistre repas nocturne. Ces pratiques étaient fréquentes notamment chez les Floup de 1907 à 1910 ; mais beaucoup d'indigènes les réprouvaient. Ainsi HANIN cite le cas d'une bagarre qui avait éclaté en 1907, entre les gens d'Youn et de Niambalan qui étaient « contre » et ceux de Karouate et de Diango qui étaient « pour ». C'est pourquoi, par la suite, les *kusāga* se contentèrent de réunions absolument occultes, notamment dans les vastes plaines inondées pendant l'hivernage, qui se situent entre le marigot de Kamobeul et la Casamance (mangrove de Bandiale).

g) Il semble difficile de préciser la véritable signification du *kusāga*. Ce n'est pas une société théophagique car il n'est aucunement question dans les repas sacrificiels de manger une partie du corps humain considéré comme divine ; seul le sorcier, avons-nous dit, dévore l'âme. Ce n'est pas une société religieuse puisque l'on n'y invoque ni *Ata Emit*, ni le *boekīn*, encore que, dans de rares circonstances, un être humain puisse être sacrifié en l'honneur du riz. Ce n'est pas à proprement parler de l'anthropophagie systématique : certes, des hommes peuvent être empoisonnés, mais dans deux circonstances précises, tout d'abord si l'on vient à manquer de cadavres frais (il faut alors aider la nature) et ensuite dans le cas de vengeances personnelles. Le premier cas se produit de façon exceptionnelle ; le second est courant mais n'a pas pour but essentiel l'anthropophagie.

Selon nous, le *kusāga* possède deux fins précises. Tout d'abord, une **signification magique** — participer par l'intermédiaire du repas de chair à certaines qualités attachées à l'organisme du sujet dévoré, ce qui ne serait plus qu'une survivance dégénérée de ce qu'était le *kusāga* de jadis, association fraternelle de combattants. Et ensuite, une **finalité politique** — le *kusāga* fut longtemps la franc-maçonnerie de la Basse-Casamance, source d'intrigues et de complots, toujours présente là où il fallait, mais n'occupant jamais dans le groupe un poste en vue. A cet effet, chaque *asāga*, astreint à une dure discipline physique et morale, intégralement soumis à une hiérarchie qui aliène sa personnalité, devenait un docile instrument d'exécution.

Il semble, en tout cas, que la finalité politique doive l'emporter sur l'intention mystique — très souvent les membres du *kusāga* ne connaissaient pas très bien les qualités du défunt qu'ils ingéraient, et on ne voit pas — à moins d'admettre l'existence d'une hérédité psychologique — quel profit ils pouvaient retirer d'un cadavre de nouveau-né. La nécrophagie n'est plus qu'une séance d'initiation suffisamment horrible pour consacrer à tout jamais le conjuré à la société secrète.

h) L'administration française s'est vivement émue en 1926 des proportions que prenait l'association nécrophagique du *kusāga*. Elle parvint même, au prix de minutieuses enquêtes, à savoir que le chef suprême se nommait Asin Badyat et habitait Boukout (tout près d'Oussouye). Ce dernier fut mis en demeure, par l'autorité militaire, de rapporter dans les quarante-huit heures le vase sacré dont la perte signifierait réellement l'annihilation de la société. Badyat contacta alors les six assesseurs, membres du comité secret permanent, et chacun d'eux jura sur l'objet qu'il avait déposé lors de son initiation qu'il n'était pas à l'origine de la délation. « Que je périsse par le couteau si c'est moi qui ai trahi » proclama Badyat. Le comité décida de se rendre aux injonctions des Français. Mais, la nuit qui précédait la remise du *jilāmbaj*, les six membres assesseurs se réunirent clandestinement et décidèrent d'assassiner Badyat puisqu'il était le seul conjuré du comité dont les Français connaissaient le nom. Effectivement, au lieu de la rencontre prévue pour la remise du *jilāmbaj*, on retrouva Badyat poignardé

contre un arbre. Depuis, on n'a jamais revu le vase sacré ni entendu parler de lui. En 1927, quatre Diola — probablement innocents (1) — furent fusillés en représailles de la mort de Badyat, à Ziguinchor, au lieu dit Butte Maubert. Ensuite, de 1927 à 1928, l'administration se livra à une vaste enquête, procéda à des exhumations multiples, interrogea un grand nombre de témoins ; 80 indigènes furent jugés, 40 à Ziguinchor et 40 au tribunal forain de Kamobeul, dans des conditions qui font peu honneur à la justice militaire. Tous les inculpés adoptèrent une attitude identique et bien compréhensible — la négation — et plaidèrent non-coupables. A la réflexion, l'emprisonnement restait pour eux une bonne affaire. S'ils avouaient, ou ils tombaient sous le coup de l'article 2 du décret du 26 avril 1913 réprimant l'anthropophagie en A. O. F. et en A. E. F., ou, dans le cas de leur acquittement, ils risquaient fort d'attirer les soupçons de leurs congénères et de périr mystérieusement. Cependant, les faits invoqués lors des divers procès paraissent précis et donnés par des témoins dignes de foi. Nous citons à titre indicatif la déclaration faite par un Diola, B. Dyatta, chef de province à cette époque, homme fort intelligent, dévoué et d'une moralité irréprochable (2)...

« Lorsque l'administration supérieure m'a chargé d'enquêter sur l'existence des anthropophages de la Basse-Casamance, j'acquis la certitude que le canton de la Pointe Saint-Georges était également gangrené par ces répugnantes cérémonies au cours desquelles une partie de la population se réunissait pour manger de la chair humaine. D'ailleurs, tous les cimetières étaient vides ; les cadavres étaient déterrés dans la nuit même des funérailles. Le chef de canton de la Pointe Sainte-Georges, P. Jibun, m'indiqua les adeptes de ces sectes dénommées *kusāga* qui avaient des ramifications dans la plupart des villages. Le village de Cadjinol n'avait pas été épargné et les anthropophages, dont les pratiques mystérieuses s'entouraient d'un véritable prestige, faisaient régner une telle terreur que les *kusāga* ne se gênaient même pas pour se vanter publiquement de leurs macabres exploits. D'autre part, la coutume exigeant que les confessions faites au féticheur fussent rendues publiques, le chef de canton aidé des principaux notables put me désigner les coupables (3). »

Les conclusions de ces multiples procès ne semblent pas satisfaisantes et les peines infligées paraissent ridicules : ou l'inculpé était réellement coupable et dans ce cas, à titre d'exemple, il méritait la mort ; ou l'inculpé était innocent, pourquoi le punir alors, même légèrement ? Il semble bien que dans tous ces faits, la justice française n'ait pas vu bien clair...

Depuis 1928, il n'y a pas eu de nouveaux procès. Ce qui ne signifie pas que le *kusāga* soit anéanti. Il a seulement ralenti ses efforts devant la répugnance accrue des populations diola et la présence plus affermie des autorités françaises. Le comité secret et les membres les plus influents se réunissent au moins une fois l'an, toujours dans la plaine de Bandiale, en pleine nuit et à une date qui n'est jamais fixée. Les repas nécrophagiques se font plus rares et, pratiquement, n'existent plus que lors des initiations des nouveaux membres. Quant au chef suprême, il habiterait encore dans la subdivision d'Oussouye.

Quelle est l'action actuelle du *kusāga* ? Faut-il lui imputer les cas encore nombreux d'em-

(1) Du moins selon notre enquête personnelle.

(2) B. Dyatta était encore, et malgré son grand âge, chef de province quand il mourut à Oussouye en 1958. La déclaration citée date du 29 juin 1925, Procès n° 12, homologuée par le Tribunal Colonial le 24. 8. 28, folio 60. Nous signalons que la plupart des registres du Tribunal du 2° degré de Ziguinchor renfermant les documents de ces divers procès de nécrophagie ont mystérieusement disparu.

(3) Le principal accusé du procès n° 12, Sèlatuner, 42 ans, de Cadjinol fut condamné à 3 ans de prison, 5 ans d'interdiction de séjour et 300 francs d'amende.

poisonnements ? Le roi de M'Lomp a pu échapper trois fois consécutives à une tentative de meurtre. A Cadjinol, en 1953, toute une famille a mangé du porc empoisonné. Il n'y a pas d'année où, deux à trois jours après une grande beuverie de vin de palme, ne se produisent quelques morts mystérieuses. Et que dire de la disparition souvent inexplicable des rois ou des vieux ? Dans les cimetières fétichistes, bien des tombes sont vides. Les hyènes ou le *kusāga* ? Nul ne le saura jamais. Enfin, une rumeur publique — difficilement vérifiable certes — affirme que le 14 juin 1952 une séance de nécrophagie aurait eu lieu dans la forêt de Sidiak (à Oussouye) : l'auteur serait un vieux de Karounat. Toujours est-il que cette nuit-là le tam-tam a tapé de façon insolite et les cuisiniers de l'administration ont refusé, absolument terrorisés, de quitter la maison. On n'en finirait pas s'il fallait accumuler tous les détails de ce genre qui, malgré les recoupements minutieux auxquels nous les avons soumis, ne peuvent suffire pour étayer une thèse. Néanmoins, ils ne laissent pas d'être troublants, et manifestent très certainement les séquelles d'une société dangereuse, en voie de disparition, mais dont il faut encore craindre les derniers soubresauts (1).

### Les sociétés ouvertes.

Les sociétés ouvertes en Basse-Casamance peuvent se répartir en trois groupes fondamentaux ; les sociétés politiques, les sociétés de distraction et les sociétés de travail. Toutes se caractérisent par ce fait que les conditions d'appartenance ou de participation sont, en principe, à la portée de tous et que les réunions afférentes à ces groupes ont un caractère public ou semi-public.

#### a) Les sociétés politiques.

Les sociétés politiques ouvertes se ramènent à deux types. Le premier caractérise les groupements politiques d'origine étrangère déjà cités et un parti nationaliste affilié plus ou moins directement au marxisme, non par conviction mais parce que le marxisme favorise son mouvement d'indépendance. Ces divers groupements tiennent leurs assises à Ziguinchor et à Bignona ; ils comportent peu de sujets effectivement inscrits et possédant une carte officielle. Il en est d'ailleurs de même pour les centrales syndicales, notamment la C. G. T. A. (2) à forte tendance autonomiste et la C. G. T.-F. O. Quant à la C. F. T. C. (3), elle compte très peu d'adhérents, sauf à Ziguinchor.

On pourrait encore rattacher à ces associations de nombreuses amicales religieuses chrétiennes et surtout musulmanes, dont l'influence politique n'est pas à dédaigner et qui travaillent habilement les jeunes sur des questions qui débordent parfois l'apostolat. Le second a déjà été examiné à propos de la chefferie. Il s'agit de ces petites assemblées municipales ou *kalay* formées avant tout par les anciens (*kuhān aku*) et que le chef de village, le chef de canton ou le

(1) Il existe encore d'autres sociétés secrètes, mais qui ne le sont pas par essence ou systématiquement. C'est le cas, par exemple, du Conseil du Roi qui tranche les questions relatives à l'organisation politique et religieuse. Il faut citer encore les conseils fétichistes : chaque *boekin* important comporte un petit nombre de notables qui fixent la date des cérémonies comme la circoncision ou des grandes fêtes. A ce niveau, les débats sont secrets ; mais les membres de ces conseils privés sont toujours connus de tous et l'on sait exactement le lieu où ils se réunissent.

(2) C'est en 1956 que la C. G. T. africaine a rompu avec la rue La Fayette pour devenir C. G. T. A. autonome, branche essentielle de l'U. G. T. A. N. actuelle.

(3) Celle-ci se nomme actuellement C. A. T. C. : Confédération Africaine des Travailleurs Croissants.

chef de province, s'il s'en trouve, peuvent périodiquement convoquer. Nous savons que leur portée politique ne dépasse pas le cadre des affaires intéressant un village ou un canton. Elles sont surtout appelées à résoudre les conflits internes opposant les individus ou, à la rigueur, les quartiers et les villages. A part de rares exceptions, leurs assises sont relativement publiques. Il faut noter que le *kalay* n'a pas de statut bien défini ni même d'organisation interne : il n'est plus qu'une survivance d'un groupement jadis fortement architecturé et parfois mystérieux comme le *xinabu katit* de Guinée portugaise, simple société réduite à la juxtaposition d'anciens, choisis parmi les adultes du village et ne jouissant que d'un pouvoir consultatif.

b) *Les sociétés de distraction.*

Les sociétés de distraction sont, à l'inverse des *kalay*, des groupements de jeunes pouvant réunir des sujets de six à huit ans jusqu'à l'époque du mariage. Leur importance est considérable et l'on peut affirmer qu'elles rassemblent la totalité des individus normaux, abstraction faite des facteurs religieux, à moins que l'opposition entre musulmans chrétiens et fétichistes ne soit poussée à l'extrême. Homme laborieux, le Diola sait aussi donner, nous l'avons signalé, une place de première grandeur soit au sport, soit au chant ou à la danse. Nous pouvons sur ce point considérer trois cas.

α) *Les sociétés de lutte.*

Les sociétés de lutte sont pratiquement des groupements de jeunes gens : les filles, qui ne luttent qu'une seule fois par an — par exemple à Oussouye, le jour de la fête du roi — ne sont pas vraiment organisées en associations, du moins sur ce plan. Pratiquement, un jeune homme ne lutte officiellement — c'est-à-dire dans les compétitions qui opposent les villages — que pendant quatre ou cinq années en moyenne, celles qui précèdent la date de son mariage. De nombreux signes distinctifs dans l'apparat permettent de connaître à quel groupe appartient un lutteur donné. Nous verrons (1) que le crâne du jeune homme est rasé artistiquement avec de multiples touffes formant des dessins géométriques ; ainsi, sur la partie occipitale, un cercle de cheveux est laissé et, tout autour du front, une bande est ménagée qui pourrait faire penser à un serre-tête. Sur les cheveux sont accrochés des coquillages (*ebōg*) disposés en petites couronnes concentriques, au milieu desquelles un morceau de bois peut recevoir deux ou trois plumes qui doivent être aussi touffues que colorées. Vers le front, sur la barre de cheveux en serre-tête, sont fixées de petites pointes de métal, trois ou quatre. Au sommet du crâne, des fils rouges (*kondyōntōg*) tressés avec les cheveux font une petite houppe. Mais le lutteur des premières années (*kalay*) porte seulement de petits coquillages en cercle (*ebōg*). Celui de la deuxième catégorie (*intōmb*) utilise, à la place des coquillages mais toujours au même endroit, des boutons blancs (*hugab*). Enfin les vétérans (*hunaj*) n'ont plus la tête rasée mais ornée d'un grand nombre de coquillages blancs (*bakodyay*). La parure du crâne n'est pas le seul élément qui permette de vérifier la hiérarchie des sportifs. Les premières années, le lutteur s'attache sur les reins une queue faite de fils rouges d'environ 30 cm de longueur (*huseş*). Plus tard, il se serre la taille dans un ceinturon formé de fils blancs fixés comme des franges sur une corde (*intōmb*) (2). Enfin, le lutteur de la troisième catégorie utilise un pagne de cotonnade

(1) Voir notre étude sur l'habillement, dans le chapitre consacré à l'art (2<sup>e</sup> partie, 1<sup>re</sup> section).

(2) C'est le même nom qu'on donne à cette catégorie de lutteurs.

noire dont seuls les fils de trame ont été laissés vers le bas ; cela forme une bande de 15 cm de haut, frangée de longs fils qui peuvent tomber jusqu'aux genoux. A la place du *huses*, il porte encore des perles enfilées sur trois ou quatre fils ; c'est le *kuway*.

Cette hiérarchie est plus honorifique que réelle et consacre plus en dignité qu'en force les membres du groupe. D'ailleurs, les droits et les devoirs qui incombent aux différents lutteurs se situent au niveau du village ou du quartier s'il s'agit de gros villages. Si l'agglomération est moyennement peuplée, les sociétés des trois âges sont réunies en une seule. Dans le cas contraire, la pluralité est maintenue ; mais tous les individus de même origine demeurent profondément solidaires et luttent toujours dans les mêmes circonstances et les mêmes lieux. Le chef est, pour chacune des catégories, le champion c'est-à-dire celui qui a remporté le plus grand nombre de victoires. En principe, c'est toujours le champion le plus âgé qui préside au destin de la société totale. Tous les membres ne manquent pas de le respecter ou de l'admirer ; mais ils ne craignent pas de le détrôner s'il a commis une faute grave.

Ces divers groupements n'ont qu'une finalité ludique : organiser les compétitions entre villages voisins. Ils s'efforcent aussi de maintenir la forme des champions en surveillant, notamment à l'époque des luttes, la nourriture et aussi la morale sexuelle de leurs divers membres. Ils sont aidés dans cette tâche par les notables du village car une défaite équivaut toujours à une humiliation dont la société globale se remet difficilement. L'entente la plus cordiale est de règle entre participants qui se doivent aide et assistance en n'importe quelle occasion.

Nous sommes donc en présence de sociétés élémentaires par leur organisation : les seules règles exigées pour admettre de nouveaux récipiendaires sont que les sujets aient atteint l'âge requis pour pouvoir défendre avec succès les chances du village, qu'ils soient bien de l'agglomération, qu'ils n'aient pas contracté mariage et que leur moralité soit bonne ; ces conditions réalisées, on est admis d'office sans initiation aucune. Ces sociétés dépassent cependant l'état de simple association puisqu'elles sont permanentes et nettement structurées. Leur rôle est de première importance car elles sont chargées de défendre pacifiquement l'honneur du village, d'entretenir à cet effet la forme physique des jeunes générations et de forger des liens de solidarité entre tous ses membres. C'est en cas de manquement grave seulement qu'un individu normalement constitué peut être évincé de ce groupement sportif qui, pratiquement, associe tout le village et marque son degré de cohésion. A ce titre, la société des lutteurs dépasse manifestement, par sa finalité, la fonction ludique.

### β) *Les sociétés de spectacles.*

Les garçons et les filles réunis organisent souvent un véritable théâtre qui réjouit grands et petits et auquel les vieux ne manquent pas d'assister. De telles fêtes constituent des divertissements-évasion qui, à bien des égards, entretiennent les mouvements d'enthousiasme collectif et vérifient le dynamisme du groupe. La plupart de ces manifestations dépendent des sociétés de garçons qui, seuls, constituent les acteurs efficaces, les filles ne faisant que participer par les chants, les danses et les battements de rythmes. Il existe plusieurs types de spectacles très répandus.

**Le Kayo-Kayo.** Le Diola utilise pour ce divertissement surtout réservé aux plus jeunes un masque en argile qui comporte de gros yeux, un long nez, une large bouche et une barbe formée de poils de chèvre. On y ajoute parfois des moustaches en poils de queue de vache. L'acteur, toujours un inconnu — sauf pour les membres de la société — et dont les filles sur-

tout doivent ignorer la véritable identité, s'attache le masque sur le visage et le crâne, qui se trouvent ainsi entièrement recouverts. Le corps est en outre revêtu de chiffons très sales et de vieux sacs qui forment une veste et un pantalon grossiers. Enfin, un bâton à la main achève ce curieux accoutrement. Ainsi paré, le *kayō-kayō* — c'est aussi le nom du danseur — se promène dans le village, entouré de tous les petits enfants. Parfois il s'arrête, se livre à des gestes franchement ridicules, à des danses truculentes et à des éclats de rire injustifiés et bruyants. L'argent qu'il ne manquera pas de récolter dans ses multiples exhibitions reviendra à la société qui en profitera pour réunir ses membres dans quelques beuveries toujours appréciées.

**Le Kumpō.** Le *kumpō* (1) est le plus célèbre et le plus goûté de tous les spectacles organisés par la société des jeunes. A ce titre, il comporte trois temps. *En premier lieu* un jeune homme, ignoré de tous les spectateurs et surtout des filles, danse en public, revêtu de fibres de rônier qui le masquent entièrement. Il se nomme aussi *kumpō*. Il virevolte constamment sur lui-même, ou se borne à des mouvements de torsion du tronc très rapides. Parfois il s'arrête et parle dans un langage nasillard et incompréhensible. *En second lieu* vient le *nungulō*, un garçon accroupi : il porte un immense chapeau de fibres de rônier ou de feuilles de bananier qui le camouflent entièrement. Une petite fenêtre, pratiquée dans le chapeau, laisse passer un bâton avec lequel il frappera de temps en temps les spectateurs dont il est mécontent. Il danse, tourne sur lui-même et secoue une longue queue de fibres. Cela suscite, dans la foule, des cris de joie : on se poursuit, on s'attrape au milieu d'un tohu-bohu indescriptible. Une demi-heure après, réapparaît le *kumpō* qui chasse le *nungulō* « son ennemi de toujours ». Puis, il danse sur un mortier renversé (le *busikān*). Ensuite, il place ce mortier sur son grand chapeau de palme, le maintient avec la main et continue de danser en torsions circulaires, selon des courbes qui vont en se rétrécissant. Les spectateurs se rapprochent à mesure que diminuent les cercles. Quand il est épuisé, le *kumpō* s'assied sur un mortier et chante toujours de la même voix nasillarde à travers une flûte indigène ou une caisse de résonance formée par des feuilles de bananier. Plus tard, tout le monde se dispersera au milieu de l'allégresse générale (2).

Le sens du *kumpō* est double. Tout d'abord il provoque la réunion de tous les jeunes et vieux, sur la place publique. Il appert en effet, de nos observations, que le Diola aime particulièrement ces spectacles collectifs et possède un sens réel du théâtre. Le danseur soigne l'apparence, multiplie ses effets, de gros effets qui rappellent les bouffonneries médiévales ; il provoque des émotions corsées puisque les spectateurs entrent dans le jeu et se font éventuellement rosser ; des effets esthétiques avec les danses et les chants qu'il exige des participants sous peine de quolibets ou d'amende ; des effets de surprise propres à susciter l'admiration, véritables déploiements d'adresse, d'acrobatie ou de ruse. Il reste à noter que tout le monde demeure conscient de la fiction et trouve dans ce goût du merveilleux, du grotesque et de l'effrayant une joie exaltante qui fait communier tout le groupe à une même ivresse collective. Mais là ne s'arrête pas la fonction sociale de ce groupement de jeunes. Le *kumpō*, et malgré son caractère mystérieux, est avant tout une société d'entraide. Dans ses multiples discussions avec le spectateur, le danseur fait souvent le point de la situation, dispute l'un pour sa négligence,

(1) D'après certaines traditions locales, le *kumpō* et le *mādunkuba* — ou petit *kumpō* — auraient été introduits vers 1900 en pays diola. Le responsable serait un fondé de pouvoirs d'une maison de commerce installé à Ziguinchor avec plusieurs employés originaires de Guinée portugaise. Pour d'autres, le *kumpō* serait une variante du *kākūrāg* manding lequel joue un grand rôle lors des circoncisions, au cours des campagnes anti-acridiennes et dans la décision des grandes tâches collectives.

(2) Voir notre étude sur la danse (2<sup>e</sup> partie, 1<sup>re</sup> section, l'Art).

félicite l'autre pour son dévouement, décide d'une tâche collective intéressant le village (défrichage, nettoyage de la place, réfection de la case d'un vieux, entretien d'un chemin, pêche ou chasse collectives... et répartit les tâches (1). Tout ceci est traduit aux nombreux assistants par une sorte d'interprète, chef de la société des jeunes. De cette façon, personne ne refusera d'obéir aux ordres du *kumpō* ; sinon, on risque d'attirer sur soi la déconsidération du groupe tout entier.

### γ) *Les sociétés de danse et de chant.*

Les mêmes sociétés de garçons qui organisent le *kumpō* ou le *kayō-kayō* ne manquent pas de multiplier les distractions qui, pour avoir un caractère moins spectaculaire, n'en sont pas moins importantes. La plupart du temps, ces groupements se rassemblent avec les sociétés de filles.

Celles-ci se divisent par village en trois groupements d'âge : les « filles à marier » de 18 à 20 ans, les « moyennes » de 16 à 17 ans et les « petites » de 12 à 15 ans. Dès qu'une fille est mariée, elle quitte automatiquement la société. Si plusieurs sont dans ce cas, on organise à leur intention un repas suivi de chants et de danses. Le chef de chaque association est choisi par vote collectif, renouvelé en fait chaque année ; son rôle est plutôt moral qu'administratif ; il consiste à surveiller la bonne marche de l'association et à contacter les garçons pour réaliser les grandes fêtes de danses et de chants qui se prolongent souvent très avant dans la nuit, comme nous l'avons constaté à propos de l'activité ludique (2).

Ainsi, les sociétés de jeunes, quelle que soit leur finalité, sont bien divisées à la fois en classes d'âge et en classes sexuelles, bien que ces divisions ne soient pas toujours absolues. Mais, à ce titre, elles n'ont qu'une spécificité limitée et elles font souvent partie d'un système de socialité plus vaste : les groupements de travail.

### c) *Les sociétés de travail* (3).

L'état de guerre, jadis permanent en Basse-Casamance, a posé le problème du sort des prisonniers. Deux éventualités redoutables étaient réservées à ces derniers ; ou bien ils étaient tués sur place, ou bien ils étaient vendus comme esclaves notamment aux Manding. Le plus souvent, les Diola massacraient les adultes du sexe masculin et conservaient les femmes et les enfants à titre d'esclaves. A vrai dire, les êtres humains, fruits de razzias ou de guerres

(1) Tel était bien l'avis de GOUILLY au sujet des classes d'âge en général : « la classe d'âge est donc au premier chef une institution combinant l'entraide, le service social et l'assistance aux vieillards. Mais elle constitue en outre un système très complet d'éducation et d'instruction publique, civique et religieuse ».

(2) L'importance des groupes d'âge à fin sportive ou seulement ludique est telle que ces derniers se surajoutent à l'organisation familiale. Comme le souligne CAROTHERS (Psychologie normale et pathologique de l'Africain, Masson et C<sup>ie</sup>, Paris, 1954, p. 51) « Il en découle que les membres d'un groupe du même âge se considèrent comme liés mutuellement par une parenté spéciale et doivent, entre autres choses, choisir leurs amours et se marier au sein de ce groupe. Cette parenté dans un plan horizontal se greffe sur celle des familles. Dans le plan vertical, elle confère ainsi une unité à la tribu et fait de l'individu une personne ayant désormais des attaches dans toute sa région ».

(3) Pratiquement, la coutume *ladgin* qui unit le cultivateur sérère (*badolo*) au navétane n'existe pas en Basse-Casamance où l'importance des sociétés de culture rend inutile l'appel aux travailleurs étrangers.

(esclaves de guerre) et les étrangers en rupture de ban, mais non cautionnés (captifs de case) n'étaient pas maltraités : ils mangeaient, travaillaient et vivaient avec leurs maîtres ; mais ils leur devaient totale obéissance et constituaient une main-d'œuvre facile et peu onéreuse (1).

De nos jours, les sociétés d'esclaves ont pratiquement disparu chez les Diola mais demeurent toutefois chez les Dyiwat de Diembereng. Certes, le captif n'est plus entièrement soumis à son maître ; il possède la faculté d'acquérir, d'hériter, de se déplacer comme il l'entend, de bâtir ses propres cases, de cultiver pour lui. Toutefois, il lui est interdit de quitter définitivement le village sans l'autorisation expresse de son maître ; il est même tenu de travailler gratuitement pour ce dernier plusieurs fois par an et de l'inviter à quelques beuveries de vin de palme. L'influence de l'esclave ainsi entendu reste grande sur le plan de la communauté taissable (il peut faire partie du conseil de famille) et sur le plan des affaires publiques (il peut jouer un rôle dans l'organisation du carré). Cependant, jamais un captif n'épousera une fille libre, ni un homme libre une fille captive ; le produit d'une telle union, si les parents coupables ne parviennent pas à fuir à temps, est irrémédiablement voué à la mort. Si bien qu'en définitive, quoique n'étant pas soumis systématiquement à un travail forcé, l'esclave demeure tel et ses enfants le seront aussi, sans espérer pouvoir échapper à cette situation humiliante.

Les sociétés de travail proprement dites doivent donc se trouver du côté des ruraux libres. Les travaux des lougans, et surtout des rizières, sont en général très pénibles, qu'il s'agisse de défrichage, de labours ou de repiquage ; aussi de nombreux groupements se sont-ils constitués afin de permettre à la fois l'entraide et la concentration des efforts (2). L'organisation de ces sociétés se situe toujours au niveau du village, ou, si ce dernier est trop important, au niveau du quartier. Dans les agglomérations purement fétichistes, tous les indigènes travaillent de concert. Mais, si plusieurs religions s'affrontent, la composition du groupe (*kaginnor*, *hudjoj*) varie selon le degré de l'entente collective. Par exemple, à Brin, le même « *kaginnor* » unit indistinctement la majorité chrétienne et la minorité animiste tandis qu'à Séleky, les fétichistes sont mêlés tantôt à l'islam, tantôt au christianisme ; mais chrétiens et musulmans ne participent jamais à un travail en commun. C'est bien ce que nous révèlent les sociogrammes. Il en est de même de la division par sexes. En principe, les sociétés de culture restent séparées, d'autant que les travaux masculins ne coïncident pas toujours, quant à leur répartition temporelle, avec les tâches féminines ; mais on rencontre de multiples groupes qui unissent en permanence les représentants des deux sexes. La seule division vraiment stable est imputable à l'âge (3). En règle générale, il existe — et à condition que le village soit suffisamment important — quatre types de sociétés de culture : la première groupe les gens mariés ; la seconde rassemble les individus en âge de s'apparier, la troisième réunit les sujets de 12 à 17 ou 18 ans ; quant à la dernière, elle se compose des petits de 9 à 12 ans. Chaque groupement

(1) L'ancienne division en captifs de couronne, captifs de traite et captifs de case est de nos jours perdue. L'esclavage, il est vrai, n'a jamais eu, en pays diola, l'importance qu'il a connue chez le Sérère ou le Manding, la plupart des prisonniers étant tués (les hommes surtout) ou vendus (notamment les femmes).

(2) Cette organisation du travail comme un service qui se rend ou s'échange, est fréquente en Afrique Noire. Comme le souligne PAUVERT (La Notion de travail en Afrique Noire, n° 13 de Présence Africaine : Le Travail en Afrique Noire. Édit. du Seuil, 1952, p. 98) « le travail apparaît ainsi comme une tâche collective familiale ou communale, ayant pour objet la production de la nourriture, la valeur-travail est estimée le plus souvent en aliments distribués »...

(3) On peut donc affirmer, en effet, que les classes d'âge correspondent davantage à des groupements d'activité qu'au schéma traditionnel de la parenté classificatoire. Pour bien les comprendre, il faut avant tout insister sur leur aspect utilitaire.

élit un chef dont la juridiction ne vaut que pour l'année (1) ; tous les membres lui doivent respect et obéissance : sa tâche essentielle consiste à décider des travaux à entreprendre selon les besoins de la population et à gérer les biens gagnés par les travailleurs. Il s'agit là d'assemblées fort démocratiques car, si le chef ne convient pas ou vient à commettre des fautes graves touchant l'intérêt de tous, il est immédiatement changé. Le plus souvent, c'est le doyen du groupe ou le plus habile qui, de préférence, est choisi.

Le rôle des sociétés de travail est double, il peut être *manuel* ou *social*. En premier lieu, la *kaginnor* constitue une assemblée permanente de main-d'œuvre. A ce niveau plusieurs cas sont possibles. S'il s'agit d'une grande société comme l'*embolā* du Floup qui réunit tous les quartiers d'un village, le travail réalisé (défrichement sur potopoto par exemple) intéresse le village entier ou permet d'opérer, le plus souvent à charge de revanche, dans l'agglomération voisine : c'est le cas de l'entente Oussouye-Senghalen. S'il s'agit d'une société de quartier (gens mariés ou adultes sur le point de se marier) une convention tacite affirme que chaque membre du groupe a droit, de la part du *kaginnor*, à un jour complet de travail quelle que soit l'étendue de ses champs et, pour chaque opération culturale, à la rigueur à une demi-journée supplémentaire si le chef veut bien la lui accorder. Personne, dans le groupement, n'oserait enfreindre cette convention de solidarité sans risquer une punition grave, à la fois physique (coups, blessures), sociale (prélèvement sur les biens) et morale (sanction d'opinion ou indifférence totale). En retour, le sujet pour qui le *kaginnor* travaille, doit dans la mesure de ses moyens payer un repas (mouton, veau...), fournir des cadeaux (lait caillé, kola, etc...), et, si c'est l'époque, offrir du vin de palme. Cet état de chose est surtout courant dans la subdivision de Bignona. Mais la société peut aussi aller travailler pour une personne qui n'adhère pas au groupe et qui habite soit dans le village, soit dans un village différent (2). Ces déplacements sont toujours payés en viande (moutons, porcs, bœufs) et en riz, sans oublier le supplément traditionnel de *bunuk* (vin de palme). Cette dernière attitude, fréquente dans la subdivision d'Oussouye, se rencontre aussi sur la rive droite de la Casamance. C'est toujours à cette dernière solution que se rattachent les sociétés des jeunes ou des petits.

Le second rôle des sociétés de travail est encore l'entraide sociale. Un bel exemple nous est fourni par le *kanabor* de la Pointe Saint-Georges. Il s'agit d'un *kaginnor* — on dit ici *kafimbor* — qui peut prendre en charge un pauvre ou un orphelin. Chaque fois qu'un membre du groupement a reçu un bœuf provenant de funérailles, il est tenu d'en abandonner une partie à un membre déshérité de la société à condition, bien entendu, que celui-ci s'efforce de se rendre utile dans la mesure du possible ou qu'il n'ait pas été, dans le passé, un être oisif ou parasite.

En un mot, *entraide technique, solidarité, cohésion du groupe, organisation du travail*, telles sont les principales finalités du *kaginnor* sur le plan utilitaire. Mais un tel groupement peut avoir encore une *intention ludique* : il rassemble alors les participants dans de plantureux repas.

(1) En fait, il s'agit moins d'un vote proprement dit que d'une désignation, après accord mutuel des participants.

(2) Si le travail des sociétés de culture est collectif, si le profit issu de l'activité dépensée est souvent partagé ou consommé en groupe, le bénéficiaire est toujours un individu ou une famille lato sensu. Il y a donc une grande différence entre les associations casamançaises et celles que l'on rencontre, par exemple au Dahomey (notamment le *Donkpé*). Dans le premier cas, le travail collectif vise l'avantage individuel ; dans le second, il est résolument un service public.

Prenons le cas du *hušaňō* des Floup. Les membres de cette association reçoivent, pour prix de leur activité, de l'argent et du riz. Avec l'argent, le groupe des gens à marier et des adolescents (de 15 à 23 ans en moyenne) se procure des porcs, celui des petits seulement des poulets. Quant au riz directement offert, il est engrangé dans la case de l'un des participants. Une fois le travail achevé ou lorsque les réserves sont estimées suffisantes, le chef de chaque classe d'âge décide de la fête du *kušaňō* (1). En un lieu précis et toujours le même, généralement un *kahen* (place) très retiré, les convives se réunissent pour un grand repas. Le chef sacrifie au préalable un animal au fétiche (2) et les femmes font la cuisine. Puis les hommes commencent à manger et, quand ils ont terminé, vient le tour des femmes. Le premier jour de ces festivités, vers la tombée de la nuit, a lieu le *kahin bahinōr*. Les filles se mettent en un rang sur le côté du *kahen* et les garçons forment un autre rang à l'opposé de la place. Alors le chef du groupe masculin demande à chaque fille quel garçon elle choisit (3). Cette cérémonie achevée, commence le repas (*katimeļ*) où chaque fille apporte à son élu une cuvette de riz à la viande et un pot plein d'eau. Le *kahin bahinōr* n'a lieu qu'une fois, mais tous les soirs la fille vient servir le garçon et, quand elle n'aura plus de viande, elle se débrouillera pour lui trouver du poisson. De tels repas peuvent durer près d'un mois, selon l'importance des réserves. Il est curieux de souligner que les mêmes coutumes caractérisent la classe des petits, ils tuent eux-mêmes leurs poulets ; les filles cuisinent pour les garçons et tous pratiquent le *kahin bahinōr* avec une joie non dissimulée.

Tous ces procédés nous prouvent que le Diola appartient avant tout au village et que tout est mis en œuvre pour réaliser l'apprentissage de la vie en commun ou l'acquisition du sens des responsabilités, même chez le plus jeune (4).

(1) Ainsi, les dates ne coïncident pas forcément pour chaque classe de la société considérée ; généralement c'est au début de juillet.

(2) Nous verrons plus loin que ce n'est pas un *boekīn* authentique.

(3) Il arrive qu'un garçon ait 3 ou 4 filles et un autre pas une seule. Ce dernier risque d'encourir les quolibets de tous.

(4) Il nous faut donner quelques exemples typiques de ces sociétés de travail.

*Cas du Bayot : ɸlos.*

Il existe deux sociétés pour les gens mariés : une pour les hommes, l'autre pour les femmes et ceci par quartier. Les hommes et les femmes mangent séparément.

Puis, une société unique (garçons et filles) de 15 ans jusqu'au mariage. Un chef est élu. Les repas se font en commun, le garçon tue, la fille cuisine.

Enfin, une 3<sup>e</sup> société qui fonctionne comme la précédente et qui réunit les enfants de 10 à 15 ans.

Les paiements pour les travaux exécutés se font en riz et en argent. Ce sont les chefs qui achètent les viandes nécessaires aux repas finals.

*Cas du Bānunk : dyanaf abukor.*

Six sociétés, jamais mixtes, deux pour les petits, deux pour les grands, deux pour les sujets mariés. Chacune a un chef choisi pour un an. Ce qui est gagné est mis en commun et mangé en commun à l'intérieur de chaque groupe.

*Cas du Diola de Brin : fudyōj.*

Chez les hommes, 4 sociétés : une pour les moins de 10 ans, une pour les moyens (10 à 15 ans), une pour les adolescents (15 à 18 ans), une pour les adultes non mariés (18 à 22 ans). Pour les femmes il n'existe que trois groupements, un pour les fillettes, un pour les filles non formées (*ɸā-popog*), le dernier pour les filles à marier. Le chef est toujours élu. Les diverses sociétés se réunissent souvent pour les chants et les danses. Et de multiples liaisons entre garçons et filles s'établissent, source de nombreux conflits entre quartiers.

*Cas du Diola de Séleky : ɛmbotā.*

Les chrétiens possèdent 2 sociétés pour les grands (18 ans et plus), une pour les garçons, l'autre réservée aux filles. Les moyens et les petits (10 à 18 ans) forment un seul groupement mixte.

Les fétichistes et les musulmans, parfois séparés, parfois réunis, ont 2 associations où se groupent les membres des 2 sexes, une pour les petits et les moyens, l'autre pour les grands. Les repas ont toujours lieu en commun pour chaque groupe. Les petits gardent les animaux, piétinent le riz. Les hommes cultivent, les femmes sèment, repiquent et récoltent ; ils sont payés en pores et en argent. Une grande fête réunit tous les ans les individus qui participent à l'*ɛmbotā*. Toutes les sociétés du quartier sont assemblées pour les chants, les danses, les repas, les luttes. Les gars qui vont se marier font souvent des cadeaux à leurs fiancées (canards, huile) qui sont versés à l'*ɛmbotā* des filles.

*Cas du Diola Dyiwat.*

Il existe plusieurs sociétés nettement définies :

Le *kabat*.

Il réunit seulement au niveau du quartier les garçons en âge de travailler. Pendant la récolte, chaque individu du groupe va tour à tour, et selon les besoins, travailler dans les rizières qui appartiennent au père d'un de ses camarades du *kabat*. Il est payé en gerbes de riz. Celles-ci sont gardées en commun dans la case de l'un d'eux. Une fois les travaux achevés vient le *kamanñen*, période où tous les jeunes gens se réunissent et mangent le fruit de leur labeur jusqu'à épuisement des réserves.

Le *hiɟimmō* ou *hiɟiminō*.

C'est une société réservée aux adultes d'un quartier. Le groupe des hommes est séparé du groupe des femmes. Les hommes cultivent en hivernage et récoltent en saison sèche. Les femmes participent seulement à la récolte. Le paiement collectif a toujours lieu au moment des récoltes et se fait en riz paddy. Un repas commun réunit alors hommes et femmes. Une partie du riz recueilli est vendue par chaque groupe pour acheter des bœufs (hommes) et des pores (femmes) qui seront sacrifiés aux fétiches respectifs et mangés séparément.

Le *buhañor*.

C'est une société de jeunes gens qui ne fonctionne que pendant l'hivernage. Il s'agit cette fois d'une entraide gratuite entre familles, à charge seulement de réciprocité. On peut appartenir à la fois au *kabat* et au *buhañor* puisque les deux groupes ne travaillent pas en même temps.

L'*ɛiyā*.

C'est encore, pour un quartier, une société de repiquage, réservée par conséquent aux filles et qui est l'analogue du *kabat*. Le paiement en riz a toujours lieu après la récolte. Les femmes mangent en commun le produit de leur travail. L'*ɛiyā* peut aussi travailler dans des quartiers différents.

Le *butɛl*.

Le *butɛl* n'est qu'exceptionnellement une société de travail. Chaque participant qui veut devenir *majeur* offre une grande quantité de riz et d'huile à la société. Un plantureux repas est organisé où l'on invite tous les vieux et les deshérités. Il faut avoir fait ce don pour participer ensuite au *butɛl* des autres. Une telle coutume est nécessaire pour devenir « majeur ». Les membres du *butɛl* se doivent aide et assistance, notamment au moment des grands travaux.

Le *butɛl* se retrouve encore chez le Bliss-Karone, notamment à Diogué Itou, etc...

N. B. : Les sociétés de travail du Diola-Her (Kabrousse) ne diffèrent pas sensiblement de celles que nous venons de définir pour le Dyiwat. Il est inutile de les citer.

*Cas du Floup : « ɛmbotā » (nom générique).*

Nous avons déjà signalé l'existence du *hušaiño* qui réunit les membres des deux sexes en trois groupes d'âge ; les petits de 9 à 12 ans, les moyens de 12 à 17 ans, les grands de 17 ans à l'époque du mariage. Grands et moyens cultivent (hommes) sèment, repiquent, récoltent (femmes). Les petits ont des tâches de seconde importance, comme le ramassage du kapok, le vannage du riz, l'époussetage, le désherbage.

Le *hušaiño* ne fonctionne qu'une année sur deux.

Il faut citer encore l'*ɛfālum* qui, cette fois, sépare les sexes. 3 groupements répartissent les individus en âge de se marier (à partir de 18 ans) les moyens (entre 15 et 18 ans) et les petits (à partir de 10 ans). Pour les garçons, la cuisine est faite par la femme qui habite la case où l'on met les réserves. En fin d'hivernage, tous les sujets se réunissent et mangent en commun à l'intérieur de chaque groupement jusqu'à la fin des vivres. Très souvent le groupement des petits n'est pas différencié selon les sexes.

Enfin, il y a parfois un grand *ɛmbotā*, divisé en deux groupes selon le sexe et réunissant tous les travail-

Nous avons, à plusieurs reprises, parlé de sacrifices aux fétiches. Serions-nous en présence de sociétés religieuses ? En fait non. Une coutume généralisée en pays fétichiste veut que l'on ne tue jamais un animal domestique, surtout le porc, le mouton, la chèvre et le bœuf pour des fins strictement nutritives. C'est alors que se fait sentir la nécessité d'immoler l'animal reçu en paiement du travail fourni sur l'autel du fétiche avant de le consommer. S'il s'agit de sociétés de gens mariés on utilise à cet effet le fétiche communautaire. Ainsi les gens du *higimino* sacrifient à l'*ehuña* (femmes) et à l'*higiminō* (hommes). C'est pour la même raison que l'*embotā* de Séleky immole l'animal sur l'autel du *galaay*. Mais, lorsqu'il s'agit d'adolescents ou de sujets non mariés, on sacrifie sur des pseudo-fétiches, comme le *kalik* (Dioguè), l'*embotā* (Floup, Pointe Saint-Georges), etc... dont l'autel ne comporte pas de pierre sacrée, siège de la présence réelle. Ces *ukīn* (pluriel de *boekīn*) sont seulement des lieux habituels où l'on tue les animaux qui seront mangés le jour de la « rentrée » par les membres des diverses sociétés. Une partie du sang sera versée dans un trou, près d'un bâton signalétique tandis que la mâchoire de l'animal sera suspendue aux branches d'un arbre. Les petits, qui ne tuent que des poulets, ne possèdent même pas ces pseudo-fétiches.

Cette remarque doit nous amener à considérer les sociétés mixtes.

### 3. LES SOCIÉTÉS MIXTES.

Nous réservons ce nom aux divers groupements dont la finalité est à la fois positive et religieuse.

a) C'est le cas par exemple des *embotā* des gens mariés de Séleky, l'un étant réservé aux hommes, l'autre aux femmes. A côté des travaux de culture, ces *embotā* sont le prétexte pour les fétichistes à des fêtes religieuses. Les membres de chaque groupe vont au fétiche (*sukasolon*, *ehat* pour les hommes ; *barafay* pour les femmes), sacrifient un animal, font une liba-

leurs valides, les petits exceptés. Nous avons là une sorte de société globale, valable pour le quartier ou le village, qui peut être appelée à servir dans des villages différents.

N. B. : Le jour de la « rentrée » est celui où l'on estime que les provisions sont suffisantes. Les jeunes hissent un grand poteau sur la place du quartier où flottent en manière de drapeaux des pagnes multicolores ; c'est alors que vont commencer les divers repas.

Ces mêmes coutumes se rencontrent chez les Diamat.

*Cas du Diola Pointe Saint-Georges* : « *kafinbor* » (nom générique).

Nous retrouvons le *kanabor* déjà cité, qui réunit filles et garçons. Les hommes mariés peuvent avoir aussi leur *kanabor*.

Nous avons encore le *kunab* qui correspond à l'*efalum* des Floup, donc ne comportant pas de sujets mariés.

Enfin, il faut nommer l'*embotā* semblable à celui des Floup.

N. B. : Il existe encore des subdivisions possibles au sein de ces diverses associations. C'est ainsi que chez les Floup et chez les Diola Pointe Saint-Georges, *embotā* signifie parfois société réservée aux garçons et *ebun*, société réservée aux filles. Dans les deux cas, il s'agit d'*efalum* liés à des éléments religieux.

Nous avons dans cette énumération laissé de côté les sociétés du Fogy qui, bien que moins codifiées, reprennent cependant la même structure et la même finalité.

En bref, ces diverses sociétés de travail groupées par classe d'âge et par sexe, fédérées au niveau du village, du sous-quartier ou du quartier selon la densité de population, organisées selon un système intégralement égalitaire, constituent des associations communautaires qu'il faudrait pouvoir généraliser en Afrique Noire, non seulement parce qu'elles accroissent le rendement et facilitent le travail devenu ainsi plus agréable, mais encore parce qu'elles laissent une réelle indépendance aux cellules familiales et à l'individu, contrairement aux groupements mourides où le travailleur n'est plus qu'un rouage, un instrument au service de la collectivité.

tion de vin de palme, puis demandent au génie de bénir leur société et de favoriser leur culture. A ce niveau, le chef de la société est toujours un prêtre, précisément le détenteur du fétiche considéré : il n'est donc plus choisi par élection directe car sa fonction est héréditaire. Il en est de même de certains *ebun*. Ces sociétés féminines de culture se rallient autour du *boekin* « *ebun* » qui permet de découvrir les causes des maladies et peut, le cas échéant, apporter la guérison. Parallèlement, du côté masculin, l'*embotā* peut posséder un fétiche du même nom qui assure la réussite des entreprises et auquel on ne manque pas de sacrifier si l'on désire que la lutte soit victorieuse. Enfin, chez les Floup, garçons et filles constituent une société de culture qui permet, avec les gains, de faire de nombreux sacrifices au fétiche *husāg*, protecteur par excellence de la jeunesse, source de force, de richesse et de fécondité ; la fête annuelle qui le célèbre est le prétexte à un grand repas suivi de chants, de danses et d'interminables beuveries. On en profite même, dans certains cas, afin de montrer sa force et son habileté, pour réaliser des actions d'une moralité plutôt douteuse (vols, bagarres, etc...). Cette coutume est toutefois en nette régression et, de nos jours, l'aspect pacifique tend à l'emporter (1).

b) Mais les sociétés de culture ne constituent pas le seul élément où le religieux se trouve curieusement imbriqué dans le profane. Il existe encore, cette fois sur le plan de la parenté, l'*asāmpul* (ou *asēmpul*) qui est la société formée par l'ensemble des hommes qui sont de la même famille que la mère (à ne pas confondre avec le *simamay*, lequel réunit tous les sujets qui sont du même village que la mère ni avec l'*arimān* qui rassemble les femmes du même village que le père). Ces groupements forment une unité réelle, liée, comme nous l'avons signalé à propos de la personnalité, à l'existence d'un totem caractéristique. Leur rôle est profane en ce sens qu'ils surveillent les règles de l'exogamie, la répartition des biens dans l'héritage, tout en assurant la permanence des liens entre les familles souvent dispersées dans le pays ; mais il est aussi sacré : nous verrons plus tard comment ils interviennent activement dans les « moments religieux » d'un sujet tels que les rites d'affiliation au totem, quelque temps après la naissance, et les rites funéraires au moment de la mort (sacrifices aux fétiches, construction du cercueil, interrogatoire du mort, etc...).

c) Un exemple, tout particulièrement intéressant, de société mixte nous est donné par la notion de **caste**. Depuis les travaux de HOCART (2) et surtout de BOUGLÉ (3), on appelle caste une société fermée caractérisée par la spécialisation héréditaire des tâches, une situation sociale nettement définie — source de mépris ou de prévalence mais toujours de crainte — et par une endogamie à l'intérieur même de cette hérédité. Certes, il s'agit là d'une caste parfaite ; bien souvent l'un quelconque de ces éléments vient à manquer, si bien qu'il nous suffit, pour définir ce groupement, de le considérer comme une spécialisation familiale par métiers (4).

Classiquement en Afrique Noire, on discerne trois castes fondamentales : celle des oncles, celle des griots, celle des forgerons.

α) Examinons au préalable les deux premières. Nous avons déjà signalé, à propos des

(1) Nous retrouvons ce problème à propos de la morale (2<sup>e</sup> partie, 3<sup>e</sup> section).

(2) HOCART : Les castes, traduit de l'anglais, Paris, 1938.

(3) BOUGLÉ : Essai sur le Régime des Castes, Alcan, Paris, 1935.

(4) Trois mots peuvent encore exprimer l'idée de caste : *apanage*, par exemple en pays diola, pour le *Dyedyu*, le travail du fer et la détention du fétiche de la lèpre ; *lignage*, le fétiche se transmet par hérédité, ainsi que la capacité de travailler le fer ; enfin *voisinage*, les membres de la caste tendent à s'isoler des autres et à vivre ensemble. La caste résume donc trois types d'associations ; par l'apanage, elle est groupement d'activité ; par le lignage, groupement de parenté ; par le voisinage, groupement de localité. Chez le Diola, ce dernier aspect tend de plus en plus à disparaître.

techniques, qu'il n'existait *pas d'orfèvres* chez le Diola, pas plus qu'il n'existe d'industries de luxe. Aussi les nombreux bijoux portés par les femmes du Fogny sont-ils toujours d'origine étrangère. De même, le Diola *ne connaît pas les griots* ; nous verrons plus loin à propos de l'art que n'importe quel individu est capable de chanter, d'inventer les louanges des défunts et des vivants ou de tourner avec une merveilleuse adresse une satire qui veut piquer, bafouer ou ridiculiser. En outre — c'est une coutume fréquente — les griots sont tisserands ; or *l'art du tissage est presque inconnu* ici. Il serait intéressant de savoir s'il y a entre ces deux phénomènes une relation causale, en quel sens elle s'exerce ou si, tout simplement, ce n'est qu'une simple coïncidence. En tout cas, aucun baobab en Basse-Casamance ne recèle de squelettes (1) et ceci ne manque pas d'être surprenant. En effet, on rencontre des griots chez les Sérère qui offrent — nous aurons l'occasion d'y revenir — de multiples ressemblances et affinités avec les Diola ; mais sur ce point, la différence est totale et, il faut le dire, inexplicable (2).

β) Reste maintenant *le cas des forgerons*. Nous en avons déjà parlé à plusieurs reprises (3), il nous suffit d'y apporter quelques notions supplémentaires. **La situation du forgeron est généralement privilégiée** chez le Diola, contrairement à ce qui se passe chez les voisins manding (4) ; mais il s'attache toujours à cette fonction un aspect redoutable ; pour bien des indigènes le forgeron passe pour un magicien, un diseur de choses cachées, un fabricant de médecines, un voyant même ; au total un homme dont on se méfie mais que l'on ne manque pas de se concilier. Et cependant rien ne distingue, en apparence, un forgeron d'un honnête cultivateur. N'a-t-il pas lui-même ses propres rizières ? Sa case est semblable à toutes les autres cases et n'occupe aucune situation privilégiée ; il ne possède aucun vêtement spécial, aucun signe distinctif, il n'use d'aucun langage secret ou magique. Mais il manie le feu et le fer. Toutefois ceci ne saurait suffire pour établir sa prévalence. En effet n'importe quelle femme attise le feu pour sa cuisine ou pour cuire ses poteries. Et de nombreux hommes sont capables de se forger une pointe de flèche sans passer par l'intermédiaire du forgeron. Il semble que le rôle de ce dernier se borne uniquement à la confection de pièces relativement plus importantes, notamment le fer qui entoure la palette du *kādyëndō*...

La raison de sa prévalence, le forgeron la doit à l'existence d'un fétiche particulièrement puissant, le *kahāñ* qui permet de « commander » à la maladie que le Diola redoute le plus, la lèpre. A ce titre, le forgeron est avant tout un grand prêtre associé à l'existence d'un métier favorisé et quelque peu mystérieux. L'origine de l'association : feu-forge-lèpre reste inconnue, même dans l'esprit des indigènes. Autrefois, on guérissait le membre atteint de lèpre par un fer rouge et le corps du défunt atteint de la « terrible maladie » (5) était souvent brûlé. Mais

(1) La plupart du temps, en effet, les griots ne peuvent être enterrés que dans le tronc d'un baobab.

(2) D'autant plus inexplicable que nous avons rencontré en pays diola une légende se rapportant aux griots et qui, d'après DEHERME (Afrique Occidentale française, 1908) serait très connue des Sérère et, en tout cas, des griots. La voici telle que l'exprime DEHERME : « Deux frères s'étaient égarés dans le désert. Le plus jeune étant tombé épuisé, l'autre s'écarta, s'enleva un morceau de la cuisse qu'il fit griller et par là ranima son frère. Ayant pu se remettre en marche, celui-ci s'aperçut que l'autre était blessé. Il le pressa de questions et apprit ainsi que son ami l'avait nourri de sa propre chair. Il fit alors le serment de lui être soumis, lui et sa postérité, et par ses chansons de réjouir à jamais le cœur de tous ceux qui naîtraient de lui ».

(3) Voir notre étude sur les techniques, notamment l'introduction sur les métiers, et dans le chapitre 1<sup>er</sup>, le problème du feu.

(4) Un homme de la classe des forgerons, même s'il est uniquement cultivateur, n'en demeurera pas moins ad aeternum dans la caste des forgerons, et il subira le mépris dont elle est l'objet. GOUILLY, 1952, p. 32. Le Manding appelle le forgeron *nyama-kala*, c'est-à-dire brin de fumier.

(5) C'est ainsi que le Diola parle de la lèpre.

ceci ne saurait suffire. De plus, le Diola n'a jamais sacralisé le feu ou le fer en tant que substances mais seulement le travail du fer par le feu. Une réponse nous a été souvent donnée — la lèpre étant devenue rare, le prêtre du *kahāñ* ne pouvait plus vivre de l'autel ; aussi, en récompense des services rendus, on lui a donné les privilèges d'un métier noble, demandant une certaine habileté. Cette réponse n'est pas sans valeur. Cependant, elle suscite de multiples objections. Tout d'abord, elle suppose que l'association forge-*kahāñ* serait récente et en tout cas n'aurait pas toujours existé ; il ne nous est pas possible de vérifier cette assertion. De plus, cette explication ne vaudrait que pour le Diola ; or, le Diola n'est pas le seul Africain qui fasse du métier de forgeron une semi-caste. Enfin, il n'est pas prouvé que le travail du fer soit une récompense — il est mal vu par le Manding — ni même qu'il suffise pour vivre, car de nombreux forgerons doivent aussi cultiver pour subvenir à leurs besoins. D'ailleurs, quelques sujets — plus rares il est vrai — prétendent que c'est pour le récompenser des services rendus, grâce à la découverte du fer et de la manière de le travailler, que Dieu a donné à un homme et à tous ses descendants un fétiche d'une rare puissance : le *kahāñ*. Entre ces deux hypothèses, il est bien malaisé de prendre parti bien que, compte tenu de la psychologie diola et de la façon de « conquérir » un fétiche (1), la deuxième solution s'avère plus judicieuse. Les deux attitudes que nous venons de décrire offrent toutefois un élément commun : l'union forge-*kahāñ* est toujours bénéfique et, de fait, le forgeron occupe bien une situation privilégiée, parfois enviée, ainsi que le montre notre enquête sur le dessin chez l'enfant (2).

Mais ceci ne suffit pas pour parler vraiment de caste. Un deuxième caractère précise la situation du forgeron : la **spécialisation fonctionnelle** est rigoureusement héréditaire et les exceptions à cette règle proviennent uniquement de quelque cas de dégénérescence sociale. Seuls les *Dyedyu* peuvent, en principe, posséder une forge avec le *boekīn* afférent et les transmettre de père en fils selon les règles traditionnelles de l'hérédité indigène que nous examinerons plus loin. Cette règle cependant peut offrir quelques exceptions importantes (3). La première est qu'un individu quelconque peut, avec l'autorisation d'un détenteur de forge, moyennant un sacrifice très important et un don aux prêtres du fétiche (généralement plusieurs bœufs) créer une nouvelle forge... Mais il ne pourra plus quitter cette forge et ses successeurs devront persévérer dans cette voie, sinon toute la famille « périrait par le feu ». Ce qui prouve que la caste en question n'est pas aussi fermée qu'on pourrait l'imaginer. Cependant, l'importance des dons à offrir et la gravité d'un tel engagement vis-à-vis des générations ultérieures expliquent le caractère exceptionnel d'une telle création. Mais sa possibilité théorique nous conduit à une deuxième exception. Il existe, en effet, chez les Floup une seconde famille de forgerons, les *Lāmbal*, dont l'hostilité vis-à-vis des *Dyedyu* est manifeste. Chacune de ces familles estime qu'elle est à l'origine de la découverte du feu et que la famille concurrente lui a emprunté son fétiche au cours du temps, selon le procédé décrit plus haut. Aucun document ne permet de départager les concurrents de manière décisive. Toutefois, remarquons que seuls, les *Lāmbal* d'Oussouye travaillent le fer, ce qui inclinerait à penser que leur participation à la forge est plus récente si on l'oppose à la généralité des *Dyedyu* forgerons dans tout le pays

(1) Voir notre étude sur la religion (2<sup>e</sup> partie, 4<sup>e</sup> section).

(2) Voir L. V. THOMAS : « Étude technique de la personnalité Diola ».

(3) Nous laissons de côté bien entendu : a) les quelques forgerons musulmans du Fogny, non *Dyedyu* et qui se spécialisent dans la confection des bijoux indigènes ; ils ne sont pas Diola par leur race ou ils ne le sont plus par leur religion ; b) les cas de dégénérescence fétichiste où la forge n'est plus liée à un *boekīn* comme cela se voit chez les *Dyiwat*.

diola. Mais il faut aussi compter sur la puissance d'essaimage des Dyedyu, moins exigeants sur les règles d'endogamie castuelle. Un second argument nous paraît plus décisif : le *boekîn* du Dyedyu semble nettement plus puissant et plus redouté. Or — c'est une loi que nous aurons l'occasion de revoir (1) — le fétiche d'origine a toujours plus de valeur et plus d'efficacité que les multiples fétiches auxquels il a pu donner naissance. Sur ce plan, on peut néanmoins affirmer que la spécialisation fonctionnelle héréditaire reste bien le caractère fondamental, ou du moins le plus fréquent, du métier de la forge. Condition nécessaire, elle n'est cependant pas suffisante : tout Dyedyu ne devient pas obligatoirement forgeron ; il doit, pour ce faire, subir une véritable initiation qui consiste dans un sacrifice au *kahāñ*, sous la présidence du prêtre — en l'occurrence le père, le grand-père ou l'oncle paternel. Et l'importance du sacrifice est telle qu'il peut, dans certains cas, suppléer à l'inexistence du nom coutumier (cas des Lāmbal).

Le troisième caractère de la caste semble encore moins rigoureusement suivi — nous voulons parler de l'**horreur de la mésalliance**. Les règles matrimoniales de la parenté diola basées sur l'exogamie nominale font qu'un Dyedyu ne peut se marier avec une Dyedyu. Aussi, l'endogamie rigoureuse à l'intérieur de l'hérédité ne peut être respectée puisque la femme porte toujours le nom de famille de son père, jamais celui de son mari et que l'hérédité du *kalafum* ou forge est uniquement masculine : une femme Dyedyu en se mariant ne confère jamais à son mari ou à son fils le privilège du *kahāñ*. À ce sujet, les règles matrimoniales traditionnelles l'emportent sur tout privilège possible, même au bénéfice d'une caste, si puissante soit-elle. En un sens, il existe une sorte d'endogamie indirecte, la seule compatible avec les principes fondamentaux de l'exogamie. Un Dyedyu s'efforcera d'épouser une fille Dyedyu par son grand-père maternel mais qui porte un nom différent, celui de son père (2). Ce ne peut être qu'une maigre compensation à l'horreur de la mésalliance : seul le nom de famille peut avoir un sens castuel ; mais c'est une règle précise de la génétique sociale que, si l'hérédité masculine confère seule le droit à la forge, l'hérédité utérine crée une certaine aptitude à la fonction.

Il y aurait sans doute un moyen élégant de respecter les exigences de l'exogamie traditionnelle et de l'endogamie castuelle : ce serait l'union des Lāmbal aux Dyedyu. Mais, outre que la disproportion démographique des deux familles est trop accusée, l'hostilité qui les sépare empêche la réalisation d'un tel état de choses.

Nous éprouvons donc de multiples difficultés à situer exactement le travail de la forge ; en un sens, il constitue à peine une caste puisque l'endogamie stricte à l'intérieur de l'hérédité s'avère quasiment irréalisable ; en un autre sens, il est plus qu'une classe car la spécialisation fonctionnelle et l'hérédité semblent devoir s'imposer avec rigueur.

γ) La forge ne constitue pas le seul cas de spécialisation héréditaire que l'on rencontre. Nous savons que la **royauté** constitue une situation héréditaire privilégiée et nous verrons (3) qu'il en est de même pour un certain nombre d'autres fonctions religieuses. Mais, une fois de plus, l'hérédité ne suffit pas pour donner une suprématie quelconque si on ne lui adjoint une véritable consécration ou initiation, tel le « *kasaro* ou *kasara* » des rois de Guinée portugaise (4). Notons, toutefois, que le souci d'endogamie a complètement disparu : un roi peut épouser n'importe quelle femme et ne peut craindre de se mésallier. Hérédité cyclique et par conséquent

(1) Voir notre étude sur la vie religieuse (2<sup>e</sup> partie, 4<sup>e</sup> section).

(2) Un Dyedyu épousera par exemple une Tendēng, dont le père s'est marié avec une fille Dyedyu, tout en respectant ainsi les règles de l'exogamie. Une fille Dyedyu peut épouser, par contre, n'importe qui.

(3) Voir notre étude sur la vie religieuse (2<sup>e</sup> partie, 4<sup>e</sup> section).

(4) *Ibid.*

virtuelle au sein de quelques familles traditionnellement choisies, situation privilégiée, métier qui permet d'accomplir certains rites bien définis, font pencher la fonction royale (*oeyi, alelelu*) du côté de la structure castuelle. Mais l'existence d'un choix — démocratique ou empirique — l'absence d'endogamie vraie, le caractère impersonnel de la charge, la dépendance du roi vis-à-vis de nombreux conseils sacrés, nous rappellent à la considération d'une simple classe. Il semble bien que nous soyons en présence d'un phénomène mixte, ou mieux encore d'un processus d'évolution qui nous conduit, par dégénérescence continue, de la caste à la classe.

δ) Enfin, il y aurait beaucoup de choses à dire sur **les Dioula**, commerçants itinérants et sur les **Laobé**, travailleurs du bois, qui jouent un certain rôle dans les sociétés de Basse-Casamance, lesquelles en un sens constituent des castes ou des pseudo-castes... Mais ces sujets n'appartiennent pour ainsi dire jamais à la population diola. Il suffit donc de mentionner leur existence.

d) Parmi les sociétés mixtes une mention toute particulière doit être réservée au **hutēndukay** que l'on rencontre dans la plupart des villages du canton de la Pointe Saint-Georges, l'île de Carabane exceptée. Trois mots résument la finalité de cette société : travail collectif, police, organisation religieuse.

Les villages de M'Lomp, Kagnout, Cadjinol, Samatite offrent cette particularité d'être ceinturés par une immense tapade (*kasalō*) faite de nervures de rônier ou de palmier et qui a pour but d'empêcher, durant la période de culture, la détérioration des rizières et des longans d'arachide par le bétail. Cette clôture « municipale » reste intégralement à la charge des habitants du village sous la haute surveillance du *hutēndukay*. Chaque *hāk* (carré) est tenu, durant la saison sèche, de réparer une partie de la palissade, proportionnellement au nombre de ses habitants et à ses richesses personnelles. Les familles qui se dérobent à cette obligation sont convoquées par les chefs du *hutēndukay* et doivent, pour leur négligence, verser une amende fixée en riz, vin de palme et porcs. En cas de refus ou de récidive, elles risqueront la confiscation de leur bétail ou de leur grenier à riz qui seront partagés entre les membres du groupement. Le *hutēndukay* intervient encore à propos d'autres travaux collectifs, c'est lui qui, par exemple, lorsque le besoin se fait sentir de défricher de nouvelles terres, organise l'expédition de tout le village, répartit les tâches et fixe à chaque famille la part de terrain dont elle sera propriétaire. Personne ne peut échapper à la corvée ni même protester au sujet des terres qu'on lui accorde.

Déjà, au niveau du travail collectif s'amorce le caractère policier du groupement. Mais celui-ci apparaît plus nettement encore dans les cas de vol, de meurtre ou de manquement grave. Lorsqu'un vol a été commis, les membres du *hutēndukay* s'efforcent de retrouver le coupable. Quand celui-ci est connu ils pénètrent dans sa case pour y faire un saccage indescriptible et fixent l'amende, toujours évaluée en canaris de vin de palme et en porcs, que le voleur devra verser à la société. La victime du vol se contentera de la punition du coupable et, si cela est possible, de la récupération des objets dérobés. Il peut se faire que le sujet responsable ne puisse payer l'amende ; dans ce cas, le *hutēndukay* prélève un bœuf dans le troupeau du quartier habité par le délinquant ; peu importe quel en est le propriétaire. Nous sommes bien en présence d'un cas de responsabilité objective pure où « le crime », pour reprendre l'expression bien connue de FAUCONNET, « n'a pas pour élément nécessaire quelque chose qui se passe dans la conscience du criminel » et où l'essentiel demeure bien l'application de la peine en compensation du crime commis. Il restera toujours, pour le véritable propriétaire du bœuf, à exiger quelque compensation de la part du voleur, notamment en lui confisquant une rizière, et ceci, sous l'œil bienveillant du *hutēndukay*. Le vol le plus sévèrement puni est certainement celui

qui porte sur les pièces de bétail — notamment le bœuf — la sanction peut aller jusqu'à la confiscation totale des rizières du coupable. S'il y a eu meurtre, c'est le roi qui intervient personnellement en prenant à son compte tous les champs possédés par le criminel mais cette coutume tend à disparaître sous l'influence de la juridiction française.

Le caractère policier du *hutëndukay* apparaît même sur le plan religieux. Ainsi, lorsqu'une famille se refuse à la pratique de la circoncision, le chef du groupement ordonne la saisie d'une grande partie de ses biens tandis que les individus à circoncire seront opérés de force et sans ménagement. La tradition rapporte même qu'autrefois le *hutëndukay* aurait joué un rôle très important dans la pratique des ordalies et la détection des sorciers perturbateurs de l'ordre social. C'est qu'il existe en effet un fétiche particulièrement puissant, le *hutëndukay*, qui a précisément donné son nom à la société. Il est représenté par un simple bâton fiché en terre à l'entrée du village; c'est là que sont immolés tous les animaux acquis par le groupement avant d'être mangés en un repas, collectif ou individuel selon les cas. On rencontre un autel de ce genre à Samatite, un autre à Kagnout, un troisième à Cadjinol; M'Lomp à lui seul en possède deux <sup>(1)</sup>, sans subordination aucune. Chacun dépend d'un chef, le prêtre du fétiche et son sacrificateur habituel.

L'origine de la société *hutëndukay* se perd dans la nuit des temps. Mais il semble que les membres de ce groupement aient été toujours choisis parmi les « costauds » du village, qui seuls avaient le pouvoir de se faire obéir et respecter. Ils constituaient, à bien des égards, une classe semblable à ces beaux guerriers chiens de garde dont parlait Platon. Les adhérents du *hutëndukay* étaient, en principe, recrutés par vote. Chaque quartier ou sous-quartier, selon le besoin, se partageait les bénéficiaires élus au niveau du village. De nos jours, la charge tend à devenir héréditaire par voie masculine : le fils aîné d'abord, puis le second, le troisième et ainsi de suite. Mais, pour être admis comme membre de plein exercice, il faut évidemment apporter des dons qui seront remis à la collectivité *hutëndukay* en trois temps, tout d'abord riz et vin de palme, puis chèvres et cochons, et enfin bœufs; tout cela constitue une sorte de dot semblable à celle que doivent verser les jeunes filles chétiennes qui entrent au monastère. C'est seulement après le troisième don que la nomination effective peut être prononcée. Mais une fois *hutëndukay*, on l'est pour toujours et seule la mort peut rompre l'engagement solennel à servir le fétiche.

Périodiquement, le patriarche de la société — à la fois chef et grand-prêtre — décide de faire un sacrifice autant pour honorer le fétiche que pour retremper l'âme de ses sectateurs. Chaque *hutëndukay* apporte quelques Calebasses de vin de palme et, après le sacrifice (chèvres, porcs), on se livre à une grande beuverie parfois accompagnée de danses et de chants ponctués par le tam-tam mais auxquels les filles ne participent pas.

On ne saurait trop insister sur le rôle politico-social du *hutëndukay*. Même le plan économique ne peut lui échapper. Ainsi, il y a quelques années, le village de M'Lomp avait décidé de ne pas importer de bœufs d'un village voisin. Certains habitants voulurent passer outre, mais l'importance des amendes infligées par la société les en a vite dissuadés. Toutefois, il faut noter une réelle perte de vitesse du *hutëndukay* depuis une dizaine d'années. Sous l'influence française, le châtement des crimes lui a théoriquement échappé et, si quelques paysans n'apportent pas le soin voulu pour réparer la tapade, les voisins ne manquent pas de les rappeler

(1) Un à Kadjifolong, un à Djikomol par suite d'une scission religieuse du village consécutive à une violente bagarre.

vigoureusement à leur devoir sans faire intervenir la société policière. De plus, les règles d'initiation du nouvel adhérent tombent en désuétude et, faute de postulants, on devient moins difficile dans le choix des nouvelles recrues quand l'hérédité ne parvient pas à combler les lacunes. Nous assistons même à une véritable laïcisation du groupement ; le reste des pratiques religieuses que nous y rencontrons devient le plus souvent un simple prétexte à quelque beuverie collective ; le temps est proche peut-être où le chef *hutëndukay* sera avant tout un personnage honorifique. Cependant, il semble que le Diola ne garde de la société que sa seule utilité pratique : la sauvegarde des champs cultivés par la confection d'une solide clôture périodiquement renouvelée.

Ainsi, et malgré son désir profond d'indépendance, le Diola est un être fortement socialisé, qui ne manque pas d'appartenir à de nombreux groupements, variables selon le sexe, l'âge et la capacité de chacun. Qu'il s'agisse d'une distraction ou de travail, de vie religieuse ou de vie politique, c'est encore la société qui organise la conduite individuelle. Bien vite, l'indigène y fait l'apprentissage de la vie en commun et comprend la grande valeur de la solidarité (1).

## B. LES THÈMES DE L'ASSOCIATION

Nous pouvons distinguer deux thèmes essentiels d'association, la première est une association de sociétés, la seconde une association d'individus (2).

### 1. LES ASSOCIATIONS DE SOCIÉTÉS.

Ainsi, la population diola, fortement homogénéisée, confiante en sa supériorité (3), est une association par juxtaposition de sous-races assez variées par leurs caractères somatiques, leur

(1) Sur ce point, une psychanalyse existentielle s'impose. En effet, cet aspect syncrético-social de la personnalité diola tout à fait conforme, comme nous le verrons plus loin, à sa métaphysique, possède un fondement psychologique bien mis en évidence, à propos du Noir en général, par CAROTHERS. (Psychologie normale et pathologique de l'Africain, Masson et Cie éditeurs, Paris, 1954, p. 119). « ...En résumé, en raison de la nature de l'expérience africaine pendant la première enfance et jusqu'à la puberté, aucun fondement solide n'est établi permettant une nette distinction du sujet et de l'objet, ou un équilibre adéquat des sentiments d'amour et de haine. Les tendances à un rajustement ultérieur de cet état anormal (spécialement dans le domaine de l'intelligence impersonnelle) sont constamment frustrées, de sorte que, plus tard dans la vie, peu de tentatives sont faites en vue d'arriver à une intégration personnelle totale ; et, lorsqu'il s'agit de faire face à une situation pour laquelle aucun modèle de comportement n'est prescrit par la coutume locale, ce comportement est impulsif et caractérisé par une concentration sur les aspects immédiats de cette situation, sans faire appel à la somme d'expériences accumulées, sans tenir compte de la perception du présent ou des implications pour l'avenir ».

(2) Il existe une manière facile de répartir les types d'associations : groupements de parenté (famille, communauté taissible), groupements de localités (quartiers, villages) et groupements d'activité (caste, classe). Voir à ce sujet R. MAUNIER : Essais sur les groupements sociaux. Paris, Alcan, 1929. Mais cette classification fait intervenir une pluralité de critères, et les cadres utilisés chevauchent les uns sur les autres.

(3) Il y a là un fait évident d'ethnocentrisme. « L'ethnocentrisme est la position de ceux qui estiment leur propre manière de vivre préférable à toute autre. Comme suite logique au processus « d'enculturation » de leur enfance, la plupart des individus entretiennent ce sentiment à l'égard de leur culture, qu'il s'exprime ou non » ; il y a là « un facteur permettant l'adaptation individuelle et l'intégration sociale. Il est fort important de renforcer le moi s'identifiant à son propre groupe, dont on admet implicitement la supériorité ». Mais il faut aussi admettre qu'un ethnocentrisme mal compris ou trop sectaire « peut provoquer de sérieux problèmes ». Voir sur ce plan M. S. HERSKOVITS : Les Bases de l'Anthropologie culturelle, Payot, 1953, p. 62.

langage et leur mode d'habitation. Malgré ces divergences auxquelles s'ajoutent des oppositions religieuses, tout Diola doit assistance à ses frères et est tenu de ne pas verser leur sang. Nous sommes en présence d'une « conscience d'espèce » poussée très loin. Aussi le devoir d'hospitalité est-il le plus fondamental : s'il s'agit d'un étranger au village, celui-ci doit apporter son riz mais on est tenu de lui fournir l'eau, le sel, le récipient pour faire cuire et le feu ; s'il s'agit d'un réfugié, on va jusqu'à tout lui donner, même des terres et des semences (1).

Un second aspect de l'association de sociétés se situe sur le plan religieux. Si nous mettons à part le christianisme et l'islam qui ne posent aucun problème quant à leur unité (2), nous pouvons affirmer qu'il y a une association fétichiste dont le « pape » de Kérouhey reste le symbole et qui se caractérise par la parenté nominale et d'origine de certains fétiches, le fétiche-père se subordonnant théoriquement tous les esprits dont il est la source. Ainsi, quels que soient leur sous-race ou leur village, les Diola se rendent périodiquement et selon les besoins du moment en des sanctuaires célèbres par leur efficacité comme le grand *elung* des Floup ou le *juimof* du Fogny. Et il n'est pas rare que, lors des grandes fêtes ou cérémonies religieuses comme la circoncision, des villages entiers s'invitent et fassent des initiations communes.

Un aspect intéressant de l'association indigène caractérise les relations d'âge. Tous les individus du même âge constituent une véritable confrérie dont les membres, quels que soient les villages et les races, se reconnaissent des droits et des devoirs réciproques. Il y a là une sorte de fraternité bien plus efficiente encore que la consanguinité. Et l'autorité de la classe plus âgée sur la classe plus jeune est parfois plus puissante que celle du père sur les enfants, ce qui a le double avantage de libérer les adolescents d'une tutelle excessive tout en les intégrant plus fortement au sein de la société globale. Les plus jeunes ne manquent jamais de rendre service à leurs aînés ; mais ceux-ci, en retour, leur doivent assistance et protection et ont pour tâche fondamentale de faciliter leur passage dans les groupements supérieurs.

De même, les sociétés de culture ont toujours la possibilité de s'unir en une sorte de fédération hiérarchisée, soit à l'échelle du village, soit en groupant plusieurs villages simultanément, s'il s'agit par exemple d'un défrichement particulièrement important. Il n'est cependant pas question, pour chaque société initiale, d'abdiquer son originalité et son indépendance. Ces associations ont lieu souvent entre des sociétés du même type, par exemple deux *embotā*, deux *ebun*.

Enfin, on peut signaler que le quartier et le village forment aussi de multiples associations de carrés ou sociétés familiales, si nous les envisageons, non pas sous l'angle de l'organisation politique, mais en tant que symboles de coopération pour une tâche commune (défrichement) ou un orgueil commun (gloire d'avoir de belles rizières, de grands champions de lutte ou d'excellents joueurs de guitare).

Ces diverses associations de sociétés sont donc des rassemblements à base d'identité partielle ou d'affinité élective, mais ne possédant pas une organisation statutaire. Néanmoins, leur influence n'est pas négligeable : elles exaltent l'unité et la cohésion du rassemblement ainsi considéré.

(1) Cette association des diverses races au sein de la société globale diola s'étend aussi partiellement au Sérère auquel le Diola se croit apparenté. Il n'existe toutefois pas de parenté à plaisanterie entre le Diola et ses voisins.

(2) Bien que le Diola connaisse de nos jours trois sectes islamiques, comme nous le verrons plus loin.

## 2. LES ASSOCIATIONS D'INDIVIDUS.

Les associations d'individus expriment en même temps les phénomènes de grégarité et les phénomènes d'entraide. Nous les avons pratiquement examinés dans les chapitres précédents ; qu'il nous suffise de les rappeler brièvement.

Elles sont tout d'abord les *associations de divertissement* qui rassemblent un grand nombre d'individus lors des luttes, des chants et des danses, des fêtes religieuses, laïques ou mixtes selon les cas.

Elles sont ensuite des *associations de travail*. L'un des cas les plus intéressants nous est fourni par les défrichements collectifs dans la mesure où, étant de peu d'importance, ils ne font pas appel aux sociétés de culture. Il en est de même pour les associations de pêche, de chasse, pour la construction des cases ou pour les activités de transport.

Les associations de travail peuvent être d'*obédience religieuse*. Ainsi, dans la subdivision des Floup, les villages chrétiens envoient périodiquement des individus à la mission d'Oussouye pour y travailler gratuitement.

La statique du groupe, appliquée à la morphologie politique de la société diola, nous permet d'établir simultanément, pour reprendre les expressions de G. GURVITCH, les bases d'une typologie abstraite des formes de sociabilité et d'une sociologie différentielle, mi-abstraite mi-concrète, qui a pour objet les types de groupements.

## III. LA STRUCTURE SOCIALE DU PAYS DIOLA

Nous savons quelle place prépondérante prennent dans la vie des Diola les sociétés et les associations. Il nous faut maintenant reprendre le même problème, non plus sous l'aspect de l'organisation spontanée ou statutaire, éventuellement contractuelle, mais selon l'optique topologique.

La société diola, comme toute société négro-africaine, est organisée à triple échelle : le canton, le village et le carré. On a prétendu que le carré correspondait à la maison. Ce n'est pas exact ; le carré exprime plutôt la communauté taisible ou l'ensemble des individus proches parents qui portent le même nom. On a dit aussi que le village représentait la cité ; ce n'est qu'approximativement vrai : parfois c'est une subdivision du village, le quartier, qui fait office de cité ; parfois, il faut plusieurs villages pour constituer une cité. On a affirmé enfin que le canton équivalait au royaume. Cette fois, c'est tout à fait faux : le canton correspond plutôt à une structuration économique-administrative et le même canton des Floup peut comporter plusieurs rois dont certains sont absolument indépendants.

### 1. Le royaume (*dyoeyen*, de *oeyi* : roi).

Il semble que le canton ne corresponde pas effectivement à une division spécifiquement indigène. Certes il y a souvent équivalence entre canton et race (ainsi canton Floup, canton Bayot) ; mais ceci n'est pas une règle absolue : le canton Bliss-Karone comporte deux ethnies, celui de Brin renferme des Bainunk ; il serait aisé de multiplier les exemples aberrants de ce type. C'est pourquoi nous préférons parler de royaume, ce dernier étant avant tout d'obédience religieuse, puisque le roi-chef est en fait un roi-prêtre. Mais, sur le plan territorial, rien n'est

plus difficile à localiser qu'un royaume diola, d'autant que celui-ci ne se rencontre plus guère que dans les zones intégralement fétichistes.

En un sens, il faut parler d'un royaume unique : celui de Kérouhey en Guinée portugaise, valable pour le Diola, le Diamat, le Floup. Mais le Bayot semble l'ignorer ; le Baïnunk ne veut pas en entendre parler ; le Dyiwat feint l'ignorance quand il en est question et, à Séleky, on y voit un dangereux concurrent ! C'est donc au pluriel que nous parlerons de royaume. Or, sur ce point, les difficultés restent entières. Le roi d'Enampore commande à sept villages : Séleky, Enampore, Bandiale, Etama, Kamobeul, Essyl, Batinière ; mais celui de Kalobone gouverne un petit faubourg d'Oussouye tandis que la reine Sibat de Sigamar ne s'impose, et avec peine, qu'à un seul quartier. De plus, chaque royaume peut obéir à un principe de spécialisation fonctionnelle : le roi d'Enampore est le prince de la pluie et le roi d'Oussouye le chef du *kahāt* ou circoncision orthodoxe, d'où les liens multiples d'interdépendance entre ces différents fiefs du fétichisme.

Aussi, à cause de toutes ces contradictions, nous ne retiendrons pas, comme étant typique, la division territoriale en royaumes.

## 2. Le village (*esuk*) (1).

Sur le plan géographique, le village est la première division sociale objective, l'unité manifeste de l'habitat rural.

Envisagés d'une façon descriptive, les villages diola se ramènent à quatre types. Tout d'abord le village de mangrove (Batinière, Etama). Il faut, pour l'aborder, s'acheminer dans un paysage de cauchemar : des marais d'eaux noirâtres que peuplent les palétuviers. Dans tout cela est répandue une boue gluante d'un gris de plomb, le *poto-poto*. Les indigènes l'ont accumulée régulièrement pour former une espèce de digue étroite et glissante ; c'est la route qui mène au village. Par cette voie incertaine, on avance, pieds nus, avec le risque continu de s'enfoncer si l'on n'y prend garde car cette vase grise est superficielle ; il y a là-dessous une fange sombre plus visqueuse encore et toute tiède. Le sentier s'interrompt parfois au-dessus d'un chenal qui fait communiquer deux marécages. On affronte alors un petit pont aussi pittoresque qu'instable : des planches de rônier jetées sur les pilotis, entre deux tas de boue. Enfin, les palétuviers disparaissent et le village surgit. La même boue qui formait la piste s'épanouit là, vierge de toute végétation ; elle s'étale en un terre-plein que bordent des étangs ternes et sales ; dans l'eau même, on l'a tassée en des croisillons qui sont autant de sentiers. Tel est le premier plan. De l'autre côté, les cases alignent des toits de chaume à peine moins gris que l'eau et le *poto-poto* ; on les dirait groupés sur une île de vase triste comme un tas de cendres. De nombreux sentiers, inondés en plein hivernage, constituent un éternel bournier où circulent les habitants. Pratiquement, pas d'arbres dans le village, et surtout pas d'eau ; il faut aller chercher celle-ci en pirogues à plusieurs kilomètres. Et sur le sol saumâtre, nulle herbe ne pousse ; par conséquent, pas de troupeaux possibles. Il s'agit là d'un village d'exilés. Effectivement, si nous considérons la subdivision de Brin et d'Oussouye, Etama, les deux Batinière, Bandiale, Ouloubaline, villages de terres basses situés de part et d'autre du marigot de Kamobeul, sont nés de l'éclatement de Séleky à la suite de conflits entre quartiers.

(1) On dit encore *hikinum* en Dyiwat, *hojagō* en Bayot, *Bukor* en Baïnunk. Les autres régions ou races utilisent le mot *esuk*.

Ainsi, isolés et vivant dans un lieu déshérité, les habitants étaient au moins assurés de leur sécurité.

→ Puis le village de forêt qui demeure le type le plus répandu (Brin-Oussouye). Il occupe des clairières plus ou moins vastes entre de belles forêts, pour la plupart protégées mais toujours situées à proximité des tannes. On y accède par de multiples petits sentiers aux dessins compliqués et qui s'entrecroisent fréquemment (1). Ils sont bordés par ces tapades typiques en nervures de rônier, incurvées à la base. Derrière, on devine les pépinières de riz ou quelque verger local planté de bananiers ou de manguiers. Il faut parfois escalader la barrière rustique en « Y » qui coupe le sentier pour barrer la route à un cheptel affranchi et vagabond. Puis on débouche sur le *kahen*, la place du village. C'est là que se déroulent les grands événements publics : un piquet empanaché de feuilles de rônier atteste l'existence récente des matches de lutte et quelques grands fétiches abrités sous un toit de chaume laissent présager libations, danses et concerts de tam-tams. Le plus souvent, cette agora exotique est luxueusement ombragée, surtout par le manguiers ou le fromager. Ensuite, les mêmes sentiers aux tapades galbées conduisent aux différentes concessions, dont la forme varie selon les régions, avec des cases en banco rouge ou gris, pourvues pour la plupart de terrasses.

On pourrait rattacher au village de forêt le type du village de dunes, fréquent le long des côtes atlantiques du cap Roxo à la frontière de Gambie. Le sol latéritique laisse place au sable doré ou grisâtre ; la végétation est moins opulente, la servitude de l'eau plus grande et le souci d'éviter les vents fera rechercher l'abri des dunes (Diembereng). Mais le principe général de construction demeurera le même sauf si le banco vient à manquer : dans ce cas, les cases en crinting seront plus nombreuses (Carabane, Cachihouane).

A ces trois types d'habitat relativement aggloméré et définitif autant que permanent s'oppose un habitat relativement dispersé, provisoire et périodique. On le trouve notamment à Effram, dans l'île de Carabane. Il est utilisé lors des migrations saisonnières par des familles entières au moment des cultures. Hommes, femmes, enfants, une partie des troupeaux viennent en pirogue de Carabane à Effram et logent alors dans des cases rectangulaires toujours en crinting, disposées sans ordre, le plus près possible des rizières (2). Les réserves de riz, d'huile, de poisson séché sont apportées du village d'origine et dans la mesure des besoins.

Ainsi, les principales servitudes qui commandent le site de l'habitat se ramènent à deux : la *sécurité* et les *commodités de l'existence*. Le souci de sécurité explique soit le village perdu en pleine mangrove, à la fois invisible et difficilement accessible, soit le village caché dans la forêt comme ceux de la Guinée portugaise avec, dans les deux cas, un débouché facile à travers le dédale des marigots. Quant aux commodités de l'existence, elles supposent des terres riches favorables aux cultures, la présence d'argile et de bois pour la confection des cases, le voisinage des forêts indispensables à la vie et la possibilité de forer des puits d'eau douce. A ces deux facteurs (sécurité, commodité) s'ajoutent évidemment le *respect des coutumes ancestrales* dans la distribution des propriétés et leur répartition par héritage (3) et des phénomènes démographiques qui contraignent certains villages à éclater, soit pacifiquement, soit par compétition.

(1) On a souvent décrit les sentiers de l'Afrique. « Ces déviations continues donneraient à penser que le sentier des Noirs est tortueux à l'excès. En détail, oui, mais dès qu'on le suit à la boussole et qu'on relève son cheminement, on est frappé de la façon plutôt directe dont le sentier a su se frayer sa route à travers une forêt sans repères et sans horizon » (BRIAULT : Les Sauvages d'Afrique, Payot, 1943, p. 102).

(2) Voir notre étude sur la dynamique du groupe.

(3) C'est le cas pour la reconstruction du nouvel Effoc.

Toutes ces conditions se combinant de multiples manières expliquent les raisons pour lesquelles le village diola n'a pas de forme ou d'orientation définies<sup>(1)</sup>. Cependant, s'il fallait en tracer le schéma général qui résume à peu près tous les cas possibles, nous aurions les types théoriques suivants :

1. Marigot → mangrove → no man's land ou parfois zone de dessalement ou marais salant → tannes et rizières → pépinières avec tapade ou butte de protection → village → route → village → pépinières → rizières avec tapades et butte de protection → no man's land → mangrove → marigots. La forêt, la plupart du temps, entoure le village. Type : Oussouye.

2. Mer → plage et dunes → village avec pépinières → rizières proprement dites → mangrove → marigots. Type : Diembereng.

3. Zone marécageuse → rizières → cases avec jardins → régions des pépinières entourées et des mares → cases → rizières → zone marécageuse. Type : Séleky.

4. Marigot → village → *utet* (rizières hautes) → village → *huhèmba* (pépinières) → *butama* (rizières basses) → *kañala* (zone de dessalement) → marigot. Type : Hillol.

Une telle structure offre donc une certaine constance, dont les seules variantes sont directement imposées par les conditions géographiques dont il faut nécessairement tenir compte pour réaliser une technique réussie. C'est ainsi que la topologie rurale est sous la double dépendance du déterminisme géographique et des représentations collectives inhérentes à un paysan fondé sur la riziculture.

En principe, un village comporte plusieurs divisions en quartiers (*kalol*)<sup>(2)</sup> qui, à bien des égards, constituent de petites agglomérations dans les grandes et qui peuvent être distants les uns des autres de quelques centaines de mètres à plusieurs kilomètres. L'importance de ces quartiers est telle que certains — c'est le cas de M'Lomp par exemple — peuvent passer pour être de véritables villages, eux-mêmes divisés en quartiers proprement dits. Cette exception mise à part, le *kalol* ne correspond pas à une division administrative réelle mais il a cependant une signification sociale : le *hūkin* ou *fūkin*<sup>(3)</sup> c'est-à-dire l'ensemble des familles apparentées qui, parfois portant le même nom, doivent alors pratiquer l'exogamie réciproque. Lorsque le quartier est très étendu il se subdivise en sous-quartiers c'est-à-dire en *hūkin* associés.

### 3. Le carré ou concession (*hāk*)<sup>(4)</sup>.

On peut donner du *hāk* une double définition. Tout d'abord, sur le plan fonctionnel, c'est la famille au sens large de communauté taissable, constituant parfois les sous-quartiers et que commande le patriarche, chef des dieux lares.

(1) L'espace et les directions dans l'espace ne sont jamais sacralisés chez le Diola.

(2) On dit encore *kellum* à Effoc, *esupu* en Bayot, *galol* à Séleky, *ekink* à Diembereng, *kabilō* à Hillol, etc...

(3) Il y a une équivoque à éviter, ne pas confondre *hūkin* (ensemble de familles et lieu où elles résident) et *ukin* (pluriel de *boekin*).

(4) *Hāk* est le mot Floup, que l'on retrouve à la Pointe Saint-Georges et chez les Diamat. Ailleurs on dit : *hāk* (Fogny), *ekak* (Soukoudiak), *himōroetē* (Hilloi), *bilit* (villages baïnunk), *fulimēt* (Séleky, Brin), *hunās* (Diembereng) *hōmirōh* (Nyassia). Dans tous les cas et malgré l'étonnante disparité des termes, il s'agit bien de la même notion. Si le *hāk* — ou à la rigueur le sous-quartier — exprime la parenté, le village repose sur la proximité. L'*esuk*, en effet, implique la double idée de lieu et de temps : être d'un groupe de voisins, c'est rester, demeurer, résider en un lieu prolongé qui fait que les hommes se tiennent et que naissent parmi eux des coutumes et des lois (MAUNIER : Essais sur les groupements sociaux, Paris, Alean, 1929, p. 44). Le village est donc une communauté d'habitudes reposant sur la proximité, l'affinité et l'intérêt. Il va sans dire qu'une telle unité possède sa personnalité physique (style, paysage) ou morale (mentalité, représentations collectives, compétition avec d'autres groupes). En Basse-Casamance le carré au sens de famille et la concession au sens de propriété immobilière (case, enclos, terrain) se recouvrent et peuvent se confondre.

Puis, sur le plan territorial, celui qui nous intéresse précisément, c'est un agrégat de maisons disposées d'une certaine manière et constituant une unité à la fois géographique et démographique. Il réalise donc une cellule sociale par excellence, ayant une signification *religieuse* (culte du grand fétiche *kuhulung*, protecteur de la communauté taisible), *économique et technique* (appropriation de biens communs et union dans une même tâche), *militaire* (du moins autrefois où il prenait l'aspect d'une petite place forte), et enfin *familiale* (puisque l'importance du *hāk* manifeste le degré de cohésion de la société considérée) (1).

Le *hāk* s'agrandit toujours par juxtaposition, c'est-à-dire adjonction de cases nouvelles qui tantôt se collent aux maisons préexistantes, tantôt se situent à quelque distance; cela dépend à la fois de la répartition des propriétés et du souci de maintenir l'unité collective. C'est ainsi qu'il existe des *hāk* réduits à une ou deux cases (notamment chez les Diamat) et d'autres extraordinairement complexes (à Séleky et dans le canton de la Pointe Saint-Georges). Les centres de structuration du *hāk* se ramènent toujours au fétiche *kuhulung* dans le domaine religieux et, sur le plan géographique, à la route (Brin, M'Lomp, par exemple), à la mare (notamment à Séleky), à la pépinière (surtout dans les Bliss-Karone); mais la plupart du temps c'est la place publique qui l'emporte; il ne s'agit là que d'une prévalence relative car chaque village connaît, selon une proportion variée, tous les éléments conjugués.

La pluralité des formes structurales du *hāk* est intéressante à considérer car elle fournit tous les éléments nécessaires à la compréhension de l'habitat. Nous prendrons comme centre de référence le cas des villages floup, nous contentant pour les autres régions de rappeler quelques formes inédites ignorées de la région d'Oussouye.

On peut ramener aux types suivants les carrés floup (2).

Tout d'abord le *hāk linéaire*. Il se compose d'une suite de maisons collées ou juxtaposées à quelque distance, réparties le long d'un sentier ou d'une route. Puis le *hāk en fer à cheval* formé généralement de trois cases disposées à angle droit et délimitant une cour intérieure largement ouverte. Ensuite le *hāk à structure circulaire* entourant une grande place, le *kahen*. Nous n'avons ici décrit que les *hāk ouverts*, ceux dans lesquels le fétiche *kuhulung* est placé sur la façade d'entrée de telle sorte qu'il est toujours possible de le voir du dehors. Mais il existe encore un *hāk fermé de forme circulaire* ou approximativement telle et comportant une cour intérieure (*ekak*) où se trouve le *kuhulung*; ce dernier n'est plus visible du dehors. Cet habitat manifeste une seconde différence avec le *hāk* ouvert; dans ce dernier, la terrasse est située sur la façade arrière; là se tient la vie familiale à l'abri des voisins trop curieux; mais, dans le cas du *hāk* fermé, la terrasse est sur le pourtour de l'*ekak*. Ce type de concession possède deux portes, l'une qui sert d'entrée pour pénétrer dans la cour intérieure et une autre qui permet d'accéder directement aux pépinières. Chaque case détient ensuite ses diverses portes personnelles. Le *hāk* fermé donne une idée précise de ce que devait être, jadis, l'unité familiale du Floup, groupement jaloux de son indépendance et vivant dans une petite forteresse diffi-

(1) Le *hāk* correspond donc au joint-family des Anglais, caractérisé par la parenté du type agnatique et la proximité; les parents sont aussi des voisins. Il y a plus d'une parenté avec le *genos* des Grecs — à mi-chemin entre le *phratry* et l'*oikos* — et avec la famille kabyle où, comme l'écrit MAUNIER (Essais sur les groupements sociaux, Paris, Alean, 1929, p. 35), « chaque famille réunit plusieurs ménages qui habitent des maisons juxtaposées autour d'une même cour ». En bref, le *hāk* est la communauté taisible ou la famille-souche, c'est-à-dire une société tacite fondée non sur le contrat, non sur le libre vouloir, mais sur la parenté et l'habitude.

(2) Nous laissons de côté évidemment le *hāk* réduit à une ou deux cases parfaitement isolées qui semblent distribuées au hasard, bel exemple de dégénérescence dans la cohésion du groupe.

cilement attaquable où (1) la cour intérieure permettait de conserver les troupeaux en toute quiétude (2). Mais une telle organisation sociale tend à disparaître, soit parce que le besoin de défense contre l'ennemi ne se fait plus sentir, soit parce que la solidarité familiale se désagrège. En effet, plus les pays sont évolués et plus les rapports avec les centres urbains se multiplient, plus les *hāk* se ramènent à des juxtapositions de cases peu nombreuses et toujours espacées (Brin, Fogny).

Nous retrouvons à la Pointe Saint-Georges les mêmes types de *hāk* qu'à Oussouye (3) mais parfois combinés et en tout cas toujours plus complexes : c'est ainsi que l'on peut passer d'un *hāk* fermé contenant une vaste cour intérieure (*edyām*) à un autre *hāk* du même type et de celui-ci à un troisième ; notons qu'un *hāk* en enfilade possède toujours plusieurs issues vers le dehors ; mais l'entrée principale, ornée de colonnes et portant chapiteaux, est l'objet d'une attention particulière. Pour expliquer ce type de structure sociale, il faut d'abord invoquer la *survivance* car il est bien évident que le souci de protection ne saurait jouer de nos jours. Mais la tradition reste impuissante pour légitimer une telle organisation, d'autant que la répartition des pièces et surtout la décoration intérieure des cases sont inspirées d'un modernisme appris à Ziguinchor. Cet habitat fortement aggloméré répond, en effet, à un souci de cohésion et au désir de bonne entente. Mais si, par contre, nous considérons les *hāk* imbriqués de certains quartiers de Séleky, c'est plutôt la conséquence d'un besoin encore récent de défense qui incite les habitants à concevoir des concessions ainsi organisées : dans ce village, la bonne entente n'a pas toujours régné et les conflits s'avèrent fréquents entre quartiers (4). Enfin, signalons qu'en ce qui concerne les *hāk* fermés de Diembereng (*hanas*), les Dyiwat ont réalisé trois types bien distincts : le premier est un ensemble de cases distribuées sans ordonnance géométrique rigoureuse mais toutes rattachées par une solide tapade ; le second réunit deux cases par des murs, lesquels délimitent avec les maisons une cour intérieure avec terrasse périphérique ; le troisième correspond au *hāk* fermé des Floup dont la forme serait quadrangulaire.

Ainsi, des considérations de cadastre, le souci de la défense, l'attrance grégaire du type familial ou au contraire l'antipathie et le besoin d'indépendance président à l'élaboration de la structure du carré, première cellule organique (la famille) et politique (autorité du patriarche) de la société diola (5).

(1) L'aspect défensif des cases diola a été noté par BRUË (LABAT, Nouvelle relation de l'Afrique Occidentale. G. Cavelier, édit., Paris, 1728, t. V, chap. 1<sup>er</sup>, p. 32) « On lui demanda pourquoi la case... était si fortifiée ; il répondit que c'était pour se défendre des bêtes sauvages qui sont fréquentes en ces quartiers et de ses ennemis qui n'osent pas les attaquer dans ces réduits où dix hommes sont capables de tenir tête à cent ». Cf. aussi p. 34 : « Ce village est entouré de six rangs de palissades bien liées les unes aux autres par des traverses chevillées et entretenues avec soin ».

(2) Nous pourrions rattacher à ce type de *hāk* fermé circulaire la case à impluvium que nous retrouvons plus loin dans notre étude sur la structure domestique : le *hāk* circulaire est un impluvium élargi.

(3) Notons que cette fois les terrasses sont inexistantes ou seulement très petites.

(4) Remarquons que les Diamat, peuplade arriérée et très repliée sur elle-même — donc répugnant à cette vie collective propre aux Diola de la Pointe Saint-Georges — ont résolu le problème de la défense en construisant des cases rondes et petites, ne comportant que des ouvertures très exigües. Deux ou trois cases suffisent pour constituer un *hāk*.

(5) Ce caractère de l'habitat diola vérifie cette judicieuse remarque de RICHARD-MOLARD : « Un beau livre sur l'habitation en Guinée portugaise » (*Notes Africaines*, n° 44, octobre 1949) « La maison ici, c'est la « concession », la « morança familiar » des ethnologues portugais : un terrain de quelques ares, clos ou non, parsemé de plusieurs cases dont l'ensemble seul forme un tout organique parfois assez diffus comme la famille elle-même... tandis qu'une case ne correspond qu'à une pièce ou un groupe de pièces... Ici, la

## 2<sup>e</sup> ASPECT : LA SOCIÉTÉ DOMESTIQUE

« Dans notre société occidentale, la famille est un état de fait d'où découlent des droits. Presque partout ailleurs, la famille est un état de droit d'où découlent certains faits (1). » A ce titre, l'organisation domestique est l'unité sociale véritable et constitue le premier élément de la fonction juridique en Afrique Noire. Dans ce domaine, la structure des groupements diola ne saurait faire exception et la constitution géographique des concessions à l'intérieur du quartier abonde en ce sens.

Comme tous les phénomènes sociaux, la famille s'exprime dans un milieu concret et positif — l'habitat — dans un ensemble de règles structurales précises — la parenté — et enfin dans un ensemble de rites et de coutumes — comme le mariage ou le divorce.

### I. L'HABITAT (Écologie familiale) (2).

Une maison n'est pas un simple contenant artificiel. Elle apparaît en effet comme le reflet solide d'une mentalité ou d'un genre de vie et se révèle comme une authentique psychologie ou sociologie pétrifiées. C'est ainsi que la répartition des pièces exprime la structure de la vie familiale comme la morphologie du quartier ou du village révèle le dynamisme de la conscience collective.

#### 1. Le problème social de la case.

La case diola (3) avec ses portes peu nombreuses (une ; la plupart du temps, deux ; rarement plus à condition bien entendu d'excepter les portes de communication intérieure), ses

maison n'est généralement pas élémentaire, mais, de tradition, elle est toujours dissociée. Comprendrait-elle vingt cases, la « concession » est tout de même une maison, homologue non pas d'un building urbain de chez nous, mais d'une seule ferme familiale, voire d'un seul appartement ».

(1) M. MAUSS : Manuel d'ethnographie, Payot, 1947, p. 125.

(2) L'une des premières descriptions de l'habitat diola se trouve chez LABAT : Nouvelle Relation de l'Afrique occidentale, t. V, p. 31, Paris, 1728 : « Elles (les cases) sont environnées d'une palissade de gros pieux de six à sept pieds de hauteur hors de terre, de cinq à six rangs l'un devant l'autre et éloignés l'un de l'autre de quatre à cinq pieds. Les portes sont étroites et basses, et ne sont pas directement l'une devant l'autre, mais, quand on est entré dans une enceinte, il faut faire la moitié ou environ de la circonférence pour trouver l'entrée de la seconde, et ainsi à toutes les enceintes, jusqu'à ce qu'on soit arrivé dans la grande cour, qui est au centre de cette enceinte, dans laquelle on trouve les cases qu'elles renferment bien bâties et couvertes de feuilles de latanier ». Il s'agit, sans aucun doute, d'un habitat conçu pour des fins défensives.

LASNET (Les Races du Sénégal, Sénégalie et Casamance) (in « Une mission au Sénégal, Paris, Chailamel, 1900) a été frappé par l'opposition entre les cases diola de la côte « présentant une ornementation tout orientale avec des colonnades superposées, des arcades en ogive » et les cases du Fogny « moitié enterrées sous le sol, ni aérées, ni éclairées, avec des ouvertures étroites et basses ». Cela s'explique pour des raisons de sécurité ; la région du Fogny étant constamment exposée aux incursions des Manding, les indigènes étaient réduits à se terrer et à vivre dans des conditions précaires. Une telle distinction n'existe plus de nos jours.

(3) En principe, le Diola ne possède qu'une seule case, mais il peut — cela est rare — changer de lieu

fenêtres rares et petites, ses toits qui parfois descendent très bas vers le sol, son allure de place forte, garde jalousement l'indépendance ou l'intimité de ses occupants. Et cependant, elle abrite une vie collective intense, celle de la famille au sens restreint du terme. Sur ce plan, rien n'est plus significatif que la case à impluvium qui, semblable à l'atrium des maisons romaines, comporte une sorte de bassin central où sont collectées les eaux de pluie. La case à impluvium, qui était jadis répandue en Basse-Casamance, n'a plus de nos jours que des localisations très précises. Pratiquement, elle a disparu de la subdivision de Bignona (il n'en reste qu'une très belle à Affiniam et cinq ou six ailleurs, en des régions habitées par les Floup, les Diamat, les Dyiwat, les Her et les Diola de la Pointe Saint-Georges (sauf Eludia-Diola). Mais on la rencontre très souvent encore dans la subdivision de Ziguinchor, notamment à Séleky et chez le Bayot. Que penser de cette actuelle répartition ? Le facteur race n'intervient pas car les caractères des folklores respectifs de Séleky et du Bayot sont très différents. Le souci d'indépendance ou de sécurité n'est pas à retenir : d'abord parce que le Bayot est relativement ouvert et pacifique bien plus en tout cas que le Diamat qui ignore l'impluvium. Cette case restet-elle le fait de populations géographiquement inaccessibles et par conséquent imperméables au changement ? Ceci vaut sans doute pour les villages de mangrove comme Etama ou Batinère. Mais Séleky, Enampore ou Kamobeul sont loin d'être inaccessibles et il en est de même pour Nyassia. D'ailleurs, les villages bliss-karone ou les villages her ne possèdent pas d'impluvium ; or, ils passent pour être les plus isolés. On a voulu aussi expliquer cette disparition de l'impluvium en invoquant des arguments technicistes : l'économie des matériaux devenus trop rares. En un sens, ceci peut se vérifier pour les villages de mangrove ; mais ce point de vue semble faux pour le pays bayot, et même pour Séleky, régions de forêt. En outre, l'argument reste équivoque. Certes, une case relativement circulaire et qui réunit, sous le même toit, plusieurs familles demande moins de matériaux. Mais elle requiert des éléments, au moins en ce qui concerne la charpente et les pièces de soutènement du toit, à la fois plus solides et plus importants quant à leurs dimensions que ceux d'une habitation classique et sa réalisation exige un labeur plus délicat et plus pénible.

En réalité, la disparition de l'impluvium dépend directement de la dégénérescence des causes qui ont présidé à son élaboration et ces causes sont d'origine sociale. Il nous faut pour cela examiner la structure même de cette case, car seule la morphologie peut exprimer la fonction. Deux types fondamentaux d'impluvium se rencontrent chez le Diola mais ils respectent toujours le principe essentiel : une grande pièce centrale (le *kasiliñ* du Bayot, le *bāg* de Séleky) où le toit, qui fait entonnoir, laisse couler les eaux de pluie dans un petit bassin circulaire (c'est l'impluvium proprement dit — l'*osöm* du Bayot ou le *gasërumāhl* de Séleky). Le premier type comprend une construction en forme de couronne et divisée en cinq petites loges comportant un grenier débarras, une pièce pour la cuisine et une chambre (1). Chaque alvéole ainsi constituée correspond à une famille au sens strict et communique directement vers l'extérieur par une porte qui donne dans la chambre et vers la cour centrale par une porte qui ouvre sur

et habiter dans un autre village de son choix. Il doit, à cet effet, notamment en Guinée portugaise, demander l'autorisation du chef prêtre. Ce dernier, après consultation des génies, fournit à l'impétrant un lien pour construire et une terre à cultiver ; mais il peut aussi refuser. Ultérieurement le prêtre a le droit d'exiger le renvoi du nouvel arrivé s'il a commis un délit, non sans avoir convoqué celui-ci pour qu'il justifie sa conduite.

(1) C'est le cas de l'impluvium d'Affiniam. Il est d'ailleurs l'un des rares que nous ayons rencontrés de cette forme. Mais, d'après les vieux, il était autrefois universellement connu. La disparition progressive de l'impluvium remonte à une quarantaine d'années.

le grenier. Ces sorties sur le dehors existaient rarement jadis ; l'entrée était alors unique : sorte de couloir fermé par deux portes et qui débouchait dans la cour intérieure. Le second type est le plus fréquent. Il se ramène à un ensemble de petites constructions indépendantes réparties autour du *bāg* ou de l'*ōsōm* et qui sont réunies par un mur. Cette technique offre l'avantage d'agrandir l'habitation selon les besoins en intercalant de nouvelles pièces dans l'intervalle laissé par les anciennes. Ces divers *gutep* (nom donné à ces petites habitations) ont des fonctions définies. Le *gādner* sert d'abri pour les bœufs ; les intervalles entre les *gutep* très rapprochés sont les *gakob* où l'on place les outils ; le *butōg* (toujours une seule porte qui donne sur le *bāg*) est la chambre de l'homme (1) et le *bihin-butōg* (toujours deux portes, l'une qui ouvre sur le *bāg*, l'autre vers la terrasse périphérique ou sur une petite cour) est la chambre de la femme. Cette pièce en réalité est double et comprend le *bihin* ou chambre proprement dite et le *butōg* ou grenier-débaras. Des *bihin* sans *butōg* sont réservés aux jeunes filles qui n'ont pas de riz à conserver. Cette description caractérise l'impluvium diola. Le principe général demeure pour l'impluvium bayot. Le *gādner* se nomme cette fois *kabanoh*, le *gakob* devient le *hogo*. Toutefois, il existe quelques différences : une pièce est ménagée pour le pilage du riz (le *karuho*) ; la distinction *bihin* et *butōg* n'existe plus ; toutes les chambres se nomment indistinctement *kapukum* (deux portes) tandis que le *butēb* (une porte) peut servir pour les chèvres ou les porcs, pour entasser certaines réserves et éventuellement constituer des chambres supplémentaires où dorment les jeunes gens non mariés et les amis de passage. La grande nouveauté inhérente à l'impluvium du second type n'est pas seulement le mode différent de construction (*gutep* indépendants reliés par un mur et non bâtisse en couronne) mais encore l'existence des foyers-cuisines sur le *bāg* lui-même et non plus à l'intérieur de chaque alvéole familiale.

Le caractère essentiel de l'habitat éclate parfaitement dans cette disposition, à savoir son aspect communautaire et ceci malgré un relatif sentiment d'indépendance de l'indigène. En effet, chaque famille stricto sensu possède ses propres chambres et greniers et fait sa cuisine, ce qui explique l'indépendance. Mais plusieurs familles séparées vivent sous le même toit et passent une grande partie de leur existence autour du *gaserumāhl*, d'où l'aspect communautaire. Il existe même des cases à double impluvium et pouvant comporter une quinzaine de *gutep* (2). Juridiquement et morphologiquement, l'impluvium exprime bien l'unité sociale diola. Et c'est précisément l'altération de cette communauté qui explique la diminution du nombre de ces cases. Les jeunes époux actuels veulent échapper à l'influence des générations précédentes ; ils ne désirent plus, pour bâtir, faire appel à toute la collectivité familiale et ne font plus l'effort nécessaire à une telle réalisation, car l'impluvium exige de véritables prouesses techniques.

Certes, d'autres conditions interviennent dans l'explication de ce type d'habitat. L'unité familiale trouvait dans une case circulaire à ouverture unique une sorte de blockhaus difficilement prenable. Si le *gaserumāhl* permettait, en cas de siège, le ravitaillement en eau, il s'agissait là d'une heureuse coïncidence. Initialement l'impluvium n'est pas conçu avec l'ar-

(1) Le *butōg* (sans grenier suspendu ou *bidyej*) réservé aux garçons est l'*efokō*.

Un des caractères les plus remarquables de la case à impluvium est sa luminosité. Ainsi que le souligne BEART à propos de la maison bayot, « si l'on pousse la petite porte et si l'on entre, on chemine d'abord entre une grande case et la bergerie, puis l'on débouche sur la cour intérieure où l'on est brusquement ébloui par une tache de lumière intense bien nette, bien limitée, venant du sol. Celui-ci et le bas des cases sont dans l'ombre et la lumière va éclairer le haut des cases et tout un fouillis de poutrelles soutenant les toits. Il faut quelques instants pour comprendre... » in *Notes Africaines*, n° 41, p. 5-7.

(2) Ainsi l'impluvium comporte souvent 6 *bihin-butōg*, 5 *butōg*, 2 *efokō* et 1 *fugob* (grenier spécial).

rière-pensée de recueillir l'eau de pluie. D'une part, celle-ci n'est pas collectée — sauf pour les villages de mangrove, bien sûr <sup>(1)</sup> — mais s'écoule directement vers le dehors. D'autre part, la forme entonnoir du toit est une résultante et non une fin ; elle provient de ce fait que, pour des cases aussi importantes, étant donné la nature des matériaux et la difficulté de réalisation technique, il n'était pas possible de réaliser un toit unique. Et si, quelquefois, l'eau est recueillie, elle sert tout au plus à la toilette et au breuvage des animaux domestiques. Pour l'alimentation, on s'approvisionne aux puits indigènes ou forés par l'administration. Par conséquent, le facteur sécurité s'est surajouté à l'exigence de communauté (l'unité de la société close n'est-elle pas dans la cohésion des forces qui s'opposent à l'éternel ennemi ?) mais ne l'a pas constitué ; tout au plus l'a-t-il renforcé. Un fait certain, c'est que l'impluvium subsiste encore dans les régions qui, jadis, ont été le théâtre de nombreuses guérillas mais il n'est plus de nos jours qu'une survivance.

Sur le plan morphologique, une hypothèse vient à l'esprit qui semble bien confirmée par les faits, mais que l'on ne peut tenir pour certaine par suite de la carence des documents historiques : l'impluvium serait le premier habitat diola <sup>(2)</sup>. Puis, un certain souci d'indépendance se faisant sentir et compte tenu du besoin de sécurité, on est passé d'abord au *hāk* circulaire. La paix devenant plus certaine on a réalisé ensuite le *hāk* en fer à cheval largement ouvert, puis le *hāk* linéaire, puis enfin les cases séparées, parfois très éloignées les unes des autres comme cela peut s'observer de nos jours dans le village de Brin.

## 2. Le grenier : test d'intégration sociale.

Un second problème familial de très haute importance est celui du grenier <sup>(3)</sup>. On peut dire, sur le plan technique, que le Diola connaît plusieurs types morphologiques de greniers quant à leur forme ou leur situation. Sur la rive gauche de la Casamance, la réserve de riz peut se trouver dans une ou plusieurs pièces spéciales (*ehindena*) qui sont parfois des lieux où l'on couche (*ebit*, *bulemb*) ou plus simplement entre le plafond et le toit, sur des lattes de palétuvier ou de rônier (*bulāgen*) <sup>(4)</sup>. Ces variations dépendent de l'importance des récoltes et de la place disponible dans la case. Sur la rive droite de la Casamance, on retrouve exactement les mêmes variétés — bien qu'avec des vocables différents pour les exprimer <sup>(5)</sup> — avec, en outre, trois types nouveaux. D'une part, c'est le grenier-panier (à riz paddy) qui reste sur la terrasse ou entre plafond et toit, voire dans une case particulière. D'autre part le grenier-construction spécifique, en dehors de la case, toujours surélevé et reposant parfois sur le poulailler (mais, le plus souvent, en pays djougout surtout, sur la cuisine : la fumée du foyer chasse ainsi la vermine). Enfin l'argamasse du parallélépipède qui forme généralement la case vue du dehors est percée

(1) D'ailleurs l'eau pouvait plus simplement être collectée par des sortes de gouttières comme cela est fréquent dans la région de Diouwent et d'Ediungo chez les Floup... De plus, en hivernage l'eau ne manque pas et, en saison sèche, l'impluvium s'avère inutile.

(2) Seul, d'après nous, le Diamat échappe à cette règle, car cette population semble plus individualiste.

(3) Nous ne parlerons ici que du grenier à riz. En effet, l'arachide étant directement vendue (on conserve le minimum pour la nourriture) ne pose aucun problème traditionnel. Quant au *garyomusis* ou grenier à sel, nous l'avons déjà examiné à propos des techniques de ramassage et de cueillette.

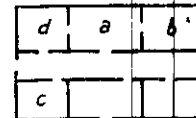
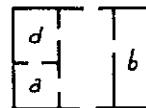
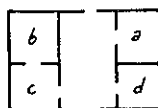
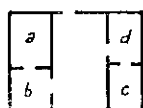
(4) Deux cas sont alors possibles. Ou bien il s'agit d'une simple étagère dans la chambre, ou bien la pièce est partagée par une cloison horizontale à 1,20 m, 1,70 m du sol et percée d'un orifice circulaire de 0,75 m de diamètre.

(5) Il suffit pour s'en convaincre d'examiner les quelques schémas que nous proposons des principaux types de cases, à la fin du tome II.

d'une trappe juste au milieu de la salle commune : c'est l'entrée du grenier (*ebog-ihamok*) constitué par un cylindre de 2 m de haut et de 1 m de rayon, pourvu de plusieurs fenêtres et situé sous les combles. Le grenier diola offre un double aspect humain et social. L'aspect humain : *orgueil de la richesse* ainsi accumulée et souci d'une *prévoyance toute proche de l'avarice* sera examiné plus loin à propos de notre étude sur la morale. L'aspect social a été partiellement envisagé à propos de la politique de traite qui substitue la culture de l'arachide à celle du riz. Nous voulons seulement, dans ce présent paragraphe, insister sur la signification fonctionnelle du grenier en tant qu'il exprime *la vie familiale*. En principe, chaque case comprend au moins trois greniers ou plutôt trois réserves de riz, l'une pour la semence (grenier de l'homme), une pour le prestige social (grenier de l'homme) et une troisième pour la nourriture (grenier de la femme). Mais la réalité s'avère encore plus complexe. Deux thèmes fondamentaux sont à envisager. Tout d'abord la femme ne possède pas de rizières personnelles, ce qui est le cas du Floup, du Diola de la Pointe Saint-Georges et, dans le Fogny, des villages peu riches en riziculture. Alors, quelques rizières sont affectées à la femme au moment de la récolte et les javelles sont engrangées dans son grenier personnel. C'est le riz qui servira pour la nourriture de la famille jusqu'à la prochaine récolte. Malheur à la femme qui ne sait pas le gérer et doit, pour assurer la soudure, faire appel au mari : elle risque d'être déshonorée, parfois battue et renvoyée dans sa famille. L'autre partie de la récolte est emmagasinée dans le grenier du chef de famille. Elle constituera la réserve, source de gloire et de promotion sociale, et pourra éventuellement être utilisée pour acheter des bœufs que l'on sacrifiera lors des grandes fêtes religieuses. L'agencement territorial de ces deux greniers dépend de la coutume locale ou du désir de chacun<sup>(1)</sup>. Seconde alternative : la femme possède des rizières. Plusieurs possibilités sont à envisager. Chez le Diamat c'est seulement le riz de montagne qui appartient à la femme. Il est déposé dans son grenier et servira uniquement pour la soudure. Quand la réserve est épuisée, ou bien le mari donne périodiquement à son épouse plusieurs mesures de riz paddy, ou bien on retourne au système des Floup. Chez le Bayot, et à un degré moindre, chez le Her et le Dyiwat, la femme conserve intégralement pour elle ses rizières personnelles<sup>(2)</sup> et les utilise pour s'acheter des habits, des instruments de cuisine ou des animaux domestiques. C'est l'homme qui subvient entièrement à la nourriture du groupe familial et utilise à cet effet soit la méthode diamat, soit le procédé floup. Chez le Diola de Brin, de Séleky et chez le Bainunk, la femme possède parfois beaucoup de rizières, mais ces dernières ne lui sont pas réservées en totalité. Elle doit en effet, d'après la coutume, et pendant la saison sèche nourrir les enfants et la famille sur ses propres réserves. Puis, au mois de mai, se produit une grande fête que nous examinerons plus

(1) Voici quelques cas souvent rencontrés :

a) chambre homme, b) grenier homme, c) grenier femme, d) chambre femme, e) grenier commun



(e)

(2) C'est la raison pour laquelle elle conserve la plupart du temps son riz personnel dans la case de ses parents et non dans celle de son mari. En cas de divorce elle est sûre au moins de conserver ses biens.

loin, le *garrumō* (région de Séleky) <sup>(1)</sup> ou le *gujung* (région Baïnunk) à partir de laquelle c'est l'homme qui a la charge de nourrir la collectivité. Mais ce qui demeurera dans les greniers respectifs appartiendra à chaque individu séparé <sup>(2)</sup>. Le grenier peut donc être considéré comme la pièce honorifique, celle qui souligne à la fois la richesse et le courage ; elle offre encore à l'ethnologue une manière de comportement qui éclaire sur la structure économique de la famille et sur l'organisation domestique. Sur ce dernier point, il faudrait ajouter une remarque concernant les jeunes gens en âge de se marier. Il arrive que le père abandonne à son fils, et la mère à sa fille, une ou plusieurs rizières. Les récoltes sont alors accumulées dans un grenier spécial, le *buhös* auquel personne ne touche, les bénéficiaires continuant à se nourrir selon le procédé en faveur dans leur région. Mais si les enfants atteignent un âge où ils devraient logiquement être mariés selon la coutume, ils deviennent alors complètement indépendants et doivent se suffire. Le plus souvent, ils font leur propre cuisine mais continuent toujours à aider leurs parents dans leurs diverses tâches.

### 3. La case et la vie communautaire.

Des remarques capitales peuvent encore être suggérées par l'habitat diola en ce qui concerne le statut de la famille et de la vie communautaire. On peut souligner l'importance du *hulak* ou salle de séjour ; de la terrasse qui sert souvent de cuisine, de salle à manger, de lieu de repos ; des endroits que les Bayot ménagent pour les palabres ou les dégustations de vin de palme, à la fois symbole et moyen de l'union familiale ; on peut rappeler encore le souci constant de réserver, dans la case même, une pièce pour le bétail qui vit ainsi en étroite promiscuité avec l'homme. Mais c'est la *répartition des chambres* qui doit surtout retenir notre attention. Certaines habitations en effet peuvent donner l'impression d'une sorte de phalanstère, limité il est vrai à la famille : c'est non seulement le cas de certains impluviums mais encore celui des cases de facture classique où tantôt il y a jusqu'à cinq ou six chambres ouvrant sur un long couloir qui fait office de salle de séjour (comme dans une case célèbre de Tangori), tantôt une chambre unique qui peut comporter un grand nombre de lits et donner l'impression d'un véritable dortoir (comme dans la case d'un ancien « roi » de Diembereng). Mais c'est la structure même de la chambre qui est la plus intéressante notamment dans les familles où le mari possède plusieurs épouses. Dans ce dernier cas, chaque femme a une chambre qui lui est propre et le mari peut, ou bien se rendre dans la pièce habitée par l'une de ses épouses, ou recevoir l'une d'elles dans sa chambre personnelle. Si le mari est monogame, la pluralité des chambres demeure et les époux peuvent, dans certains cas, dormir ensemble ; mais le plus souvent l'homme et la femme reposent dans des lieux différents, surtout si les enfants sont en bas âge. Ces derniers, en effet, restent dans la chambre de la mère pendant les sept ou huit premières années. Ensuite, ils logent soit dans de petites pièces qui leur sont spécialement affectées, soit dans les coins des terrasses si elles sont couvertes, soit dans les débarras ou les gre-

(1) Il arrive qu'à Séleky, dans la famille qui ne pratique plus de *garrumō*, la femme puise alternativement dans son grenier et dans celui de son mari. Il va sans dire que ce dernier exerce alors un contrôle sérieux, surtout s'il n'a pas confiance en son épouse.

(2) Le Fogny, et en général toute la subdivision de Bignona, offre à l'état de survivance la plupart des formes précédemment citées. Le plus souvent, quand la femme a des rizières, ou bien tout est mis en commun et sert pour la nourriture collective, ou bien la femme puise alternativement dans chaque grenier, mais jamais, à notre connaissance, on ne pratique le *garrumō*.

niers. Enfin, quand elles parviendront à l'âge nubile, les filles pourront dormir avec leur mère tandis que les garçons auront une pièce spéciale, un *butōg*, *kāhindum*, *bāgul* ou *ekadal* selon les régions, ou même parfois une petite case pouvant comporter un grenier personnel, mais toujours sans terrasse (l'*ēkeilā* du Floup ou du Diola Pointe Saint-Georges). La chambre vérifie donc ce que nous savions à propos du grenier : la forte cohésion de la famille malgré une relative indépendance des membres qui la constituent.

Un autre indice de la famille diola révélateur de son fondement utilitaire est la case du vieux. Quand la maison familiale est grande, le patriarche conserve une pièce particulière et son grenier. Mais, surtout en pays fétichiste, on lui construit dans le *hāk* et parfois au-delà une case aux dimensions réduites comportant une chambre-grenier et une porcherie et on l'y relègue jusqu'à la mort. La case d'un vieux est donc l'expression directe du rejet hors du groupe pour cause d'inutilité.

#### 4. Les cases spéciales.

Enfin les problèmes de l'organisation domestique peuvent encore être révélés par l'existence des cases spéciales affectées aux femmes en règles ou à celles qui accouchent. En effet, la femme est durant ces moments particuliers l'objet d'interdits multiples qui la contraignent à quitter le *hāk* pour vivre dans certains lieux réservés à cet effet et toujours loin des regards masculins. L'*elumum* (Floup) et le *karāmbā* (Pointe Saint-Georges) sont de petites cases situées hors du village où les femmes se rassemblent au moment de leurs couches et demeurent pendant une semaine environ. Elles comportent deux pièces d'égales dimensions (1,5 m sur 5) dont la première est l'entrée et la seconde la maternité proprement dite. Celle-ci est très sombre puisqu'elle ne comporte qu'une minuscule fenêtre ; son ameublement se ramène à quelques nattes abandonnées sur le sol. Parfois, la maternité est réduite à une simple tapade en chicane et recouverte d'un toit de chaume ; c'est le *barinay* de Séleky ou l'*uhol* des Bliss-Karone. L'*afēbedya* (terme floup) est réservé aux femmes durant la période des menstrues et comporte trois pièces : une entrée médiane de 1,5 m sur 4,5 et deux chambres latérales de 2 m sur 5 chacune ; l'une d'elles abrite les femmes du roi et l'autre celles du village. La préparation des repas, le plus souvent individuelle, est faite sur la terrasse, tandis que les très jeunes filles reçoivent leur nourriture de leurs mères.

L'habitat, envisagé sous l'angle de la répartition des pièces, apparaît donc comme un signe d'une rare précision pour la compréhension de la structure domestique. Mais le problème social n'est jusqu'ici aperçu que du dehors et dans ses manifestations physiques. Pour aborder la structure morphologique de la famille, c'est à la notion même de parenté qu'il faut s'attacher.

## II. LA STRUCTURE DE LA PARENTÉ (1)

« La famille, écrit MAUSS (2) lie un groupe de gens naturellement ou artificiellement consanguins qu'unit une série de droits mutuels et réciproques dérivant de cette croyance à la consanguinité, croyance qui peut être marquée par la présence d'un nom commun, d'un nom de

(1) On dit *bāsāmpul*, *batyay*, *balinay* dans le Fogny ; *hubuke* en Dyiwat ; *bukān* et *elēhnum* en Floup.

(2) Manuel d'Ethnographie, 1947, p. 125-126. Faute de documents démographiques valables, nous ne pourrions guère, dans les pages qui suivent, quitter le domaine descriptif.

famille ». Cette définition s'applique intégralement à la société domestique diola. Nous savons combien le *hāk* constitue à cet égard une véritable communauté taisible sous l'unité d'un même *kasaf* (nom de famille) et dans lequel le patriarche (*ān ahān*), gérant et non pas propriétaire du patrimoine collectif, fait fonction de chef et plus encore de prêtre puisqu'il sacrifie à l'autel *kuhulung* où s'incarnent les totems de la communauté. Mais, à côté de cette famille lato sensu, il y a place pour un groupement plus restreint dont l'unité devient, sur le plan territorial, la case individuelle sous la protection du fétiche *hufilā*, case dirigée par le père ; c'est la famille stricto sensu (*butōg* du Floup, *kagin* du Fogny, *dyabot* du Dyiwat).

### 1. Les documents linguistiques.

Les données du vocabulaire sont à cet égard très révélatrices :

1. { père : *atuba*, *abadya*, *āmpa*;  
mère : *dyāw*, *inyay*;
2. { grand-père (paternel ou maternel) : *apa*, *afān*, *atuba*, *ahān* (le père vieux);  
grand-mère (maternelle ou paternelle) *dyāw*, *ahān*, *nyay*, *afān* (la mère vieille);
3. { oncle paternel : *atuy atuba*, *āmpa ake* (frère du père); on dit plus souvent *āmpa* (père);  
oncle maternel : *mamay* (celui qui est du village de la mère) et, mieux encore : *asāmpul* (ascempul), déjà cité (p. 228);  
mari de la tante : *anine yata asumfaf* ou *atuy ata dyāw* (c'est la traduction littérale);
4. { tante paternelle : *asumfaf* (sœur du père) ou plus simplement *arimān* (celle du village du père); voire *dyāw*, c'est-à-dire : mère;  
tante maternelle : *atuy ata dyāw* (sœur de la mère);  
femme de l'oncle : *asek yata mamay* ou *asek yata atuy atuba* (traduction littérale);
5. { fils : *añol anine*, ou seulement *añol*;  
fille : *añol anāre* ou seulement *adāngā*;
6. { petit-fils : *añol añolom* (le fils de mon fils, de ma fille);  
petite-fille : *añol añolom* (la fille de mon fils, de ma fille);
7. { mari : *anine* (l'homme mâle marié), *ata eluf* (maître de la case);  
femme : *asek* (épouse);
8. { frères et sœurs : les termes utilisés dépendent de la réciprocité des sexes engagés dans le discours;  
de sœur à sœur } *ati*, *atuy*  
de frère à frère }  
de sœur à frère } *alin-(i)*  
de frère à sœur }
9. { cousin et cousine : mêmes termes et mêmes règles que pour frère et sœur :  
cousin à cousin, cousine à cousine : *ati*, *atuy*;  
cousin à cousine, cousine à cousin : *alin-(i)*;
10. { neveu et nièce : s'il s'agit de sujets de même sexe : *anyol atuy* ou seulement *anyol*, ou *añol*;  
s'il s'agit de sexes différents : *anyol alin*, *añol alin*.

Quand l'oncle parle de la nièce il dit *alin* et quand il parle du neveu : *atuy* ; quand la tante parle de sa nièce, elle emploie l'expression *atuy*, et de son neveu, *alin*. Neveux et nièces sont donc à la fois fils ou filles et frères ou sœurs pour leurs oncles et tantes.

11. { belle-mère : *asumfaf* (tante);  
 belle-fille : *asek anyol* (épouse du fils) ou *anyam* (ma fille);  
 belle-sœur sœur de la femme : *akinora*;  
 belle-sœur sœur du mari : *atokutōg*;  
 belle-sœur femme du frère : *atokutōg*;
12. { beau-père : *ahlol*, parfois *āmpa* (oncle);  
 beau-fils : *ahlol* (gendre); on dit aussi *anyam* : mon fils;  
 beau-frère : mari de la sœur  
 beau-frère : frère du mari } *ahlol*.  
 beau-frère : frère de la femme }

Ces quelques termes, choisis parmi les plus répandus sur les deux rives de la Casamance, permettent une première approche en ce qui concerne la structure de la parenté.

Tout d'abord les notions fondamentales tournent autour de l'idée de paternité et de maternité. En effet, les termes père et mère d'une part, frère et sœur de l'autre, semblent les plus importants. A bien des égards, le grand-père est le père vieux ; l'oncle paternel, le père ; le cousin est aussi un frère et le neveu un fils. De même, la grand-mère est la mère vieille ; la tante maternelle est encore la mère ; la cousine est la sœur, et la nièce une fille. Le thème de la conception et de la procréation joue un rôle d'une rare importance dans la psychologie sociale diola : « mes parents » (père et mère) donne l'expression vernaculaire *hubaka om* c'est-à-dire « ceux qui nous ont enfantés » (1). C'est pourquoi le Diola distingue bien deux types de structure familiale. « Être parent » se dit par exemple *kasimhanor* (2) c'est-à-dire du « même sang ». La consanguinité reste donc le fondement essentiel de la famille et l'unité biologique du *basāmpul* (parenté) — qu'il s'agisse du *batyay* (de *ati*) ou du *balinay* (de *alin*) — reste la participation, nous l'avons signalé, au même animal totemique par l'intermédiaire des engendeurs communs (*kubukibuk* : « ils sont parents », c'est-à-dire : « ils ont les mêmes engendeurs »). Mais il existe aussi la parenté par alliance (*balāpay*, *balāngay*) qui unit les individus par l'intermédiaire

(1) C'est au point de rencontre du biologique et du social que se pose en effet le problème de l'union matrimoniale. Réduit à lui-même, aucun des deux termes de l'antinomie ne pouvait engendrer des interdits aussi universels et aussi coercitifs. « Mais, puisqu'on doit céder à la nature pour que l'espèce se perpétue et, avec elle, l'alliance sociale, il faut au moins qu'on la démente, en même temps qu'on lui cède, et que le geste qu'on accomplit vers elle s'accompagne toujours d'un geste qui la restreint. Ce compromis entre nature et culture s'établit de deux façons, puisque deux cas se présentent, l'un où la nature doit être introduite, puisque la société peut tout, l'autre où la nature doit être exclue, puisque c'est elle d'abord qui règne : devant la filiation, par l'affirmation du principe unilinéaire devant l'alliance par l'instauration des degrés prohibés. » (LEVI-STRAUSS : Les structures élémentaires de la Parenté, P. U. F., 1949, p. 607).

Une telle attitude vérifie le point de vue défendu par DURKHEIM à propos de la théorie si contestable d'HARTLAND : « Sans doute, nombre de sociétés primitives ne croient pas que le commerce sexuel suffise à expliquer le fait de la génération ; elles font, en outre, intervenir des causes d'un autre ordre. Mais ce n'est pas à dire que, pour ces peuples, l'union de l'homme et de la femme soit sans efficacité » (Année Sociologique, t. XIII, p. 413). D'ailleurs, ajoute G. DAVY (Des Clans aux Empires, p. 46) « on peut se demander d'abord si l'ignorance de l'efficacité du commerce sexuel est aussi certaine que le dit SIDNEY HARTLAND chez les primitifs ; si, pour n'être pas cause suffisante, ce commerce n'est pas tout de même cause nécessaire, condition préparatoire de la procréation ».

(2) *kasimhanor* ou *kusimhanor* dérivent de *husim* (sang).

du mariage ou de l'adoption et qui demeure fragile par suite de l'étonnante facilité du divorce. Il s'agit, cette fois, d'une parenté surajoutée à la consanguinité, qui peut même en donner l'illusion (ainsi, le gendre est le fils, la bru est la fille, la belle-mère est la tante) mais qui ne lui équivaut jamais malgré les règles d'exogamie qu'elle peut susciter. En effet, la femme ne prend jamais le nom de son mari et conserve toujours des attaches vigoureuses avec son clan et avec son totem ; de plus, nous voyons que la femme de l'oncle ou le mari de la tante ne sauraient être appelés père ou mère. Mais l'alliance peut créer la consanguinité puisque l'enfant procède des deux lignes totémiques paternelle et maternelle et que le neveu ou la nièce sont considérés comme les fils ou les filles. La parenté diola est donc doublement polarisée. On peut, en reprenant le langage des pionniers, affirmer qu'elle est organisée en ligne (c'est-à-dire en profondeur) et en sape (c'est-à-dire d'une façon unilinéaire). La structure en sape s'exprime par ce fait que la dénomination parentale ne tient pas compte des modes de structuration spatio-temporelle. Ainsi, l'oncle est le père pour l'enfant, le cousin est le frère pour le fils ; le neveu est le frère pour le père ; et il en est de même sur le plan utérin. Mais la structure en ligne retrouve des droits dans la mesure où un individu donné procède du totem de la mère, puis de sa grand-mère et de son grand-père maternels, puis de ses arrières grands-parents maternels... etc... La même filiation se retrouve si l'on se place du côté paternel.

Enfin, l'étude du langage permet-elle de résoudre le caractère patriarcal ou matriarcal de la famille ? En un sens, on peut parler de filiation masculine puisque le fils et la fille portent toujours la *kasaf* (nom de famille) de leur père et que la femme doit toujours quitter son village pour vivre dans le *hūkin* (ensemble de *hāk* d'une même famille) de son mari. Mais en retour, il faut noter l'importance des sociétés familiales du type maternel. Par exemple, la société *simamay* groupe tous les hommes nés dans le même *hūkin* que la mère ; les membres de cette association sacrifient périodiquement aux mêmes fétiches familiaux et interviennent dans le développement religieux de la personne. De plus, la société *asāmpul* ou *asōempul* réunit tous les hommes de la même famille que la mère. Ces associations composées surtout des oncles maternels ont pour mission de surveiller l'éducation de leurs neveux et nièces, de construire le cercueil en cas de décès, de creuser la tombe, de porter le cadavre pour l'interrogatoire et de l'enterrer (1).

Nous avons réalisé une première approche de la structure parentale. Déjà, nous pouvons apercevoir l'importance morphologique de la famille et ses multiples ramifications. Le *hāk* et le *hūkin* (agglomérat de *hāk*) rassemblent tous les individus de même nom, ils forment donc une unité sociale bien organisée dont chaque membre appartient à la famille stricto sensu. Mais leur indépendance est limitée puisque la parenté s'étend au *kusāmpul* (ensemble d'*asāmpul*) et au *furimān* — ou *fulimān* — (ensemble des *arimān* ou *alimān*) lesquels peuvent intervenir dans la politique domestique de l'*ān ahān* (patriarche) et remonter ainsi, par le truchement du canal totémique, jusqu'aux ancêtres communs (les *kunahān* c'est-à-dire les anciens) et par leur intermédiaire aux *situbā* ou ancêtres proprement dits. De plus, nous devons mettre en évidence un aspect curieux de la dénomination parentale. Les rapports entre frères et sœurs, entre cousins ou cousines, entre oncles ou tantes vis-à-vis de leurs neveux et nièces ne s'ex-

(1) Cette position ambivalente du père ou de la mère dans la famille africaine est fréquente. Chez les Coniagui et les Bassari, par exemple, la parenté est matrilineaire ; mais le mariage reste patrilocal et seul le père exerce une véritable autorité (cf. M. DE LESTRANGE : « Les Coniagui et les Bassari, P. U. F., 1955). On retrouve chez le Sérère la même ambivalence : tantôt prédomine le *khet* (famille utérine) tantôt s'impose le *genyō* (famille masculine).

priment pas eu égard au sexe des individus nommés, mais plutôt en considérant l'identité ou la disparité sexuelle des partenaires dans le discours, ce qui ne manque pas d'aboutir sur le plan scolaire à des équivoques comiques.

## 2. Le comportement familial.

Le comportement familial constitue également un critère intéressant pour connaître la parenté diola et la nature de son organisation domestique. Nous savons, en effet, que la famille est une association (par alliance) d'individus relativement indépendants (de par leur non-consanguinité), dont la mission essentielle est la création (par gestation sexuelle et union des participations totémiques) de nouveaux individus qui, prolongeant biologiquement (grâce au sang) et religieusement (grâce aux totems) les engendeurs, donneront naissance à de nouvelles associations, tout ce mécanisme assurant la pérennité par le renouvellement des personnes de la société. Précisément, ce sont les deux idées d'association et de différence fonctionnelle que le comportement domestique nous révèle. Nous avons vu, à propos du grenier, comment l'homme et la femme participaient à *la gestion des richesses familiales* et à la satisfaction des besoins nutritifs. Nous connaissons encore l'aspect-indépendance et l'aspect-union des individus dans le mariage tels que les représente *la répartition des pièces* et notamment des chambres. L'étude sur les activités nous a appris la *spécialisation technique des tâches* : par exemple, dans le travail des rizières où l'homme cultive et où la femme sème, repique et récolte, tous deux pouvant toutefois transporter les javelles de riz. Il existe un quatrième argument qu'il ne faut pas manquer de citer : il s'agit *des repas*. C'est toujours la femme qui cuisine sauf, bien entendu, si elle a ses règles ou si elle vient d'accoucher. Mais, dans la société traditionnelle, les repas s'effectuent en deux temps, nous l'avons vu <sup>(1)</sup> : tout d'abord, l'homme et les fils ayant atteint l'âge nubile ; puis, quand les hommes ont terminé, la femme, les filles et les jeunes enfants <sup>(2)</sup>. Cette attitude prouve le caractère relativement subordonné de la femme, à qui incombent les tâches domestiques considérées comme les moins nobles (ménage, cuisine, vaisselle, éducation des petits enfants et des filles) et qui ne peut manger que les restes des hommes. Il est vrai que cette coutume tend à disparaître <sup>(3)</sup> et n'existe pratiquement plus pour les jeunes ménages sans enfants. Mais elle suffit pour comprendre la raison pour laquelle les divorces sont si fréquents d'une part (plan des faits) et pourquoi la filiation est purement masculine (plan du droit) <sup>(4)</sup>.

Si nous considérons, maintenant, le comportement sexuel, nous remarquerons toujours, au sujet de la société traditionnelle, le caractère paradoxal de l'équilibre conjugal. Cette fois, c'est la femme qui semble devoir l'emporter. La possibilité pour elle de coucher dans une chambre propre, la libère dans une certaine mesure des exigences du mari. En principe, l'accouplement

(1) Cf. Première partie, 1<sup>re</sup> édition : la technique (les repas).

(2) Nous ne pensons pas que cette séparation des sexes, lors des repas, prenne l'allure d'un véritable tabou sexuel. Il se peut que l'interdiction ait été, à l'origine, religieuse, elle a de nos jours perdu cette signification. Une telle coutume procède surtout du désir de marquer la supériorité de l'homme, d'autant que le Diola croit déchoir si on le voit se nourrir.

(3) Une véritable distribution géographique des coutumes s'imposerait ici car les variantes sont nombreuses d'un village à l'autre. A Enampore et à Séleky, par exemple, les repas sont séparés (milieux fétichistes). A Brin et à Badiate les époux mangent ensemble (milieux catholiques). Mais les sociétés musulmanes abondent dans le sens des coutumes fétichistes.

(4) Le même problème se posera de la même façon quand nous examinerons l'héritage. Pratiquement, la femme n'hérite pas.

ne peut avoir lieu que si la femme en exprime le désir ou du moins répond aux avances de son époux. Mais, et cela se rencontre souvent chez les Floup de Guinée portugaise, le mari ne manque pas d'offrir à sa femme un peu de vin de palme dans lequel il a glissé une légère quantité d'excitant gènesique ; de cette façon, il parvient presque infailliblement à imposer son désir, tout en laissant à la femme, selon la coutume, l'initiative du rapprochement.

Tous les faits que nous venons de citer vérifient le caractère assez ambivalent de l'équilibre familial (1). D'un côté, il semble que la femme ait une réelle indépendance : certes, son mari peut la répudier ; mais à son tour, elle peut quitter avec impunité le foyer conjugal ; elle reste subordonnée à son mari quant aux richesses collectives ; toutefois, il lui arrive de posséder des rizières ou des pièces de bétail. Mais, d'un autre côté, son rôle familial reste plus technique — en ce sens qu'elle se définit par un certain nombre de tâches à accomplir — que sociologiquement efficace : bien qu'elle transmette son propre totem à ses descendants, ceux-ci ne pourront qu'appartenir au *hāk* de son époux. En bref, la famille diola est une association à base d'égalité ; mais, dans le domaine de la dignité, le rôle de l'homme semble prépondérant.

### 3. Les règles de l'exogamie.

Le moyen le plus sûr que nous ayons de connaître la structure de la parenté et le rôle exact qui incombe à la consanguinité et à l'alliance est d'envisager **le problème de l'exogamie**. Les mariages, en effet, ne sont pas permis entre n'importe quels individus. La prohibition sexuelle peut avoir un caractère racial (2). Ainsi le Floup d'Aramé ou de Suzannah en Guinée portugaise n'épousera jamais une jeune fille bayot bien qu'il puisse se marier avec une Bayot veuve ou divorcée, le caractère *nyinyie* (interdit) de la relation sexuelle disparaissant avec la perte officielle de la virginité. La règle fondamentale de l'exogamie (3) interdit de prendre pour épouse une femme qui possède le même *kasaf* (nom de famille) ; or, n'oublions pas que l'épouse conserve toujours le nom de famille de son père. Sur ce plan, la filiation est uniquement masculine et l'exogamie n'a que de lointains rapports avec la consanguinité. En effet, certains *kusāmpul*

(1) Il y a plus d'un rapport entre la situation de la femme diola et celle de la femme dogon, telle que D. PAULME l'a décrite (*Organisation sociale des Dogons*, Paris, Domat-Monchrestien, 1940, 416-417). Dans les deux cas on peut noter la même « indifférence habituelle » le même « manque de curiosité » car « séparée de sa famille paternelle par le mariage..., d'autre part, toujours tenue un peu à l'écart par la famille de son mari qui ne lui laisse pas un instant oublier sa condition d'étrangère, la femme est un peu isolée ». Contrairement à son époux, elle ne vit pas comme lui dans le village « où ont vécu ses ancêtres, où vivront ses descendants ».

Il semble qu'autrefois, chez le Baïnunk, la femme ait joué un rôle de premier plan. Aucune décision grave intéressant le groupe n'était prise sans qu'on la consulte longuement. Mieux encore, l'hérédité du pouvoir se transmettait d'une génération à l'autre par l'intermédiaire des femmes. De même, en Guinée portugaise, les vieilles étaient consultées avant toute entreprise guerrière.

Un exemple comique de l'influence des vieilles femmes est relaté par HANIN (*Occident Noir*, Édit. Alsatia, Paris, 1946, p. 236). Il s'agit d'un officier qui « au début du siècle, alors que les hommes étaient disposés à s'entendre avec lui, dut battre en retraite devant le déchaînement des mégères qui, pour exciter les mâles au combat, affirmèrent publiquement la carence de leur virilité ».

(2) Nous rappelons à ce sujet l'excellente distinction fournie par LEVI-STRAUSS (*Les Structures élémentaires de la parenté*, P. U. F., 1949, p. 64) entre « une endogamie de classe (au sens logique, mais en même temps, dans de nombreuses sociétés qui la pratiquent, au sens social du terme classe) et une endogamie fonctionnelle, qu'on peut appeler endogamie de relation ; celle-ci n'est que la contre-partie de l'exogamie ; sous une forme positive, elle exprime le caractère apparemment négatif de cette dernière ». C'est, par exemple, au nom de l'exogamie vraie que certains Diola refusent de se marier avec des non-Diola ou qu'un fétichiste ne peut prendre une épouse de son milieu.

(3) Voir notre étude sur la personnalité diola (chapitre sur la vie psychologique) et notre enquête sur l'onomatologie et la toponymie que nous envisagerons à propos de la dynamique sociale.

ou *furimān* répondent au même *kasaf* et pourtant les descendance sont telles que les rapports familiaux deviennent pratiquement nuls ; néanmoins l'exogamie persiste, en principe du moins (1). Inversement, deux proches parents peuvent ne pas avoir la même appellation ; ils échapperaient alors à la prohibition sexuelle. Mais la réalité est plus compliquée. Nous savons, par exemple, que les Dyatta de Diembereng n'ont aucun rapport avec les Dyatta de Sélekij ou de Badiate ; ils peuvent alors s'épouser malgré la parenté nominale. C'est la raison pour laquelle certaines familles très répandues peuvent changer de nom pour échapper à l'interdiction nuptiale ; c'est le cas par exemple des Salo qui en réalité sont des Sāmbu. Mais, il arrive que des familles qui possèdent des noms différents ne peuvent avoir de relations matrimoniales parce que les différences phonétiques sont des variantes géographiques qui cachent une identité familiale sous-jacente. Par exemple, il doit y avoir exogamie entre les Saña et les Saņe, les Kudyābi et les Tāmbā, les Dyeme et les Baji, les Dyedyu et les Dyeme, les Baji et les Māga, les Dyedyu et les Baji, etc...

C'est pourquoi il nous faut admettre l'existence de deux types d'exogamie, une exogamie au sens large qui correspond à l'existence du *kasaf* et une exogamie au sens strict liée à la consanguinité et à l'alliance (2). En effet, tous les oncles paternels sont des pères, les tantes paternelles sont également des mères, mais à un degré moindre, bien qu'elles puissent avoir certains droits sur les neveux et les nièces paternels. Les oncles et les tantes maternels sont encore des pères ou des mères ; du moins ils en ont les devoirs (affection, générosité, aide) mais pas toujours les droits. De même, les cousins et cousines sont des frères ou des sœurs ; enfin les neveux et nièces sont assimilables à des fils ou des filles. Pour toutes ces raisons, le mariage est impossible entre ces individus qui ont de telles relations de parents à enfants ou d'enfants entre eux. Toutefois, ce qui compte ainsi n'est pas nécessairement la consanguinité biologique (3), mais plutôt la consanguinité sociale c'est-à-dire la participation au même totem. Cette règle est

(1) Par exemple, un Senghor se marie avec une Dyatta. Il a un fils. Celui-ci ne pourra pas se marier avec une Dyatta, en vertu du totem secondaire issu de la ligne utérine. Mais son arrière petit-fils pourrait éventuellement le faire puisque l'éloignement est ici plus grand par rapport au totem initial.

(2) La prohibition de l'inceste et l'exogamie, bien que pouvant en un sens se confondre, sont en fait, dans le rapport du même et de l'autre. Nous souscrivons sur ce point à la remarque de LEVI-STRAUSS (*Les Structures élémentaires de la parenté*, P. U. F., 1949, p. 79). « Nous avons affirmé, en effet, que la prohibition de l'inceste et l'exogamie constituent des règles substantiellement identiques, et qu'elles ne diffèrent l'une de l'autre que par un caractère secondaire ; à savoir que la réciprocité, présente dans les deux cas, est seulement inorganique dans le premier, tandis qu'elle est organisée dans le second. Comme l'exogamie, la prohibition de l'inceste est une règle de réciprocité : car je ne renonce à ma fille ou à ma sœur qu'à la condition que mon voisin y renonce aussi ; la violente réaction de la communauté devant l'inceste est la réaction d'une communauté lésée ; l'échange peut n'être, à la différence de l'exogamie, ni explicite, ni immédiat : mais le fait que je puis obtenir une femme est, en dernière analyse, la conséquence du fait qu'un frère ou un père y a renoncé. Seulement la règle ne dit pas au profit de qui on renonce ; le bénéficiaire, ou en tout cas, la classe bénéficiaire est, au contraire, délimitée dans le cas de l'exogamie. La seule différence est donc que, dans l'exogamie, s'exprime la croyance qu'il faut définir les classes pour qu'une relation puisse s'établir entre les classes, tandis que, dans la prohibition de l'inceste, la relation seule suffit à définir, à chaque instant de la vie sociale, une multiplicité complexe et sans cesse renouvelée de termes directement ou indirectement solidaires ».

(3) L'aspect biologique du problème n'est cependant pas à écarter. Le Diola a remarqué que le tubercule placé toujours dans le même terrain et que l'on ne renouvelle jamais ne fournit que des produits déficients. Et s'il évite les mariages entre individus d'âges disproportionnés ou handicapés par une tare physiologique, ce n'est pas simplement par répugnance, mais aussi par crainte d'enfanter des individus mal constitués. Ces différents faits, bien qu'interprétés par des mythes, ne peuvent être que le résultat d'observations empiriques, dont on ne peut qu'admirer le réalisme et l'à-propos, même si les règles sociales qui en découlent restent syncrétiques et maladroites.

particulièrement suivie si nous considérons les phénomènes de l'alliance ou de l'adoption. Une belle-mère devenue veuve ne peut épouser son gendre parce qu'il est partiellement son fils ; un homme ne peut se marier avec la fille de sa femme parce qu'elle est partiellement sa fille, un garçon ne peut contracter mariage avec la femme de son père parce qu'elle est partiellement sa mère. Mais par contre un homme a toujours la possibilité d'épouser la femme de son frère parce qu'elle n'est pas sa sœur, mais ne pourrait pas entrer en relations matrimoniales avec la fille de son frère et de cette belle-sœur puisqu'elle serait un peu sa fille. De même un jeune homme peut se marier avec la fille de la seconde femme de son père et non pas avec la fille que son père aurait pu avoir avec cette seconde femme et qui serait sa propre sœur. Pareillement, l'adoption équivaut à une véritable paternité ou maternité par suite de la consécration de l'*añol akeni* (enfant adopté) au fétiche familial, ce qui implique sa participation aux totems de la communauté taisible. Par conséquent, l'exogamie est bien loin de coïncider avec le port du même nom comme l'affirme cependant le droit coutumier. Ainsi, un demi-frère et une demi-sœur de père qui possèdent le même patronyme ne peuvent se marier ; mais un demi-frère et une demi-sœur de mère n'ont pas le même *kasaf* ; et pourtant l'exogamie joue pleinement à leur intention.

Il nous faut revenir à la théorie du totémisme. Tout être humain possède deux totems fondamentaux, celui du père et celui de la mère. Donc, la filiation masculine du *kasaf* masque, sans le détruire, le totem issu de l'élément féminin et explique la diffraction qui peut exister entre le nom de famille et l'exogamie. Revenons au cas des cousins. Deux individus en relation de cousinage ne sauraient s'épouser s'ils sont issus des deux frères puisqu'ils possèdent alors le même nom et le même totem fondamental : celui de leur père ; il en est de même s'ils sont issus de deux sœurs ou d'un frère et une sœur car, dans la première éventualité, ils auront le même totem secondaire (celui de leur mère) et dans la seconde éventualité l'un aura comme totem fondamental le totem secondaire de l'autre. C'est pour des raisons identiques que les demi-frères ou sœurs de père et de mère n'ont pas le droit de s'épouser, et à plus forte raison des frères et sœurs ; des neveux ou nièces ne peuvent pas non plus se marier avec leurs oncles ou tantes. De plus, il faut polariser l'exogamie. Ainsi, le mariage est impossible avec un conjoint de l'engendreur, avec un engendreur du conjoint, avec leurs descendants ou entre ces descendants comme il est impossible avec les collatéraux issus des mêmes engendeurs et entre les descendants de ces collatéraux (bien qu'à partir de la quatrième ou cinquième génération, on estime que la relation familiale ait perdu de son efficacité) car, dans l'optique diola, ces faits constituent des phénomènes véritables de consanguinité. Il s'agit, dans ces diverses circonstances, soit d'une participation réelle aux totems masculins ou féminins, soit d'une participation par contamination. C'est la raison pour laquelle un homme ne peut épouser la femme de son père puisque par l'acte conjugal le totem du père a « contaminé » celui de sa femme. Mais le problème ne se pose pas de la même façon si l'on considère certaines alliances collatérales. Il est loisible à un ou à une Diola d'épouser la sœur de sa femme, le frère de son mari, la femme de son frère ou le frère de sa femme. Les individus, dans ce cas, n'ont aucun caractère totémique commun, par définition, puisque l'union première supposait l'exogamie ; de plus, la contamination organique n'a ici aucune efficacité sur le plan social.

L'étude de l'exogamie nous a aussi permis d'avancer à grands pas dans la compréhension des structures élémentaires de la parenté. Il existe, en effet, une parenté biologique reposant sur la communauté du sang (1) qu'exprime l'unité totémique et une parenté conventionnelle

(1) Bien que le sang masculin et le sang féminin soient en principe identiques, si l'on excepte, bien sûr,

qui impose des obligations morales aux alliés, notamment le respect. De ces deux structures, il semble que la première doive l'emporter par son importance et sa stabilité. En effet, l'alliance n'ouvre pratiquement aucun droit à la tutelle ou à la garde des biens du mineur, qui reviennent toujours au chef de la famille paternelle ou à des membres délégués à cet effet. Ce qui nous amène à préciser la différence déjà admise par MORGAN ou RIVERS entre consanguinité et affinité. Sur le plan social, par exemple, la transmission du nom familial et du totem fondamental reste le fait d'une filiation masculine et il en sera de même, nous le verrons plus loin, de l'héritage. A ce titre, la femme n'est qu'un « agent » nécessaire mais hiérarchiquement secondaire. Les enfants appartiennent à l'homme ou, plus exactement, au mari (même si l'enfant est le fruit de l'adultère) une fois achevée la symbiose organique avec la mère. L'homme peut être considéré alors comme étant, avec ses enfants, en relation de parenté (et pas nécessairement de consanguinité puisqu'il est quand même le père du fils adultérin qu'il n'a pas engendré). Mais la mère n'est qu'une alliée de ses enfants, elle n'a vis-à-vis d'eux que des relations d'affinité. Cependant, il serait très maladroit de durcir cette opposition puisque, sur le plan de l'efficacité, le rôle de la femme semble de première importance ; nous avons reconnu, à propos de l'exogamie, la part qui revient au totem féminin (1).

La famille diola comporte les parents, les enfants, les frères, les cousins du chef de famille et tous leurs descendants. Il s'agit donc de la communauté tailable (2) formée sans contrat et fondée sur la parenté réelle ou mythique ; on peut y ajouter une parenté artificielle où se retrouvent le client, le commensal, voire l'esclave (comme cela est encore le cas en zone Dyiwat). Les membres de cette association se doivent absolument protection et soutien. Toutefois, c'est au niveau de la famille stricto sensu que le père gère le bien familial, tandis que le patriarche du *hāk* ou du *hūkin* possède surtout une fonction religieuse (sacrifier au *kuhulung*) et juridique (organiser la justice et assurer la paix familiale). En bref, la parenté diola est sur le chemin qui mène de la Nature à la Culture (3).

les éléments totémiques, le Diola admet certaines différences fonctionnelles : le sang de l'homme reste avant tout principe de force et de courage, tandis que celui de la femme est surtout générateur de vie. C'est peut-être pour cette dernière raison que la stérilité de l'épouse apparaît comme une malédiction, tandis que toute émission de sang (règles, accouchement) liée aux phénomènes sexuels est l'objet de multiples interdits.

(1) Cette attitude équivoque en apparence, procède, une fois de plus, du désir de ne rien perdre de la richesse du réel. Il s'agit de « varier » au sein du groupe, et sans oublier l'unité d'origine, les génotypes sociaux. Un tel principe explique simultanément pourquoi la situation de la femme est tantôt privilégiée, tantôt sous-estimée et pourquoi l'exogamie clanique coexiste avec l'endogamie ethnique. Cette dialectique de restitution et de différenciation semble fréquente, sous des formes parfois très diverses, en Afrique Noire. Par exemple, dans son ouvrage « Structures de parenté et d'alliance d'après les formules Pende » (Ba Pende-Congo Belge, Académie Royale des Sciences Coloniales, t. IV, fasc. A, 1955) le R. P. DE SOUSBERGHE a montré combien une population résolument matrilineaire s'efforçait d'assurer le « retour au clan paternel » par le truchement des mariages entre cousins croisés, et même par les unions préférentielles avec la petite-fille (fille du fils). A moins que l'on se borne à affirmer que l'alliance avec la cousine croisée soit, comme l'écrit LEVI-STRAUSS, le « cas privilégié qui illustre, derrière le mariage, l'omniprésence de la réciprocité ».

(2) A ce titre, elle est bien « l'ensemble de toutes les personnes, vivantes ou défuntés, qui se reconnaissent un ancêtre commun. Celui-ci est le chaînon qui unit Dieu à l'homme, génie lui-même et semblable à Dieu... L'Ancêtre a reçu de Dieu une force vitale, et sa vocation éternelle est de l'accroître. On le voit, le but de la famille est de perpétuer un patrimoine de force vitale qui grandit et s'intensifie dans la mesure où elle se manifeste en des corps vivants, en des existants, de plus en plus nombreux et prospères. La famille se présente comme un microcosme, une image de l'univers qui est reflétée, élargie dans la tribu et le royaume. Le Roi n'est que le père de la plus grande famille ; il est le descendant du Conducteur des tribus ». L. S. SENGHOR « L'Esthétique Nègro-Africaine », *Diogenes*, n° 16, octobre 1956, p. 46-47.

(3) « La prohibition de l'inceste n'est ni purement d'origine culturelle, ni purement d'origine naturelle ; elle n'est pas non plus un dosage d'éléments composites empruntés partiellement à la Nature et partielle-

De telles remarques nous introduisent donc au niveau de la parenté classificatoire, c'est-à-dire « d'une parenté où un même terme désigne non pas un seul individu, mais toute une classe de parenté » (1). C'est pourquoi le Diola qui appelle frère son cousin ou père son oncle, tient compte, dans la dénomination de la parenté, autant du sexe de celui qui parle que du sexe de celui dont on parle ; il affirme ainsi de multiples règles d'exogamie, notamment l'interdiction de se marier avec le conjoint de l'engendreur ou avec l'engendreur du conjoint, ces derniers faisant partie d'une génération interdite d'un groupe matrimonial possible.

Il y a donc plusieurs niveaux dans le *butôg* (famille) diola. Tout d'abord, la famille conjugale (stricto sensu) dont l'unité est la case. Puis la famille indivise ou groupe de consanguins portant le même nom et vivant sur un même territoire, le *hāk* ou le *hūkin* (lato sensu). Enfin le clan caractérisé à la fois par le nom et l'unité totémique ; il ne possède aucune unité territoriale puisque ses membres peuvent habiter des lieux différents ou même des villages nettement séparés dans l'espace.

Mais puisque la famille est encore et avant tout une unité fonctionnelle (2), c'est donc sur le plan dynamique qu'il nous faut maintenant la concevoir.

### III. LE MARIAGE (3)

#### 1. LES ASPECTS DU MARIAGE.

Le clan et la famille indivise se composent d'un certain nombre de familles conjugales qui en expriment la structure élémentaire. Et puisque la famille est une association, il importe avant tout d'en examiner la formation c'est-à-dire le mariage. Celui-ci n'est-il pas un lien juridique qui unit deux personnes, à l'effet de constituer une famille de fait ou de droit, selon la formule d'un sociologue célèbre (4) ?

a) De plus en plus, dans la subdivision de Bignona, la coutume diola en matière de mariage se trouve supplantée par les rites chrétiens et surtout musulmans. On ne rencontre plus, par exemple, ces raptus fort théâtraux où les amis du jeune homme enlevaient la jeune fille

ment à la Culture. Elle constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s'accomplit le passage de la Nature à la Culture. En un sens elle appartient à la Nature, car elle est une condition générale de la Culture ; et puis il ne faut pas s'étonner de la voir tenir de la Nature son caractère formel, c'est-à-dire l'Universalité. Mais en un sens aussi, elle est déjà la Culture, agissant et imposant sa Règle, au sein de phénomènes qui ne dépendent point d'abord d'elle ». LEVI-STRAUSS. Les Structures élémentaires de la parenté. P. U. F., 1949, p. 30.

(1) MAUSS, 1947, p. 127.

(2) Ce micro-empire qu'est la famille doit avant tout s'envisager sous l'angle de l'unité, « unité économique de production et de consommation, unité politique au sein de cette confédération de familles qu'est le village ou la tribu ; unité religieuse enfin « puisque le patriarche est toujours prêtre et que le culte familial, par le truchement des fétiches spécialisés « fonde transcendentale la communauté, des vivants reliés aux ancêtres, vivants invisibles ». A. LEROI-GOURHAN et J. POIRIER, Ethnologie de l'Union Française, 1952.

(3) *Buyəb* (Fogny) ; *bunimō* ou *buyabō* (de *yub* : prendre) (Floup, Diamat, Pointe Saint-Georges) ; *biseñō* (Dyiwat) ; *badyaş* ou *badyaka* (Bayot) ; *buyōbō* (Batinière) ; *eñeşhāl* (Bliss-Karone) ; *kasəten* (Diogué).

(4) La famille africaine n'est pas affectée par le mariage. « Alors que dans l'Occident individualiste le mariage est le point de départ d'un organisme nouveau et aboutit à la liquidation de celui qui l'a précédé, en pays noir il peut être comparé à un simple rejet qui reste attaché à l'entité ancienne ». GEISMAR : Recueil des Coutumes civiles des races du Sénégal, p. 30.

qui criait, se débattait, et l'amenaient de force dans la case du futur beau-père. Très souvent, elle s'en évadait et la scène recommençait deux ou trois fois. Mais, si elle finissait par consentir, elle demeurait trois ou quatre mois dans la case du père de son futur époux, sans jamais toutefois voir son fiancé, puis repartait dans la case de ses parents où une grande fête était prévue. Elle subissait alors une épreuve de virginité. Elle devait se tenir debout ou accroupie, la face tournée vers l'Est. Une matrone lui posait une poule blanche sur la tête. Si la fille était vierge la poule demeurait immobile. On lui imposait encore un bain purificateur et son corps était lavé par les vieilles avec une eau où avaient macéré des écorces diverses. Enfin, venait le moment des recommandations ; vieux et vieilles apprenaient à la future épouse quelques secrets de la vie conjugale et lui prodiguaient des conseils multiples sur sa tâche quotidienne, sur ses rapports avec son mari et sur l'éducation des enfants. La jeune fille sacrifiait ensuite à ses fétiches familiaux puis, accompagnée par les amis de son fiancé, retournait solennellement dans le village de celui-ci. Plusieurs cas étaient possibles. Dès l'arrivée de l'épouse, une véritable fête se passait dans la famille du garçon. On se livrait à de nombreuses libations de vin de palme et à de pantagruéliques repas. Ces réjouissances pouvaient durer cinq ou six jours. Ou bien, quand le convoi arrivait chez le père du mari, on échangeait quelques paroles traditionnelles : « Voici la fille, disait le plus âgé du convoi, garde-la comme il faut ». — « Vous m'amenez ma fille répondait le patriarche, si je ne la garde pas bien, que mon fils soit abandonné. » Puis, la jeune mariée était conduite chez une vieille qui la consolait pendant plusieurs jours et la menait ensuite dans la maison de son mari, sans autre forme de procès. Mais ces coutumes ont pratiquement disparu ; tout au plus peut-on rencontrer quelques survivances, comme le convoi qui amène la fiancée dans la case de son époux ou la beuverie de vin de palme. Pour retrouver la pureté du mariage diola, c'est donc du côté de la société fétichiste qu'il faut se tourner.

*b) Les Floup de Guinée portugaise* (Suzanah, Aramé) semblent avoir conservé la totalité de leurs coutumes ancestrales. Le jeune homme fait sa demande à la jeune fille et, si elle consent, il sacrifie à son fétiche pour qu'il protège sa fiancée. Quelques semaines plus tard, les parents du jeune homme vont faire la demande officielle aux parents de la jeune fille et le fiancé est alors tenu d'offrir du vin de palme à ses futurs beaux-parents et à sa fiancée tandis qu'il élève des porcs pour la fête. Celle-ci se fait séparément pour les deux familles, qui ont leurs propres invités ; mais la viande du repas est toujours fournie par le futur mari. Pendant la saison sèche qui suit la fête, le fiancé construit une case nouvelle, aidé de ses amis et de sa future épouse, en ayant eu soin au préalable de sacrifier au fétiche. Quelques jours avant le mariage (en mai), le jeune homme et la jeune fille vont avec le *žāmbakōs* (prêtre) au *xinabu* (fétiche) où deux poules blanches seront immolées pour assurer la protection du jeune ménage. Le jour du mariage, le fiancé frappe dès l'aurore sur le tam-tam familial et il sera suivi, dans cette opération, de tous les garçons du quartier ; puis, un grand repas sera servi. Pendant ce temps, les matrones emmènent la jeune fille dans la brousse et lui dévoilent les secrets des premiers contacts avec l'homme et ceux de la maternité (elle doit simuler une ignorance totale et manifester quelque crainte). De même, le jeune homme part pour la brousse avec le *žāmbakōs* et quelques patriarches, pour se faire initier aux mystères de la physiologie féminine (à son tour, il doit faire preuve d'une ignorance totale et, pour cela, poser de multiples questions). Puis le prêtre du *xinabu katit* (grand fétiche du village) se rend dans la case des jeunes époux, verse du vin de palme sur le seuil et implore le fétiche pour le nouveau ménage. A la tombée de la nuit, la fiancée est amenée, par les jeunes filles du même âge, dans la case de son époux. Un grand feu sera allumé sur la terrasse et on cuira du riz pour tous les enfants du

village ; cette coutume assurera l'abondance du foyer. Puis, c'est au tour des jeunes gens du même âge que le mari de conduire ce dernier dans la nouvelle case. Les habitants du village restent devant la paillotte jusque vers 10 h du soir en chantant et dansant, tandis que le nouveau couple mange son premier repas commun. Pendant ce temps, une grande fête a lieu dans la famille de la jeune épousée : les filles de son âge sont invitées à manger les porcs qu'elle a élevés à cet effet. Cinq jours plus tard, les jeunes gens de l'âge du marié iront à leur tour prendre un repas dans la famille de la femme ; mais ils devront apporter du vin de palme en guise d'écot.

c) Ces diverses coutumes se retrouvent sous une forme plus complexe dans les villages floup et diamat de la subdivision d'Oussouye. Avant d'aborder les cérémonies du mariage proprement dit, rappelons l'existence d'une coutume charmante, le *buhinor*, qui réunit les enfants de 10 ans (1). Garçons et filles chantent et dansent. Puis les garçons invitent les filles à choisir un *ahinor* (fiancé). Il s'agit là d'une véritable association qui dure parfois plusieurs années. Le garçon offrira de multiples cadeaux à la fille, notamment du vin doux et, en retour, la fille est tenue de cuisiner les produits de la pêche ou de la chasse du garçon. Nous avons d'ailleurs reconnu l'exemple d'une association semblable à propos des sociétés de culture. Autrefois, le choix (*kaman*) de l'épouse appartenait aux parents du garçon quand celui-ci avait deux ou trois ans ; des cadeaux de poulets, de vin de palme étaient alors offerts aux parents de la fille. Malgré cela, au moment du mariage (22-24 ans pour l'homme, 20-22 ans pour la femme), l'homme lui-même choisissait sa conjointe ; c'est pourquoi les accords (*kāhlimen* : promesse (2)) entre les familles dès le premier âge ont complètement disparu. De nos jours, le jeune homme envoie un émissaire auprès de la fille — un ami, ou même son père — pour présenter sa demande. Si la fille consent, les jeunes gens se mettent d'accord tandis que leurs parents respectifs prennent l'avis de toute la concession : c'est le *huñes*. Cette coutume en recèle une autre très originale, le *bulök*. Le fiancé (3) va dans le village, dérobe un certain nombre de poulets qu'il cache dans un sac tressé à cet effet (le *hełotenu*) ; quand il s'est ainsi procuré un nombre suffisant de volailles, il va les offrir à ses futurs beaux-parents. Il s'agit là d'une prouesse à accomplir qui doit forcer la conviction des parents de la fiancée. Si le volé réclame son bien avant que le jeune homme ait effectuée son offrande, les poulets doivent être rendus ; sinon, deux cas peuvent se produire : ou bien le jeune homme rembourse sa victime sur ses biens personnels, ou bien il l'envoie à la famille de sa fiancée qui, sans manifester de mauvaise humeur, redonne les poulets dérobés. L'essentiel est la réussite de l'opération-vol, preuve de courage et d'habileté. Puis, vient le *bufuhlen* ou « préparation au mariage » dans lequel le fiancé offre à la famille de sa future épouse du vin de palme (pour les libations aux fétiches), un porc (pour le *boekin kuhlung* : fétiche familial) et des poulets ; certains seront immolés à des fétiches moins importants (*bākulem*, *hufilā*). Sur le plan strictement social et religieux, le *bufuhlen* constitue l'essentiel du mariage. Cette coutume a toujours lieu l'année des noces, au moment où la construction de la case s'achève selon un rite que nous avons expliqué. Elle est pleine de renseignements intéressants. C'est à la fois une technique de purification de la jeune fille (d'où les sacrifices aux fétiches *hufilā* et *bākulem*) et surtout une cérémonie d'adieu (notamment au fétiche du *hāk* : le *kuhlung*). Le *bufuhlen* paraît s'expliquer par la nécessité de désintéresser les dieux du foyer

(1) Cf. 1<sup>re</sup> partie, 3<sup>e</sup> section : La vie sociale, chap. I.

(2) Ce terme est complexe. Il dérive de *kalob* : parler (Le droit indigène ne peut être qu'oral) et d'*ati-dyama* (quelqu'un).

(3) Fiancé se dit *fanyor*, *bufaiol*, *panyor*, *aina*, *emōm*, selon les lieux.

de la future épouse. Puisque celle-ci doit abandonner la maison paternelle, elle devra, pour se concilier les bonnes grâces des fétiches, leur offrir des sacrifices substantiels. Il semblerait donc que la coutume actuelle vienne du fait que le fiancé a pris en charge cette obligation. Le mariage proprement dit (*buyabō*), qui a lieu toujours au début de l'hivernage, comporte différents moments. Le jour de la cérémonie a lieu l'**ēbutō** ; c'est une fête qui réunit, dans la maison de la fiancée, ses frères, ses parents et ses amis (le fiancé n'y participe pas). La fiancée a préparé ensuite un grand repas pour les frères et les amis de son futur mari. A la tombée du jour, c'est l'**ēyabul** (ou *hudyok*) : les frères et amis de l'épouse viennent chercher la jeune fille vêtue des plus beaux pagnes, parfois même font semblant de la prendre de force (elle fait alors mine de se débattre) et l'amènent avec tous les biens offerts en dot dans la nouvelle case, où l'on mange les plats qu'elle a préparés dans l'après-midi. Le fiancé est toujours absent ; il arrive dans la nuit après le départ de ses frères et de ses amis : alors seulement le mariage est consommé. Le lendemain a lieu l'**ēbutum**. Tout d'abord du riz est offert au début de la matinée aux enfants du village ; puis la nouvelle épouse cuisine pour son mari et les amis de ce dernier. Ces festivités peuvent durer deux à trois jours et c'est le riz apporté en dot par la femme qui sert à nourrir les invités (1) ; le beau-père du marié vient le matin et pendant plusieurs jours faire « une visite de vérification » afin de se rendre compte que sa fille est bien installée. Par conséquent, les conditions de mariage, si nous mettons de côté les règles d'exogamie, restent peu nombreuses : *consentement mutuel, acquiescement des parents, satisfaction aux rites d'initiation pour l'homme et de purification pour la femme.*

d) **Les Diola de la Pointe Saint-Georges** n'apportent que quelques petites variantes aux coutumes de leurs voisins Floup. Ils connaissent le *huñes*, puis la cérémonie de purification et d'adieu aux fétiches *hufilā* et *ekunghoe* qui se nomme alors le *bufos* (de *fos* qui signifie laver). Le mariage proprement dit (courant juillet) comporte toutefois quelques divergences notables. Tantôt la jeune fille est amenée dans la case de son fiancé par les sœurs ou les tantes de ce dernier, tantôt par ses frères ou ses amis et dans la liesse générale. Toujours, lors de l'*eyabul*, la fiancée vient avec sa dot et le repas qu'elle a préparé pour ceux qui viennent la chercher. Mais elle ne participe pas à ces agapes, car elle a déjà mangé chez elle. Tard dans la soirée, le mari arrive pour consommer le mariage. Le lendemain, la jeune mariée part de bonne heure chez ses parents et cuisine pour son époux. Elle lui envoie son repas par un de ses jeunes frères ou au besoin l'apporte elle-même mais retourne dans la maison paternelle. Elle reviendra le soir chez son mari, seule ou accompagnée de ses frères, et ceci pendant trois ou quatre jours. Le matin du quatrième ou cinquième jour la nouvelle épouse, qui a cette fois dormi chez ses parents, retourne chez son mari pour y trouver seulement trois voisines. On tue des poulets. Les quatre femmes mangent ensemble tandis que les vieilles prodiguent de sages conseils sur la conduite du ménage. C'est à partir du lendemain matin que la femme peut manger chez son mari. Alors une grande fête a lieu chez l'époux, qui réunit parents et amis : c'est le *katellen*. Les cadeaux que le fiancé doit apporter à la famille de sa femme sont parfois excessifs, par exemple des centaines de litres de vin de palme. Cependant, le futur mari peut trouver une

(1) La dot est constituée par le riz que la jeune fille a récolté sur les parcelles que son père lui a abandonnées dans les années précédentes, justement pour lui permettre de faire sa réserve. Cette provision peut être si considérable qu'on cite des cas où le riz de la jeune fille a permis de nourrir le foyer pendant des années, parfois quatre ou cinq ans.

En outre, la jeune femme apporte les ustensiles du ménage tels que canaris et marmites et autres instruments de cuisine. Enfin, elle garde aussi la récolte faite sur les parcelles de rizières qui ont été laissées à sa disposition par les gens du village à qui le fiancé avait offert des poulets durant les fiançailles.

heureuse compensation dans la coutume suivante. Après le *bufos* (en février) la fiancée va dans tout le village et chaque famille lui offre entre deux et dix gerbes de riz en cadeau. Ce riz, qui reste toujours dans la case de la fille (elle n'en apporte qu'une partie le jour même), peut, dans certains cas, nourrir le ménage pendant plusieurs années.

e) Des thèmes presque semblables se retrouvent dans **les mariages bayot et baïnunk**. Chez le Baïnunk, la cérémonie comporte les moments suivants. Tout d'abord le *gubesa* ou demande accompagnée d'offrande de vin de palme aux futurs beaux-parents. Puis le *bulökön* qui correspond approximativement au *bufos* : le vin offert par le fiancé aux parents de sa future femme est bu par la famille et les amis de la fiancée, à la tombée de la nuit. Le *bijadyet* est un autre *bulökön* réalisé quelques mois plus tard. Le *biguras* est encore une beuverie organisée par la famille de la jeune fille avec le *bunuk* (vin de palme) donné par le fiancé. Il ne comporte aucun sacrifice au fétiche; c'est une simple libation, toujours offerte par le futur mari, et qui a lieu le matin, vers 8 h. Il en est de même du *budoh*, beuverie qui dure cette fois toute la journée et qui s'accompagne de chants et de danses. Le *bāriful* a lieu le jour même du mariage : les parents de la fille offrent à leurs invités (uniquement des femmes) du riz, du poisson et du vin. Signalons que le fiancé ne participe à aucune des cérémonies réalisées jusqu'ici. Le *badyach* a lieu le soir même : le futur mari envoie ses amis chercher la jeune femme afin de l'amener dans sa case. Une fête peut dès le lendemain réunir les amis du mari. L'intervalle qui sépare le *gubesa* (demande) du *badyach* peut durer de six mois à un ou deux ans ; tout dépend de la quantité de vin que peut apporter le fiancé à ses futurs beaux-parents.

Le Bayot est encore plus près de l'orthodoxie. La demande (*huzia*) reste tout à fait classique. Le *kuruha* exprime le fait de donner aux futurs beaux-parents tout ce qui est nécessaire pour racheter la fille aux fétiches familiaux. Mais, cette fois, le mariage proprement dit a lieu trois jours après. L'action d'aller chercher la fiancée et de l'amener dans la case du mari constitue le *ballöm*. Le lendemain, une grande fête a lieu chez le mari qui rassemble dans un copieux repas suivi de chants et de danses tous les invités ; c'est le *bunimo* qui achève alors les diverses cérémonies matrimoniales.

f) **Les villages dyiwat et les villages her** restent encore dans la lignée générale, malgré de profondes divergences. Pour simplifier, nous n'utiliserons présentement que les termes employés à Diembereng. La fiancée est choisie quand elle vient d'atteindre 12 à 14 ans. C'est le père du jeune homme qui est chargé de la demande. Quand celle-ci est agréée, les cadeaux d'usage sont envoyés aux parents de la jeune fille. C'est le *bassidar*. Plus tard, le fiancé offre une grande libation de vin de palme précédée d'un sacrifice aux fétiches familiaux. C'est le *bulul*. L'année qui précède le mariage proprement dit, a lieu, toujours en février et selon les rites classiques, la cérémonie du *bufos*, cérémonie de purification et d'adieu aux fétiches *kalomay* et *hemileh* du quartier de la fiancée. A l'approche de l'hivernage se situe la grande fête *huyāwān* : les jeunes gens sont invités séparément par les vieux et les vieilles, dans la brousse ; durant six jours, des repas ont lieu dans le quartier de l'homme, avec chants, danses, exhibition des fortunes personnelles, actes multiples de vantardise et même parfois de potlachs de destruction. Pendant cette période, les fiancés couchent ensemble dans la case des parents de l'homme. Le *huyāwān* s'achève par le *karrūbu* ou offrande de rizières par les familles au nouveau couple. Ainsi, les jeunes gens seront établis. La fête terminée, les fiancés (car malgré les apparences ils ne sont pas encore mariés) se séparent. Mais la femme vient chaque jour travailler avec son futur époux. Cependant, elle ne peut se livrer à aucun besoin physiologique devant l'homme et retourne manger et dormir chez ses parents. Elle y reste en

permanence après la récolte. L'année suivante, le fiancé construit sa nouvelle case et, celle-ci achevée, une grande fête a lieu dans le quartier du village du futur mari, financée par les jeunes époux. C'est le *kudyök* ou « établissement ». Alors, vers avril, le mariage prend fin avec le *huyōsān* ou rentrée de la femme, que vont quérir les amis et les frères du mari. La nouvelle épouse (du moins chez le Diola Her) est tenue de rester trois jours sans sortir de la maison conjugale.

g) Envisageons maintenant le cas des Diola de Séleky. Cette fois, le mariage recèle deux temps bien définis. Le premier connaît divers moments. Le *bufoñ* est une simple demande suivie de traditionnels cadeaux. Il comporte tout un rite. Le prétendant va, accompagné d'un ami, trouver le père de la fille et échange avec lui le dialogue suivant : « Je viens te demander ta fille. — Mais ma fille est jeune. — Oui, mais je suis fort, courageux ; j'ai de belles rizières. » Après les cultures (vers octobre), les amis du jeune homme viennent prendre la fiancée, à condition, bien entendu, qu'elle n'ait pas ses règles. Au préalable, elle a réalisé une sorte de *bufo* à un fétiche spécialisé à cet effet et unique par village : le *huhut*. Elle emporte ensuite du riz cuit et un poulet cuisiné qu'elle partagera avec son époux dans la case de ce dernier, mais elle s'efforcera d'y toucher à peine. On mange cette fois sur une natte, car la coutume interdit que les reliefs du repas touchent le sol. Ce qui ne sera pas consommé devra être enterré dans le jardin du jeune homme. Ainsi s'achève le *bihöb* ou mariage individuel, le plus souvent mariage d'essai. Le second temps, qui se produit toujours vers décembre, est le *gāsum* qui unit dans une même cérémonie tous les mariés du village. La cuisine est faite non par les jeunes épouses, mais par leurs sœurs. Les premières, en effet, depuis le *bihöb* doivent rester à ne rien faire pour « être belles et engraisser » ; un tel honneur ne manque pas de rebondir sur le mari. Un grand repas réunit tous les amis et parents des époux. Vers 15 h, tout le monde sort et se dirige sur la grande place du village (*kahen*). Hommes et femmes se parent de leurs plus beaux habits. Puis les hommes font le cercle et les femmes dansent tandis que les patriarches sacrifient au *huhut*. Cette danse se fait en deux temps : en premier, les filles qui ont fait la cuisine se produisent, chacune exhibant des marques de richesse et se vantant : « Ma sœur est plus grosse que la tienne — je l'ai bien nourrie. » — « Voyez comme ma mariée est bien la plus belle » ; c'est ensuite le tour des femmes mariées de se faire valoir. Vers 18 h, on retourne dans les cases pour y passer la nuit. Et les mêmes rites se reproduisent les deux jours suivants. Cette fois, le mariage est achevé ; la jeune épouse pourra cuisiner et elle cessera d'être condamnée à une immobilité totale dans la maison du mari.

## 2. L'UNITÉ DU MARIAGE.

Ces diverses modalités, malgré les multiples variantes locales, offrent une réelle unité.

a) Les mariages diola présentent à la fois un caractère religieux et un aspect social, l'aspect religieux implique la pureté de l'épouse (ce qui ne signifie pas nécessairement virginité) qui en principe ne doit pas être enceinte et surtout ne pas avoir ses règles pendant la « rentrée » dans la case de l'époux ; mais il suppose surtout un acte de purification et de congédiation vis-à-vis des fétiches familiaux. Le fait de quitter le *hāk* familial pour celui de l'homme arrache l'épouse au fétiche-totem auquel elle avait été confiée dès la naissance. Le vin, le riz, l'animal sacrifiés constituent une compensation envers les dieux. — L'aspect social se vérifie par les multiples fêtes que suppose le mariage, prétextes à des beuveries fréquentes (surtout chez les Baïnunk) ou à des festivités collectives (le *gasum* de Séleky). Très souvent

même, pour accroître le faste de la cérémonie, on s'efforce de réaliser simultanément plusieurs unions ; ainsi, le Diola dyiwat ne permet les mariages que tous les trois ou quatre ans. Il n'existe pas pratiquement de vêtements spécifiques pour les jeunes mariés, sauf chez les Floup et les Diamat. Le signe distinctif de l'époux est alors le *yâtîñ*, sorte de toupet situé au sommet de la tête et orné à la fois de perles et de coquillages ou même de plumes de coq rouges ; partout ailleurs, on se contente de revêtir les pagnes avec franges (*bâlin*) identiques à ceux que l'on utilise au moment des luttes. Ceci prouve que le mariage est *une association, non une situation sociale*.

b) Il est vrai aussi que le mariage est **un état nécessaire**. Le célibat, en effet, s'avère exceptionnel (1) et ne s'explique que par la paresse, l'imbécillité ou la disgrâce des intéressés. Les vieilles filles (*ekahal*) peuvent être installées par leurs parents quand, approchant de la trentaine, tout espoir de noces est perdu. Si un jour elles trouvent le galant qui veut bien les épouser, le mariage se passera dans la plus stricte intimité. Il existe, à cet effet, une coutume originale : le *budyi*. Le *budyi* est une sorte de pseudo-fétiche qui, périodiquement (tous les ans, moins souvent selon les besoins) vient en aide aux filles non appariées (filles-mères, divorcées, vieilles filles). Le chef de l'association liée à ce *boekîn* réunit à cet effet les femmes à marier et les hommes du village, mariés ou non. La femme doit chercher un partenaire, qui ne peut se refuser à cette nouvelle tâche d'époux forcé ; elle devient sa concubine officielle. L'homme devra, par exemple, lui construire une case mais la femme, en revanche, l'aidera dans ses cultures. Si, dans le mariage, c'est l'homme qui choisit son épouse, c'est l'inverse qui se produit dans le *budyi*. Dans le cas où la femme est une fille-mère dont l'amant est inconnu, l'enfant revient de droit à l'homme qui accepte le mariage. Une telle situation ne manque pas, dans certaines circonstances, d'avoir des répercussions pénibles du côté de la femme officielle.

c) Le mariage, en effet, reste **une association fragile** car le divorce demeure fréquent (2). En principe, les conjoints peuvent se quitter, se reprendre, se séparer définitivement. Nous examinerons, dans notre étude sur la morale, la coutume *ebun* qui est une sorte d'adultère officiel où la femme peut quitter son mari, retourner chez elle et coucher avec tous les hommes qu'elle désire, sans que le mari puisse dire quelque chose. Ce divorce peut prendre deux formes souvent exprimées par des termes différents. Tantôt c'est la femme qui quitte le mari (*biheṭu*, *ābāña*, *ebarrā*), tantôt c'est le mari qui renvoie l'épouse (*kāhor*, *afukoha*). Bien que facile et fréquent, le divorce suppose des règles précises que l'on peut résumer ainsi : la femme peut quitter la case conjugale, sauf durant les travaux de l'hivernage et la récolte (3) ; elle emporte seulement ses instruments de cuisine et un peu de riz si l'homme estime qu'elle a bien travaillé. Le mari peut renvoyer son épouse quand il le désire ; mais, si le renvoi a lieu avant l'hivernage, la femme emmène ses seuls instruments domestiques ; si le renvoi a lieu après l'hivernage et les récoltes, le mari doit lui donner la moitié des biens en riz. Ce qui prouve, de façon indiscutable,

(1) Cette répugnance éprouvée pour le célibat se présente comme un fait de grande généralité dans la pensée primitive, si l'on excepte quelques populations de Polynésie. Voir à ce sujet, E. S. DROWA : *The Mandaeans of Iraq and Iran* ; G. A. REICHARD : *Navaho religion : « A study in symbolism »* ; A. R. RADCLIFFE-BROWN : *« The Andaman islanders »* ; A. COLBACCHINI : *« Os Boronos orientais »* ; J. G. FRAZER : *« Folklore in the old Testament »* ; P. SCHEBESTA : *« Among Congo Pygmies »*, et *« Revisiting my Pygmy hosts »*.

(2) *Bukoey* (Fogny), *buballo* (Pointe Saint-Geoges), *kahintor* (Floup), *napupur yān ahinol* ou *afukohā* ou *ābāña ebarrā* (Séleky), *biheṭu* ou *kāhor* (Dyiwat), *dāfur dahinol* (Diogué), *aba aba* (Hillol), *ekāññe muh-bole* (Bayot), *bādyāch amuke* (Baïnunk).

(3) Chez le Dyiwat la femme doit rester chez son mari au moins le temps de deux hivernages et d'un repiquage.

le caractère utilitaire de l'association matrimoniale (1), et nous confirme dans cette idée que la femme diola se définit par un certain nombre de tâches à accomplir. Pratiquement, le divorce ne suppose aucun remboursement de la dot, sauf si la séparation des jeunes gens se produit avant la consommation de l'acte conjugal. Mais la jeune femme prend toujours soin de garder la majeure partie de ses réserves de riz dans la case de ses parents; sinon, elle ne pourrait le récupérer dans le grenier de son mari (2). Les sujets divorcés peuvent chacun de son côté se remarier dans les plus brefs délais, mais comme pour les veuves ou les veufs, les nouvelles unions se feront sans cérémonie ni aucune fête et deviendront de simples concubinages. Les causes de séparation des époux restent peu nombreuses (stérilité, paresse, jalousie de la femme, méchanceté de l'homme ou simplement incompréhension mutuelle) bien que très fréquentes de nos jours.

d) Cela nous amène à considérer le thème de la **fidélité conjugale**. En principe, l'homme n'y est nullement tenu et la coutume *budyi* abonde en ce sens. En ce qui concerne la situation de l'épouse, elle est quelque peu différente selon les lieux. Dans le Fogny, la femme doit obéissance à son mari en dehors de l'*ebun* (3). Mais cette coutume n'existe pas sur la rive gauche de la Casamance. Qu'advient-il alors de la femme infidèle? Prenons à titre d'exemple le cas des Floup de Guinée qui représente bien le thème général. Quand la femme est convaincue d'adultère, le mari se contente, s'il le peut, d'infliger une punition physique à l'amant et se rend au fétiche avec du vin: il demande aux dieux une sanction contre son épouse. Si la femme prend sur son compte toute la faute, le mari va trouver le prêtre afin que celui-ci lui donne un cordon de tissu blanc que l'infidèle devra porter autour du cou en signe de peine infamante et sans le quitter, ce qui risquerait de la tuer. Une intervention auprès du fétiche — avec cette fois don d'un porc — a pour fin d'invoquer les dieux pour que ceux-ci «lavent» la femme de sa faute et, au besoin, la tuent si elle venait à récidiver. Autrefois, quand la femme abandonnait le mari, ce dernier la faisait chercher par ses amis. Mais si la femme repartait, rien n'était fait pour la ramener (4).

e) La facilité du divorce et les préoccupations surtout pragmatiques qui l'accompagnent nous prouvent que le mariage, si important sur le plan de la structure sociale, devient dans le domaine sexuel un «essai» (5). Les rites du *huyāwān* des Dyiwat et, à un degré moindre, ceux

(1) C'est pourquoi la femme a avantage à quitter son mari après la récolte et le mari avantage à renvoyer sa femme avant les gros travaux. C'est ce qui se passe le plus souvent.

(2) Voir notre enquête sur la Morale (2<sup>e</sup> partie, 3<sup>e</sup> section).

L'*ebun* désigne la coutume qui permet l'adultère, chaque année, pendant une semaine déterminée (Fogny).

(3) Bien que la société diola soit solidement constituée, la famille au sens étroit du terme ne possède donc pas une unité ni une stabilité authentiques; jamais elle ne parvient à réaliser cette «married pair» dont parle MORGAN (League of Iroquois, p. 324). Il faut plutôt parler ici d'association que d'union, car le «couple» n'a qu'une valeur pragmatique et conventionnelle; il se définit par sa double fonction sociale: assurer le travail des rizières et permettre la continuité de l'espèce. Dès que ces deux buts sont atteints, le mariage peut se dissoudre aisément.

(4) LEYRAT, p. 104, note qu'autrefois la femme mariée pouvait avoir des relations avec tous les parents directs de son mari s'ils portaient le même générique. Et, ajoute-t-il, «comme les Diolas sont, en général, assez pudiques, les convenances exigent que le parent rendant visite à la femme dans sa case (car jamais les Diolas n'ont de rapports intimes sans qu'un toit les abrite) il laisse ses sandales bien en évidence à l'entrée, afin que le mari et les autres membres de la famille en soient informés et ne troublent pas le couple».

(5) CAROTHERS a bien compris la signification du mariage africain quand il y voit (Psychologie normale et pathologique de l'Africain, Masson et C<sup>ie</sup> éditeurs, Paris, 1954, p. 52), «un contrat civil aux termes duquel chacune des parties s'engage à respecter certaines obligations vis-à-vis de l'autre, mais conserve aussi une autonomie considérable du point de vue économique. En matière religieuse également, les deux

du *bihöb* de Séleky témoignent de ce caractère. A cet égard, les cérémonies du mariage ont souvent l'allure d'un véritable nominalisme social. Il faudrait plutôt parler de cérémonial que de cérémonie. Cet essai déborde, par ailleurs, le mariage, car lors des fêtes qui accompagnent les activités des sociétés de culture, les relations sexuelles entre les jeunes gens sont fréquentes. C'est la raison pour laquelle les fiancés ne présentent aucune hâte à se marier et il est fréquent de voir que, lors de la « rentrée » de la femme dans la case du mari, celui-ci soit parti en voyage. Aussi, les initiations par les patriarches n'ont-elles aucun sens éducatif. C'est pourquoi l'acte essentiel du mariage demeure le *bufos* que motive le « déplacement » de l'épouse dans un *hāk* nouveau.

f) Enfin le *bunimō* pose un dernier problème : celui de l'**osmose sociale**. Nous avons déjà signalé combien les rites musulmans et chrétiens tendaient à s'imposer. Si bien que, fréquemment, les mariages deviennent des actes mixtes. C'est ainsi qu'à Vendaye, Sifoca, Cachihouane (subdivision d'Oussouye), à Diogué et dans les divers villages bliss-karone, les épousailles strictement islamiques comportent plus d'un thème fétichiste, tandis que le *bufos* est encore pratiqué par un grand nombre de chrétiens. Bel exemple de dégénérescence et de contamination sociologique. Il arrive aussi que les musulmans manifestent une réelle prédilection pour les filles chrétiennes, à la fois parce que le principe de la dot — si fréquent dans le clan traditionnel — n'existe pas chez le chrétien et parce que les filles chrétiennes se révèlent plus fidèles, plus habiles à la tâche (elles ont été éduquées par les Sœurs) et surtout plus courageuses. On saisit quelles difficultés cela ne manque pas de susciter sur le plan de l'unité sociale et religieuse.

### 3. MONOGAMIE OU POLYGAMIE ?

a) *Les faits*. — Un dernier problème se pose à propos du mariage : **le Diola est-il monogame ou polygame ?** Il ne nous a pas été possible de nous livrer à une étude numérique systématique sur les modalités de la polygamie. Nous nous référons, à cet égard, à l'enquête menée en Guinée portugaise par A. CARREIRA sur des sujets de 15 à 54 ans. (A poligamia entre os grupos étnicos da Guine portuguesa, in Conferencia internacional de Africanistas occidentales, 4 a Conferencia, vol. II, Madrid, 1954, p. 250 à 270.)

TABLEAU I. — RACES DIOLA SEULES.

ORIGINE	$\frac{H \times 100}{F}$	MONOGAMES %	BIGAMES %	POLYGAMES %		
				3 FEMMES	4 FEMMES	5 FEMMES ET PLUS
Floup . . . . .	74,8	85,2	14,6	0,1	0,1	0
Bayot. . . . .	80,1	69,3	29,6	1	0,1	0
Bañunk . . . . .	68,7	68,3	29,3	24	0	0

parties sont très indépendantes, et, selon WESTERMANN, la visite des deux parents à l'autel du dieu de l'époux à l'occasion de la maladie d'un enfant, est presque la seule démarche religieuse à laquelle le mari et la femme participent en commun ».

TABLEAU II. — TOUTES LES RACES DE GUINÉE PORTUGAISE.

RELIGIONS	MONOGAMES %	BIGAMES %	POLYGAMES %			
			3 FEMMES	4 FEMMES	5 FEMMES	6 FEMMES ET PLUS
Fétichistes .....	59,1	27,8	8,8	2,8	0,9	0,8
Islamisés.....	57,5	30,3	8,6	2,6	0,5	0,3

b) *L'interprétation.* — Ces deux tableaux confirment les résultats de nos recherches personnelles que, pour des raisons de prudence intellectuelle, nous ne pouvons publier présentement. Comment expliquer ces faits ?

1) Comme l'a noté LEFROU (Le Noir d'Afrique, Payot 1943, p. 334), il y a lieu de faire remarquer « que la polygamie n'est pas due, en général, comme on a trop tendance à le croire, à une sensualité excessive de l'indigène ». D'ailleurs les peuples les plus sensuels ne sont pas forcément polygames ; et inversement, le Diola, qui pratique une polygamie assez restreinte, se laisse aller, surtout dans la période pré-nuptiale et même dans le mariage, à une licence sexuelle authentique. C'est pour cette raison que nous rejetons l'argument du R. P. SCHMIDT affirmant que la monogamie caractérise les populations archaïques d'une grande pureté sociale ou morale.

2) Faut-il faire intervenir la disproportion des sexes qui, jointe au mépris pour le célibat, inciterait à prendre plusieurs épouses ? La démographie en pays diola — voir notre introduction — accuse en effet une légère prédominance des femmes (sex ratio 93 environ <sup>(1)</sup> ; mortalité masculine plus forte) favorisant une polygamie modérée. Ce nouveau facteur ne saurait suffire. Comme le signale LEFROU (p. 336) par exemple, le cercle de Lomé à prédominance féminine (sex ratio 88) possède à peu près le même nombre de foyers polygames que le cercle d'Atakpamé à prédominance masculine (sex ratio 115). De même, certaines populations connaissent la polygamie sans qu'il y ait inflation de femmes, c'est le cas de Nambikwara au Brésil où le chef de bande s'octroie la majeure partie des femmes à tel point que les autres membres du groupe en sont réduits à l'homosexualité.

3) Reste encore le facteur économique. En un sens, la pratique de la dot peut freiner la nuptialité et favoriser la différence d'âge entre les époux, l'homme plus âgé étant plus riche et la femme plus vieille moins chère. Mais chez le Diola, la dot n'est jamais excessive, et, soit pour des raisons d'eugénisme, soit pour des raisons de répugnance physiologique, les unions entre personnes d'âges disproportionnés n'ont jamais lieu, sauf dans quelques milieux musul-

(1) Le Père JOFFROY signalait (Les Coutumes des Diola du Fogny, Casamance, Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale française, Paris, Larose, 1920, p. 181) que les Kalounay pratiquaient une « polygamie effrénée », tandis que les Kadiamoutay ne dépassaient jamais la trigamie ; chez les premiers « ce sont les femmes — et elles seules — qui font tous les travaux des rizières, même le labour ; donc, plus un homme a de femmes et plus il a de riz à manger ». Chez les seconds « ce sont les hommes seuls qui labourent les rizières : donc plus ils ont de femmes et plus leur travail augmente ». Mais de nos jours, par suite du morcellement des propriétés, les paysans diola n'ont plus besoin d'un grand nombre de femmes pour cultiver leurs rizières.

mans et à propos des grands rois fétichistes (mais cette fois, pour des considérations de prestige). Et pourtant, dans un autre domaine, l'épouse est un élément de promotion sociale : non seulement la femme diola a peu d'exigences au point de vue toilette, mais encore elle apporte un précieux secours à l'économie familiale par ses multiples activités, ce qui vérifie un proverbe célèbre des Pygmées : « Plus il y a de femmes, plus il y a à manger ». Ce double facteur économique expliquerait pourquoi le Diola oscille entre la monogamie et la bigamie et ne s'adonne que rarement à la polygamie proprement dite (au-dessus de deux épouses). Quant au souci de maintenir intact le patrimoine familial, il n'intervient pas ici puisque, en principe, la femme n'hérite pas des biens de son mari.

4) Certains auteurs, notamment le Dr HABIG (Initiation à l'Afrique, II. L'Édition universelle S. A., Bruxelles, 1948) font intervenir des causes psycho-biologiques pour expliquer la polygynie et parlent de « polygamie biologique ». Ainsi, pendant la période de l'allaitement, il est rigoureusement interdit au mari d'avoir des relations avec sa femme et il en est de même pendant la grossesse. Aussi l'homme, pour se ménager une vie sexuelle normale et pour avoir une femme qui assure sans interruption les tâches ménagères, prend-il plusieurs épouses. Ce raisonnement a du poids. Mais, selon nous, il vaudrait surtout pour légitimer la polygamie large et non pour expliquer la bigamie, car, étant donné le temps très long de l'allaitement — souvent plus d'un an — et la fréquence des grossesses, l'homme qui n'a que deux épouses n'est guère plus sûr d'honorer sa femme que le monogame. D'ailleurs, durant cette période d'interdiction, il trouve souvent, et sans risque de sanction grave, quelques concubines complaisantes. Quant à l'enfantement, il ne fait pas obstacle au travail des rizières : il n'est pas rare, en effet, de voir une jeune mère repiquer du riz avec un nouveau-né sur le dos, et pendant des journées entières (1).

5) L'influence des facteurs religieux n'est pas à dédaigner ; cela est particulièrement évident au niveau du christianisme. Mais quelle est leur exacte portée ?

En un sens, il est aussi juste de dire : la chrétienté a freiné la polygamie, que d'affirmer : c'est parce que le Diola ne tient pas à la polygamie qu'il a embrassé une religion qui, par ailleurs, n'était pas trop exigeante sur la consommation du vin de palme ; d'où le vaste et fragile mouvement de conversion à l'Évangile qui a marqué la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup>. La même équivoque subsiste au sujet de l'islam. En Basse-Casamance, les régions musulmanes connaissent un accroissement de la bigamie et une polygamie légère (de trois à quatre épouses, rarement plus) jusque-là ignorée, sauf des grands rois fétichistes (cf. tableau II). Mais l'islam agit-il seul ? D'où vient-il par exemple, que la polygamie soit moins fréquente chez les Peul fortement islamisés que chez les Noirs soudanais ? Nous avouons, sur ce point, ne pas voir très clair.

(1) Le problème biologique apparaît sous une autre forme. Le Dr BLYDEN, cité par MOREL (Problèmes de l'Ouest Africain, trad. Duchêne, Paris, Challamel, 1904, p. 222), présente un argument troublant : « Si l'on tient compte de l'influence délétère du climat, la population ne peut vivre et se perpétuer que par la polygamie. Il y a une différence marquée entre les enfants nés sous le régime restrictif de la monogamie et ceux dont les parents sont polygames. Chez les uns, on trouve la trace manifeste de la déchéance physique et de l'affaiblissement intellectuel ; chez les autres apparaissent visiblement la vigueur physique ainsi que l'activité et la vivacité de l'esprit. Chez les uns, on trouve la triste évidence d'une croissance arrêtée, d'un développement physique rendu impossible et d'une paresse intellectuelle ; chez les autres, une puissance musculaire étonnante, servie par un torse largement développé, héritage qu'ils ont reçu de leurs pères, en demeurant aussi robustes et plus avisés que l'étaient ces derniers à l'époque où des influences extérieures ne les avaient pas détournés de la simplicité primitive ». Une enquête devrait être tentée dans ce domaine ; personnellement nous ne possédons sur ce problème aucune donnée précise.

6) A moins de faire appel à des facteurs de contact ethnique : la religion agirait moins, peut-être, que le genre de vie ou l'habitude sociale. Le Diola islamisé a fortement subi l'empreinte mandingue. Or, pour nous en tenir aux seuls habitants de Guinée portugaise, il est facile de prouver une tendance plus accusée du Manding à la polygamie, ainsi que le précise le tableau III.

TABLEAU III.

ORIGINE	MONOGAMES %	BIGAMES %	POLYGAMES %			
			3 FEMMES	4 FEMMES	5 FEMMES	6 FEMMES ET PLUS
Floup . . . . .	85,2	14,6	0,1	0,1	0	0
Manding . . . . .	48,7	34,3	12,2	3,7	0,7	0,4

D'après notre propre enquête, le passage de la monogamie à la polygamie mitigée (de 2 à 3 ou 4 épouses) subit une accélération de + 3 % chez le Diola du Fogny simplement islamisé et de + 6,8 % chez le Diola du Fogny mandinguisé, le Diola de la subdivision d'Oussouye servant de référence. L'aspect race et coutume l'emporte donc sur le facteur religieux. L'importance en effet des conditions de vie est mise en évidence dans le tableau 4 que nous empruntons à CARREIRA.

TABLEAU IV.

	ZONES RURALES %	ZONES SUBURBAINES %
Monogames . . . . .	59,2	66,8
Bigames . . . . .	28,2	23,6
Polygames . . . . .	12,6	9,6
3 épouses . . . . .	8,5	6,5
4 épouses . . . . .	2,6	2,3
5 épouses . . . . .	0,8	0,3
6 épouses et plus . . . . .	0,7	0,5

D'ailleurs, la majorité des Diola de Dakar que nous connaissons sont monogames ou ne pratiquent qu'une polygamie successive (monogames 91,3%; bigames 7,7%; 3 femmes et plus, 1%).

7) En tout cas, sur ce problème, l'indigène n'apporte que des réponses banales du type « c'est ainsi », « cela va de soi », « deux femmes suffisent ». Aussi ne pouvons-nous, pour l'instant, qu'admettre les faits sans toutefois les expliquer. Il nous semble, dans l'état actuel des connaissances, quasi impossible de doser les données psychologiques, biologiques, économiques,

sociales, culturelles et peut-être même — cela ne nous semble pas a priori inconcevable — géographiques qui interviennent dans une telle coutume. Sur ce plan, comme l'a montré CARREIRA, tout est à faire : « Aos que possuem compentência e poder deixamos o encargo de traçar as linhas mestras dêesse inquerito extenso e geral » (p. 266).

#### IV. LA RAISON ESSENTIELLE DE LA FAMILLE : L'ENFANT

Le mariage diola n'a qu'une véritable fonction, la procréation. C'est pourquoi la stérilité reste avant tout la première cause de divorce; conséquence d'une faute très grave <sup>(1)</sup>, elle punit la femme dans sa plus grande fierté : la possibilité de mettre au monde. Une autre preuve de l'importance de l'enfant c'est qu'il appartient toujours au chef de famille. Après le divorce ou après la mort du mari, les enfants en bas âge restent avec la mère jusqu'à ce qu'ils puissent se débrouiller seuls, mais retournent ensuite dans la case du père ou des oncles paternels. Nous avons déjà signalé quels étaient les principaux moments biologiques de la personne; nous insisterons présentement sur le problème de la naissance et de l'intégration juridique de l'enfant dans la famille, réservant pour plus tard notre enquête sur la formation religieuse de l'individu.

##### 1. Problème de la naissance (*kābadyi, kānokɛn*).

Nous nous bornerons, cette fois encore, à n'envisager que les rites et les coutumes propres aux sociétés fétichistes spécifiques. Car, plus encore peut-être que pour le mariage, l'influence étrangère se fait sentir sur la technique de l'accouchement depuis la création, soit par les missions chrétiennes, soit par l'administration, des maternités officielles.

a) Commençons par **les coutumes des Diola de Guinée portugaise**. La naissance a toujours lieu dans les cases affectées à cet effet ainsi que nous l'avons précédemment souligné. Ce lieu est absolument interdit aux hommes <sup>(2)</sup>. La parturiente (*nālōge*) s'y rend lors des premières douleurs. A son arrivée, les matrones sages-femmes (*puven*) font chauffer deux récipients, l'un contenant une infusion de *burāk* que boira la femme à sa délivrance et qui servira pour la toilette du bébé; l'autre de la bouillie de riz. L'accouchée est sur le dos, les jambes pliées pour faciliter le travail d'expulsion. Après la délivrance, le placenta (*hugāk*) est enterré non loin de la maternité. Le cordon ombilical a été coupé avec une coquille d'huître et l'on dépose sur le nombril de l'enfant un plâtre de terre ou des fragments de marmite en terre. Le ventre de la femme est solidement entouré de bandes d'étoffe. Aussitôt lavé, le nouveau-né doit ingurgiter de force la petite bouillie de riz préparée à son intention. Femme et enfant ne peuvent rentrer au foyer que si le nombril de ce dernier est tout à fait cicatrisé. Ce jour-là, les matrones

(1) Ainsi, à Séleky, la stérilité est considérée comme la suite d'un manque de respect à un vieux. La fautive doit alors offrir au vieux un pagne, un pore et implorer le pardon du fétiche. Le vieux fait un trou dans la terre pour que le « fétiche enlève dans le ventre de la mère ce qui est mauvais ». Si la stérilité continue, c'est que l'offrande n'a pas été assez forte. Il faut alors recommencer les cérémonies. Si le pardon n'a pas lieu, la femme est renvoyée ou traitée avec mépris. Nous verrons plus loin l'existence de danses spéciales faites par les femmes stériles pour avoir des enfants (voir notre étude sur la danse, 2<sup>e</sup> partie, 1<sup>re</sup> section).

(2) Jadis, si un homme surprenait une femme en train d'accoucher il la tuait d'un coup de fusil sans quoi « son ventre devenait semblable à celui de la femme enceinte ».

leur rasant le crâne pour « enlever les traces de l'accouchement » ; sinon, de graves maladies pourraient frapper le nouveau-né, tandis que le *žāmbakōs* (prêtre) place sur le cou de l'enfant un cordon d'étoffe protecteur. C'est alors seulement que le mari apprend qu'un fils ou une fille lui est né. Pendant le mois lunaire qui suit l'accouchement, la mère ne travaille pas et, si l'époux est monogame, ce sont les belles-sœurs qui font la cuisine.

b) **Les coutumes des Bayot et des Baïnunk** comportent beaucoup d'éléments semblables. Vers le cinquième ou sixième mois, la future mère devient méfiante. Elle porte de préférence un pagne de cotonnade bleu noir qui protège son ventre des regards indiscrets. Elle évite également de marcher pieds nus car l'urine des femmes adultères risquerait d'altérer le pouvoir de ses fétiches protecteurs. Au huitième mois, elle ne quitte plus les limites de la concession de peur de rencontrer des êtres difformes (hommes ou animaux) dont les infirmités pourraient marquer son futur enfant. Elle s'efforce encore d'être bonne avec les autres enfants afin que l'on soit bon avec le sien ; elle respecte les vieillards afin que son accouchement soit sans histoire ; elle marque de la sympathie pour les chats afin que la parturition ne s'accompagne pas de trop grandes souffrances. La naissance proprement dite, qui se passe toujours dans une case spéciale, est absolument identique à celle que nous avons décrite plus haut, avec cette différence que l'enfant ne porte plus au cou, mais au poignet, le fétiche bénéfique et que le retour dans le *hāk* familial a lieu dans la joie, les chants et les danses ; ceci semble d'ailleurs unique en pays diola.

c) Même thème si nous considérons **les Floup d'Oussouye**. Durant la grossesse, aucune modification n'intervient dans la conduite de la future mère. Simplement, dès qu'elle se sait enceinte, elle évite de manger du miel faute de quoi son enfant loucherait. Vers le huitième mois, elle quitte sa maison pour aller passer quelques semaines dans le village de Djiromaïte (canton de la Pointe Saint-Georges) car il y a là-bas un fétiche très puissant qui assure la réussite de l'accouchement. A l'approche du terme, elle revient dans son village. Quand elle sent les premières douleurs, elle part dans la maternité mais doit laisser ses effets à l'entrée ; sinon elle devrait les abandonner au fétiche car tout ce qui touche à la parturition est *interdit*. L'accouchement est réalisé par une matrone (*arunāna* ou encore *ahana ata elumum*). La mère doit tout d'abord absorber un jus de fruits préalablement cuits, puis prendre un bain local avec des décoctions de plantes choisies par la sage-femme, dans le but de faciliter l'expulsion (1). Quand le travail est commencé, la femme, qu'elle soit couchée sur le dos ou debout, appuyée à une barre transversale, doit écarter les jambes et pousser de toutes ses forces ; sinon elle est impitoyablement frappée. Si l'accouchement est laborieux, il arrive que les matrones sautent sur le ventre de la future mère ou projettent celle-ci en l'air pour la laisser retomber sur le sol. Après l'expulsion, le cordon est coupé au couteau et un pansement de feuilles de palétuvier est posé sur le nombril de l'enfant. Ce dernier est lavé à l'eau tiède et frotté à l'huile végétale. Quelques jours après la naissance, l'enfant portera des gris-gris protecteurs qui auront été préalablement consacrés au *busundung* (fétiche familial), ce qui assurera sa longévité. Si les yeux s'ouvrent mal ou s'infectent, on les traite avec du lait maternel. Et, six jours plus tard, femme et enfant partent pour la case familiale où le père apprend l'heureux événement.

d) Ces diverses coutumes appellent quelques réflexions.

Signalons tout d'abord *le caractère « nyinyie »* (défendu) de tous les accouchements pour les hommes et les non-initiés. C'est un fait sur lequel nous reviendrons à propos de la religion. De

(1) Nous reviendrons plus longuement sur ce thème à propos de la morale : 2<sup>e</sup> partie, 3<sup>e</sup> section.

plus, la parturition s'avère plutôt barbare et prend souvent pour la femme l'allure d'une *initiation* qui ne manque pas de cruauté, ce qui explique la désertion de plus en plus grande des maternités fétichistes par les nouvelles générations.

Enfin, un troisième caractère commun : *le caractère primitif de l'accouchement* et notamment des pratiques d'asepsie. Aussi, les décès sont-ils fréquents, tant de la mère que de l'enfant. Aucun contrôle n'est évidemment possible puisque le mari ne peut pénétrer dans la maternité et que la femme, morte sur les lieux de la naissance, est toujours enterrée secrètement par les matrones. Dans un domaine moins grave en un sens, la maladresse des sages-femmes indigènes éclate dans le nombre incalculable des hernies ombilicales et la fréquence des ophtalmies.

Un problème spécial mérite quelque intérêt, c'est celui des enfants difformes et des jumeaux. L'enfant estropié est le signe infaillible d'une faute (adultère, manque de respect au fétiche : *harè ahù kadyèn*, dit-on à la mère : « Ton ventre est gâté »). Si l'enfant est réellement très contrefait, il est purement et simplement étranglé par la matrone (1) ; si le mal est moins grave, on se contente de sacrifier au fétiche. Quant aux jumeaux (2), ils étaient — autrefois dans tout le Fogny et, de nos jours encore, dans la région de Séleky — considérés comme un cas tératologique. Dieu n'ayant donné qu'une seule âme pour les deux, il faut donc supprimer l'un des deux enfants, soit en le jetant dans le marigot (le corps est bien vite emporté par un crocodile), soit en l'étranglant avec une fourche de bois, soit en l'abandonnant, enduit de miel, dans la forêt (où les fourmis ont vite fait de ne plus laisser qu'un squelette) (3).

Enfin, il faut rappeler que le sevrage reste encore un phénomène imprégné de religion. Il s'effectue vers l'âge de deux ans et même parfois plus tard, comme dans toute l'Afrique Noire. Durant la période qui précède, tout rapport sexuel est interdit avec l'homme ; sinon, la femme n'aurait plus de lait. Après le sevrage, la mère doit sacrifier aux divers fétiches familiaux, puis se soumettre à une sorte de purification, le *kafos*.



## 2. L'enfant dans la famille.

a) Si nous exceptons le problème de la dation de nom étudié à propos de la personnalité et l'initiation de l'enfant au fétiche-totem (véritable baptême indigène) que nous examinerons à propos de la religion, il y a peu d'événements dans la vie de l'enfant. Pratiquement, celui-ci vit seul dans une atmosphère affective assez terne et n'apparaît dans la maison familiale qu'au moment des repas (4). L'éducation, d'ailleurs, se réduit pratiquement à peu de chose. Et les

(1) Certes la femme pourrait bien dire ce qu'elle a vu. Mais elle sait que tout ce qui se passe dans la maternité est *interdit* ; elle risque la mort si elle en parle.

(2) On nous a dit encore que les jumeaux ravalent l'homme au niveau de la bête car seul l'animal a des portées collectives. PARRINDER (La Religion en Afrique occidentale, Payot, 1950, p. 126), cite un fait semblable.

(3) Voir également, sur ce point, l'étude sur la morale (2<sup>e</sup> partie, 3<sup>e</sup> section) et sur la religion (3<sup>e</sup> partie, 4<sup>e</sup> section).

(4) L'absence totale de clitoridectomie en pays diola explique partiellement pourquoi la mère, pouvant alors éprouver la jouissance sexuelle lors des relations conjugales, ne reporte pas toute son affection sur son bébé comme cela se rencontre fréquemment en d'autres milieux fétichistes. Cependant, il faut souligner avec CAROTHERS (Psychologie normale et pathologique de l'Africain, Masson et C<sup>ie</sup> éditeurs, Paris, 1954, p. 53), qu'en raison de l'étonnante spécialisation sexuelle des tâches, du degré élevé d'indépendance économique et religieuse, de l'institution de la polygamie, des limitations apportées aux rapports conjugaux et des tolérances de relations extra-conjugales, il est clair qu'il n'y a guère d'occasions pour que des liens émotionnels étroits et durables se forment entre mari et femme.

châtiments corporels n'ont lieu que si l'enfant refuse l'obéissance, manque de respect à un vieux ou se fait l'auteur de quelques larcins. Quand il deviendra plus grand (7-8 ans), le garçon sera le gardien du troupeau tandis que la fille aidera la mère dans les tâches domestiques. A cette époque commence déjà l'apprentissage de la vie paysanne : culture et chasse pour le garçon ; semis, repiquage ou cuisine pour les filles.

b) L'existence de l'enfant dans les régions où les femmes possèdent des rizières est le prétexte à une coutume intéressante que nous avons déjà esquissée. La fête du *garrumō* correspond en effet à un rite périodique qui se reproduit chaque année. Elle a pour but de célébrer la relève des charges domestiques qui incombent à l'époux et à l'épouse. Au mois de mai, c'est le père qui prend à son compte la nourriture des enfants : il l'assurera jusqu'à la fin des récoltes, c'est-à-dire jusque vers le mois d'octobre ou novembre (dans certains villages, cette servitude se prolonge jusqu'en février). La mère reprend alors la charge et nourrit les enfants avec ses propres réserves de riz. Le rite se réduit aux traditionnelles danses et beuveries où le vin de palme coule à foison. Selon la richesse du maître, on tue poulets, chèvres ou bœufs pour faire ripaille. Le souvenir de la fête est perpétué par une branche de palétuvier qu'on accroche au-dessus du seuil de la porte. Le feuillage y restera jusqu'à l'année suivante, où l'on fêtera à nouveau le *garrumō* pour souligner la prise en charge qu'assure le chef de famille.

c) La naissance n'est pas le seul mode de constitution de la famille. L'adoption (*buheken*) semble assez fréquente. On adopte le fils ou la fille d'un parent mort ou même un enfant abandonné, comme il arrivait jadis que l'on adoptât un esclave. Quand l'enfant recueilli est de père inconnu, on lui donne le nom du père adoptif ; sinon il conserve son nom de famille. Dans les deux cas, il participe à l'héritage selon les lois coutumières et au même titre que les autres enfants. Il n'y a pas de cérémonie spéciale pour intégrer l'enfant adopté dans la famille. En effet, la participation aux sacrifices offerts aux fétiches familiaux suffit. Le fostering, lui, ne crée pas un lien absolu de parenté. L'*amobena* (femme qui allaite) est toutefois appelée « mère » ; il en est de même de l'*ahēkena* (celle qui élève). A ce niveau, l'exogamie joue comme s'il s'agissait d'une parenté effective ; mais l'enfant ne saurait prétendre à l'héritage et ne peut être mis sur le même plan que les enfants réels. Quant à la filiation adultérine, elle est actuellement sur le même plan que la filiation légitime (1). Cependant, nous l'avons dit, elle revient de droit au mari de la mère, ce qui est la cause de multiples et graves conflits. Dans le cas de père inconnu et si la fille-mère ne peut s'apparier, les enfants appartiennent aux oncles maternels. Mais lorsque les enfants sont de souche certaine, c'est toujours la famille du père qui les revendique dès qu'ils savent se débrouiller tout seuls (2). Une seule règle absolue, qu'il s'agisse d'enfants légitimes, de bâtards ou d'adultérins : la mère ne peut invoquer ses droits ; telle est peut-être sa plus grande marque d'infériorité sociale.

d) Mais, bien que libre et traité avec libéralité, l'enfant diola jusqu'à sa majorité ne peut rien revendiquer qui lui soit personnel. Or, l'émancipation ne se produit qu'au moment du mariage. Jusqu'à cette date les fruits du travail de l'enfant font partie du patrimoine collectif dont l'*ahān* (chef du *hāk*, patriarche) assure l'intégrale gestion. Cependant, nous avons

De plus, nous avons montré dans notre « Étude technique de la personnalité diola » que l'enfant diola, vivant dans une atmosphère affective pauvre, n'est que médiocrement frappé par le complexe du sevrage.

(1) Autrefois, dans le Fogny, l'enfant bâtard qui échappait à la mort était confié à une nourrice maring. La même chose se produisait si la mère mourait en couches.

(2) Les enfants qui naissent après la mort du père social, à condition qu'il viennent au monde dans un délai de 10 lunes après le décès, reviennent aux oncles paternels ; sinon, ils sont la propriété, soit du père réel, soit — s'il est ignoré — des oncles maternels.

signalé que, vers les 18-20 ans, le père abandonnait plusieurs rizières à son fils afin qu'il ait une certaine quantité de riz au moment de son mariage. Cette tutelle se fait encore sentir dans un cas d'émigration : c'est ainsi que, souligne M. DIAGNE, de nombreux Diola de Sedhiou ou de Kolda affirment que les biens héréditaires de leur père ou de leur grand frère se trouvent encore dans le Fogny sous la garde du chef de leur famille, à qui ils doivent s'adresser en cas de besoin.

e) Il résulte de tout cela que la famille se résout en un véritable patriarcat, libéral certes, mais absolu. La hiérarchie du *butôg* ou du *kāgin* est donc la suivante : le père ; puis, à sa mort, le fils aîné à condition qu'il soit majeur. Quand la descendance est épuisée, on remonte vers la branche collatérale : les frères du père en commençant par les plus âgés (mais jamais les neveux). S'il n'y a pas de frères ou s'ils sont morts, la tutelle revient au grand-père paternel ou à ses frères. Les oncles maternels n'ont qu'un rôle d'étroite surveillance sur l'éducation des enfants. Leur pouvoir ne devient efficace que s'il s'agit d'enfants adultérins que le père n'a pas reconnus. Mais cette tutelle paternelle est à la fois la force et la faiblesse du père de famille : sa force, puisque tout dépend de lui, justice ou économie, religion et technique ; sa faiblesse puisque sa femme lui échappe, celle-ci dépendant davantage du clan de son père que de celui de son époux.

C'est bien ce que nous allons vérifier avec l'étude de la sociologie économique et juridique.

### 3<sup>e</sup> ASPECT : LES DONNÉES ÉCONOMIQUES ET JURIDIQUES

La structure sociale d'une population doit tenir compte de la manière dont sont pensées les relations entre les individus. Ainsi la vie économique, avec le triple problème de la production, de l'échange et de la consommation, nous permet de préciser quels types de rapports entretiennent les membres de la collectivité et quelle sorte de hiérarchie on peut retrouver entre ses membres. Quant aux phénomènes plus spécifiquement juridiques, comme le droit contractuel et le droit pénal, ils nous mettent en présence de catégories sociales proprement dites qui résument la compréhension intellectuelle ou sociale. Mais déjà ces faits nous introduisent au niveau d'une axiologie sociologique puisqu'ils précisent la limite du normal — c'est-à-dire du général en tant qu'il est conforme à la coutume — et du pathologique, c'est-à-dire du crime qui offense la conscience collective. Après la structure politique et la structure domestique, la structure économique et la structure juridique achèvent l'étude de la morphologie sociale.

#### I. LES DONNÉES ÉCONOMIQUES

##### A. LA PROPRIÉTÉ (1).

La question de la répartition des biens est un problème de la plus haute importance pour mesurer le degré de développement d'une société donnée et préciser son état exact de structuration.

(1) Propriété se dit le plus souvent *kallak*, *makeŕ*, *atelerôh*. Le propriétaire se dit : *ata*, *akila*, *akil mu*. C'est la raison pour laquelle Dieu se dit *Ata Emit* : le maître du ciel.

signalé que, vers les 18-20 ans, le père abandonnait plusieurs rizières à son fils afin qu'il ait une certaine quantité de riz au moment de son mariage. Cette tutelle se fait encore sentir dans un cas d'émigration : c'est ainsi que, souligne M. DIAGNE, de nombreux Diola de Sedhiou ou de Kolda affirment que les biens héréditaires de leur père ou de leur grand frère se trouvent encore dans le Fogny sous la garde du chef de leur famille, à qui ils doivent s'adresser en cas de besoin.

e) Il résulte de tout cela que la famille se résout en un véritable patriarcat, libéral certes, mais absolu. La hiérarchie du *butōg* ou du *kāgin* est donc la suivante : le père ; puis, à sa mort, le fils aîné à condition qu'il soit majeur. Quand la descendance est épuisée, on remonte vers la branche collatérale : les frères du père en commençant par les plus âgés (mais jamais les neveux). S'il n'y a pas de frères ou s'ils sont morts, la tutelle revient au grand-père paternel ou à ses frères. Les oncles maternels n'ont qu'un rôle d'étroite surveillance sur l'éducation des enfants. Leur pouvoir ne devient efficace que s'il s'agit d'enfants adultérins que le père n'a pas reconnus. Mais cette tutelle paternelle est à la fois la force et la faiblesse du père de famille : sa force, puisque tout dépend de lui, justice ou économie, religion et technique ; sa faiblesse puisque sa femme lui échappe, celle-ci dépendant davantage du clan de son père que de celui de son époux.

C'est bien ce que nous allons vérifier avec l'étude de la sociologie économique et juridique.

### 3<sup>e</sup> ASPECT : LES DONNÉES ÉCONOMIQUES ET JURIDIQUES

La structure sociale d'une population doit tenir compte de la manière dont sont pensées les relations entre les individus. Ainsi la vie économique, avec le triple problème de la production, de l'échange et de la consommation, nous permet de préciser quels types de rapports entretiennent les membres de la collectivité et quelle sorte de hiérarchie on peut retrouver entre ses membres. Quant aux phénomènes plus spécifiquement juridiques, comme le droit contractuel et le droit pénal, ils nous mettent en présence de catégories sociales proprement dites qui résument la compréhension intellectuelle ou sociale. Mais déjà ces faits nous introduisent au niveau d'une axiologie sociologique puisqu'ils précisent la limite du normal — c'est-à-dire du général en tant qu'il est conforme à la coutume — et du pathologique, c'est-à-dire du crime qui offense la conscience collective. Après la structure politique et la structure domestique, la structure économique et la structure juridique achèvent l'étude de la morphologie sociale.

## I. LES DONNÉES ÉCONOMIQUES

### A. LA PROPRIÉTÉ (1).

La question de la répartition des biens est un problème de la plus haute importance pour mesurer le degré de développement d'une société donnée et préciser son état exact de structuration.

(1) Propriété se dit le plus souvent *kallak*, *makeŕ*, *alēŕōh*. Le propriétaire se dit : *ata*, *akila*, *akil mu*. C'est la raison pour laquelle Dieu se dit *Ata Ēmit* : le maître du ciel.

## 1. Le principe de la propriété.

a) **Le principe général de la propriété** est, à l'origine du moins, une appropriation collective à base religieuse. La rizière, dit un proverbe, est un cadeau du ciel. Primitivement donc, toutes les terres appartiennent à Dieu. Mais celui-ci, délaissant les choses terrestres, en a confié l'administration aux fétiches délégués, répartis territorialement selon un principe d'organisation que nous examinerons à propos de la vie religieuse. Les fétiches, à leur tour, ne pouvant entrer en communication permanente avec chaque individu, transmettent leur pouvoir aux rois-prêtres, souverains locaux, qui détiennent ainsi le droit de mouvance. Il faut donc distinguer les terres exploitées avec appropriation de fait et les terres inexploitées qui, bien que sans maîtres, n'en sont pas moins virtuellement sous la dépendance du prince en vertu d'un contrat sacré. Le prince, à son tour, abandonne à la collectivité de ses sujets l'usufruit éventuel de ces terrains mais se réserve le droit de résoudre tous les conflits qui pourraient surgir entre les villages, les familles ou les individus. A partir de cette propriété, liée à l'existence du fief, des appropriations vont se préciser sans détruire, toutefois, le principe de la tenure collective. Ainsi un village, puis une famille, peuvent devenir les maîtres d'un terrain défini, propriété vis-à-vis de la société et possession vis-à-vis des puissances religieuses. Si la dévolution des biens au roi-prêtre s'effectue directement par saisie, de par la seule volonté des dieux et sans que le prêtre ait à intervenir — si ce n'est en transformant le droit en fait, par la réalisation d'un fétiche-sanctuaire —, l'appropriation par un village et, à plus forte raison, par un individu, fait l'objet d'un contrat sacré authentifié par le roi-prêtre sur l'autel du fétiche, devant l'assemblée des notables (1). C'est de cette façon que les plaines, les forêts, les marigots, les zones de chasse ont pu être rigoureusement délimités (2). Malheureusement, il est impossible de savoir quelle a pu être la répartition des territoires à l'origine de la société diola. Les mouvements continuels de population et l'extrême division actuelle des biens fonciers ont, en effet, curieusement brouillé les cartes et nous verrons plus tard que le Diola n'a aucun sens de l'histoire. Quand un sujet ou une collectivité désirait une terre, le processus était toujours le même : le patriarche ou le chef du village allait trouver le roi-prêtre pour présenter sa demande (3). Ce dernier vérifiait si le bien convoité n'avait pas déjà été requis, puis consultait les fétiches qui fixaient le prix à payer en compensation du bien qu'il fallait abandonner. Au jour prévu, les animaux étaient sacrifiés sur l'autel du fétiche, placé sur le terrain même, tandis que la viande devait être consommée sur place entre tous les invités. Il convenait en effet de donner à cette cérémonie un caractère public afin que tous sachent le nom du nouveau propriétaire. Le tenancier n'avait pratiquement que deux obligations : la première, sacrifier périodiquement au fétiche ; la seconde, bien mettre en valeur la terre ainsi confiée, ce qui constituait une compensation au préjudice subi par la divinité qui abdique ses droits sur le bien considéré. Mais si, pour des raisons diverses, la rizière n'était pas travaillée, si le loutan et la mangrove n'étaient pas défrichés, cette carence passait pour être une offense vis-à-vis des

(1) Cf. HANIN : L'animisme des Diola de Casamance. Revue Militaire de l'A. O. F., n° 16, du 15 janvier 1933, p. 27 à 35. Cf. également Mapaté DIAGNE, cité plus loin.

(2) Il y a plus d'un rapport ici entre le Diola et le Songhay. Cf. J. ROUCH : Les Songhay. Monographies ethnologiques africaines, P. U. F., 1954.

(3) L'établissement du petit comptoir de la C. F. A. O. à Oussouye au début du siècle a soulevé une véritable polémique puisque le terrain choisi « appartenait aux dieux ». Après de multiples palabres, l'affaire risqua de s'envenimer. C'est alors que le résident d'Oussouye, par le truchement du roi et des fétiches, décida d'intervenir lui-même auprès d'*Ata Emi!*. Il y eut de multiples prières et sacrifices. Puis, la divinité céda plus par lassitude que par conviction, parce que la demande était faite par un blanc.

dieux, et vis-à-vis de la société des hommes. Alors, la propriété cessait et le roi recouvrait son droit entier de mouvance, à moins que le délinquant ne payât une forte amende et ne consentît à renouveler le sacrifice qui lui avait conféré le titre de propriétaire. Il va sans dire que, dans cette appropriation, certaines parcelles de terrain demeuraient la propriété exclusive du fétiche. Deux cas sont à considérer. S'il s'agissait d'un lieu-sanctuaire, il restait définitivement inaliénable ; mais, s'il s'agissait d'une forêt sacrée, le droit de cueillir les fruits ou de ramasser le bois mort pouvait être délivré par le prêtre après consultation des fétiches et moyennant une compensation substantielle. Quant à la possibilité de pêcher ou de chasser, elle constitue — affirme la coutume — une tolérance encore consacrée par un contrat solennel dont les fétiches de l'association des chasseurs ne sont qu'une survivance ; d'ailleurs, l'interdiction de tuer l'animal totémique protégé des fétiches et l'autorisation qu'il faut réclamer au prêtre pour chasser dans un bois sacré rappellent cet état de choses.

b) *Historiquement donc*, le régime foncier est entièrement sous la juridiction des *ukîn* (fétiches). Certes, de nos jours les modes d'appropriation restent avant tout positifs puisque, pratiquement, la quasi-totalité des terres est attribuée, au moins au niveau du village (1). Ce qui n'implique pas que les fétiches se soient dessaisis de leurs droits car, sur le plan strictement religieux, la propriété n'est jamais qu'un simple usufruit. Quant au pouvoir du roi-prêtre, il se réduit seulement au rôle de juge. Nous verrons, cependant, que le roi possède encore le pouvoir de s'approprier certaines terres mais cette fois aux dépens de ses sujets, simplement en vertu de son veto personnel ; de la même façon, il peut prélever une dîme sur des récoltes ou se procurer par décision personnelle des pièces de bétail (2).

## 2. Propriété et possession.

Avant d'aborder le détail de la propriété, il nous faut apporter quelques précisions sur **les notions de propriété** (*kallak, maker*) **et de possession** (*bukilum*).

En un sens, nous venons de le voir, la propriété — du moins pour les terres — est un véritable usufruit puisqu'en définitive le seul propriétaire est Dieu et le seul organisateur des biens, le fétiche (3). Mais sur le plan strictement humain, la distinction propriété-possession

(1) Ce fait est général en Afrique Noire. Ainsi R. S. RATTRAY l'a vérifié à propos des Ashanti « il ne peut y avoir de terre sans possesseur. Chaque pied de terre, aussi peu définies et certaines que soient ses limites topographiques, appartient à quelqu'un (Ashanti, 1923). En ce qui concerne les rapports entre le droit foncier coutumier et la juridiction française, consulter R. DOUBLIER : *La Propriété foncière en A. O. F.* Saint-Louis, Imprimerie du Gouvernement, 1952. — On verra, notamment, la manière dont les Diola de Bignona, sous l'influence de l'Administrateur TOUZE, ont réagi au décret du 8 octobre 1925, instituant une procédure ayant pour résultat de constater les droits des possesseurs de terres, tels qu'ils existent d'après les coutumes locales (p. 49 à 50).

(2) Voir notre étude sur les prêtres dans le chapitre : *La Religion*, 2<sup>e</sup> partie. Nous verrons comment le roi de Séleky-Enampore a vraiment trop abusé de ce droit.

(3) En Afrique Noire, il n'y a pas authentiquement propriété de la terre, mais simplement usufruit collectif. Le patriarche n'est pas le « maître » du champ ou de la rizière mais le responsable devant les dieux du maintien des clauses du contrat par lequel les « anciens » ont acquis le monopole incessible — si ce n'est par héritage — et insaisissable — si ce n'est par le fétiche — de cet usufruit. Le seul mode d'appropriation vrai est le travail, et si le fils hérite du père, c'est qu'il l'a aidé dans sa tâche quotidienne. Or, l'homme n'a pas fait la terre, il ne peut donc l'acheter ou la vendre ; il n'en est que le possesseur. Ainsi que l'indique fort bien un proverbe de Côte d'Ivoire : « Ce n'est pas l'homme qui est le maître de la terre, c'est la terre qui est le maître de l'homme ». Possédé plus que possesseur, tel est bien le Diola.

A ce sujet, voir l'excellent ouvrage de V. LIVERSAGE : *Land Tenure in the Colonies* (Cambridge, 1945). On pourra consulter également THURNWALD, R : *Economies in Primitive Communities*, 1932.

continue d'avoir un sens. Ainsi la femme a un droit de possession sur le grenier que lui abandonne le mari, mais ne peut user comme elle l'entend des réserves de riz, propriété familiale. De même, c'est encore une forme d'usufruit que l'on rencontre dans le bail à long terme, sorte de propriété emphytéotique, mais toujours gratuit ; dans la gestion des biens du mineur par l'oncle paternel ; dans la garde des troupeaux par le berger peul (droit sur le lait notamment) ; dans l'utilisation d'une maison par la veuve avec l'autorisation du fils aîné, ou à son défaut, de l'oncle paternel ; dans la possession d'un animal trouvé jusqu'à ce que le propriétaire réel vienne le chercher, etc... Le *bukilum* caractérise même le droit d'utilisation d'un lieu de pêche ou de chasse ou la possibilité de couper de la paille pour garnir les toits, toujours avec l'autorisation du possesseur. Pour les biens d'une réelle importance, la servitude ou l'usufruit s'établit toujours sous forme de contrat réalisé devant témoin. La seule obligation qui incombe à l'usufruitier est de tenir l'objet emprunté en bon état ; il ne peut à son tour le prêter sans prévenir le propriétaire et il demeure responsable de tous les dégâts ou incidents provenant de sa négligence et qui peuvent compromettre la valeur de son dépôt (1). Le droit de possession est en permanence révocable ; mais le retour des biens au propriétaire suppose certaines règles : par exemple, s'il s'agit d'une rizière, la révocation du contrat ne peut se faire entre le débroussaillage et le repiquage, à plus forte raison entre le repiquage et la récolte. En principe, un terrain ne saurait être réclamé qu'à la condition de prévenir le possesseur, au moins une saison à l'avance. Les servitudes existent encore chez le Diola. Nous avons déjà signalé l'obligation de l'entretien du *kasalō* que surveille l'*hutēdukay*. De même, le puits ou l'accès au puits doit être permis à tous les villageois. Enfin, le passage sur les sentiers des rizières appartient à tous (2). Les servitudes sont les seuls droits d'usufruit qui soient héréditaires de façon automatique.

### 3. Les modes d'acquisition.

**Les modes fondamentaux d'acquisition de la propriété**, si nous exceptons les procédés religieux déjà examinés, sont les suivants.

a) Le plus fréquent, de nos jours, est l'*héritage* qui porte sur la quasi-totalité des biens (3). Les enfants mineurs, qui « appartiennent » au père, peuvent aussi se transmettre de cette façon aux oncles paternels. Et les orphelins qui n'ont plus d'oncles paternels ou de grands-pères paternels peuvent être abandonnés jusqu'à leur majorité, mais toujours avec le consentement des membres de ligne paternelle, aux oncles utérins les plus proches. Autrefois, la veuve elle-même « appartenait » presque automatiquement aux frères de son mari, à condition que ces derniers acceptent. En tout cas, le lévirat et le sororat étaient admis.

b) Puis vient le *travail collectif*. Quand un quartier ou un village a décidé, pour accroître ses cultures, d'entreprendre un défrichage — notamment sur mangrove —, tous les hommes et femmes valides participent à la tâche. Chaque famille conjugale abandonne sur les terrains un fagot de bois avec un pieu fiché en terre et portant une marque caractéristique. Quand tous les travailleurs ont rejoint leur case, le patriarche ou le féticheur fait lui-même la répartition des terres selon sa conscience, en disposant le pieu signalétique sur la parcelle qui échoit à

(1) Cf. Mapaté DIAGNE : Notes sur les coutumes du Diola du Fogny. Bulletin de l'enseignement de l'A. O. F., n° 83, août-juin 1933.

(2) On peut rattacher aux servitudes le droit d'irrigation que l'on trouve au sujet des rizières.

(3) Nous le verrons un peu plus loin.

chacun. Il est tenu compte, dans cette attribution, du nombre des enfants mâles, même « sans dents ». Personne ne peut, selon la coutume, revendiquer contre le choix ainsi prononcé. — C'est encore le travail collectif qui ordonne la rétribution consécutive à une chasse entreprise par un groupement donné ou, jadis, celle des biens obtenus lors d'une guerre contre un village ennemi (appropriation des esclaves, des terrains, des réserves de riz ou de bétail) (1).

c) *La vente* peut être également un moyen d'acquérir une propriété ; mais, nous le verrons plus loin, elle ne vaut que pour les biens meubles, le produit des récoltes, le bétail et, jadis, pour les esclaves. D'ailleurs, cette vente sous sa forme classique était plutôt un échange.

d) *Le don* est une chose rare chez le Diola ; et, surtout pour les biens immeubles, il prend toujours la forme d'une lieutenance souvent révocable. Celle-ci se produit le plus souvent dans deux circonstances :  $\alpha$ ) quand le Diola abandonne un terrain à un étranger, notamment à un musulman ;  $\beta$ ) quand le père de famille offre une rizière à son fils pour lui permettre de se constituer une réserve alimentaire lors de son mariage : mais il s'agit, cette fois, d'une avance sur l'héritage. Il faudrait encore sur ce point citer le don-potlach dont nous parlerons plus loin, notamment à propos de l'enterrement (2).

e) *La prescription* est également connue du Diola. Par exemple, un bœuf non réclamé appartient trois ou quatre années après à celui qui l'a trouvé. La même durée vaut encore pour les objets volés de quelque importance. Autrefois la prescription pour l'enlèvement des jeunes filles ou des femmes mariées était de trois mois, mais cette dernière coutume semble avoir définitivement disparu.

f) *Pour terminer, le gage* constitue, dans le contrat indigène, une sorte d'hypothèque qui peut donner plus tard, en cas de non-exécution des promesses consenties, un droit sur le dépôt.

#### 4. Propriété individuelle et propriété collective.

**Le Diola sait différencier la propriété individuelle** — celle des objets à usage particulier — **et la propriété collective**, qui porte sur les biens d'intérêt général. Mais ce principe de répartition est beaucoup plus complexe dans son application. Par exemple, le taureau unique d'un troupeau de vaches appartenant à une collectivité est l'objet d'une propriété mi-individuelle, mi-collective ; son propriétaire, en effet, n'a pas le droit de le vendre ou de l'abattre sans le consentement de la collectivité.

a) *La propriété individuelle* se présente de la manière suivante. La femme conserve seulement ses instruments de pêche et de cuisine, le riz obtenu lors de son mariage (avec lequel elle doit cependant nourrir son mari), ses pagnes et ses bijoux, parfois quelques rizières et plusieurs têtes de bétail. L'homme garde pour lui ses outils de culture, de chasse, de pêche, ses vêtements, la maison qu'il a construite, les arbres qu'il a plantés, le vin de palme et les fruits, les rizières et les bœufs. Mais, dans les deux cas, les rizières, le riz et les troupeaux constituent l'objet d'un

(1) Travail et usufruit se composent dans les phénomènes d'appropriation en Afrique Noire : « L'homme qui éclaircit la forêt, défriche le sol et sème, conserve la possession du terrain tant qu'il s'en sert. Les plantations restent la propriété de ceux qui les établissent. Quelquefois, lorsque les cultivateurs sont autorisés à travailler la terre qui appartient à un autre clan ou à une autre famille, les plantations demeurent la propriété du planteur de sorte qu'il y a des cas où la terre appartient à une personne et la récolte à une autre » (LIVERSAGE : Les Tenures tribales et leur décomposition, n° 13 de Présence Africaine, Le Travail en Afrique Noire, Édit. du Seuil, 1952, p. 154).

(2) Voir notre étude sur la religion, 2<sup>e</sup> partie, 4<sup>e</sup> section.

usufruit plutôt qu'une propriété effective ; et si, à la rigueur, l'homme ou la femme consentent à vendre le riz ou le bœuf, ils ne peuvent se démunir des rizières.

b) *La propriété collective* est susceptible de prendre des formes très variées. Il existe par exemple une copropriété à deux ou trois personnes : c'est, la plupart du temps, le cas de la pirogue ou des objets achetés en commun. Puis une propriété collective avec usufruit individuel ou collectif au niveau de la famille conjugale : c'est le cas des rizières, des terrains de pêche ou de chasse, des animaux, des arbres de la forêt, des terrains à paille, des biens de l'héritage. L'usufruit de la propriété collective peut se situer au niveau de la concession : c'était jadis le cas le plus répandu mais l'héritage a morcelé cette propriété ; il faut toutefois citer certains terrains à paille, les lieux de pêche ou de chasse, les forêts pour le bois ; ou même, au niveau du village, le loutan où paissent les animaux en liberté, les terrains encore non défrichés, les marigots, les forêts, les objets achetés en commun (pirogue par exemple), etc...

c) C'est donc d'après le type d'appropriation et non d'après la nature de l'objet qu'il faut classer *les modes de la propriété* puisqu'un même élément est objet de propriété soit au niveau du village, soit au niveau du quartier, de la concession ou de la famille conjugale. Les principes généralisés de cette répartition sont les suivants (1) : les biens hérités deviennent l'objet d'une propriété collective avec usufruit collectif mais sous l'autorité du chef de famille. Au contraire, les biens gagnés personnellement ou achetés sont des propriétés individuelles (paniers, outils) mais deviennent, à la mort du propriétaire, propriété de la concession. Enfin, la propriété reprend le thème même de la division de la parenté : les biens collectifs au niveau de la famille conjugale prennent place dans le cadre de la succession masculine (les biens personnels entrent soit dans la succession masculine — case, rizière, bétail, ruche (2), outils, habits, meubles — soit dans la succession utérine : rizières, bétail, outils, habits). Quant aux objets meubles ou immeubles possédés par le *hâk*, ils suivent encore la division du type « paternel-maternel ». Seuls, les biens du village demeurent indivisés. (C'est le cas des grands tam-tams de guerre ou de funérailles ou des terrains de lutte) (3).

d) Tous ces faits révèlent donc *une certaine complexité* puisque, pour reprendre le langage des sociologues, la propriété se situe au niveau de l'individu (propriété de l'arbre : gaard), au niveau patriarcal (propriété de la case : haus), au niveau de la famille (propriété des greniers et des réserves de riz : hof), au niveau communal (champ de paille, vaine pâture : wald), enfin usufruit du tenancier sur le champ qu'il cultive et pendant qu'il le cultive (akker). Cependant, ce qui apparaît avec netteté, c'est la parenté de tous les systèmes que l'on peut rencontrer sur toute l'étendue du territoire occupé par le Diola. La propriété est peut-être, de tous les faits sociaux, celui qui offre la plus grande homogénéité, malgré les profondes divergences afférentes aux lieux et aux races. Et des phénomènes aussi curieux que ceux de la double morphologie sont, malgré leur rareté, susceptibles d'être trouvés en n'importe quel lieu : par exemple, une rizière est propriété agnatique, mais le jardin qui entoure la case, voire certaines

(1) Nous ne parlons pas pour l'instant de la propriété des fétiches et des sanctuaires qui fera l'objet de notre étude sur la religion.

(2) Les bœufs ou les chiens, les abeilles appartiennent le plus souvent à l'homme. Les porcs, les chèvres, les moutons sont généralement à l'homme ou à la femme ou sont propriété commune. Quant aux animaux de basse-cour, ils deviennent le plus souvent la propriété de la femme.

(3) Il y a là un principe général en Afrique Noire : Les fruits du travail en commun appartiennent à la communauté ; mais chacun conserve pour soi le produit de sa propre activité, ainsi que tous les bénéfices qui peuvent résulter de son exploitation. Cette règle ne vaut, bien entendu, que pour les biens meubles.

pépinières sont l'objet de propriété individuelle ; en outre, une pépinière peut devenir rizière et un lougan jardin.

### 5. Réflexions sur la propriété.

La propriété diola appelle de multiples commentaires. Religieuse en son principe, elle est devenue presque exclusivement une *donnée positive* : l'usufruit se transforme en propriété de fait et le *dyumboen* (ce qui est à moi) passe ainsi du fétiche à l'homme. Nous retrouvons ici la loi de désacralisation dont nous avons parlé à propos de la technique. En outre, la propriété indigène semble, de nos jours, extrêmement divisée ; nous en reparlerons à propos de l'héritage. De plus, la répartition des biens meubles ou immeubles ne fait que reproduire tous les principes de hiérarchie ou d'organisation sociale, politique et domestique. Enfin il faut se persuader que tout appartient à quelqu'un, même l'objet en apparence abandonné, même le terrain inculte, même le plus petit bout de sentier. Cette appartenance présente parfois une division très poussée.

Ainsi que l'indiquait MAUSS à propos du monde noir en général <sup>(1)</sup> « le propriétaire du sol n'est pas nécessairement le propriétaire de l'arbre planté sur ce sol, le propriétaire de l'arbre n'est pas toujours le propriétaire des fruits ». Et cependant, l'idée essentielle qui se dégage de cette étude, c'est le compromis réalisé par le Diola entre la propriété collective et la propriété individuelle. La première, en effet, semble devoir nettement l'emporter car, si nous exceptons outils, habits, objets manufacturés, le paysan de Basse-Casamance a peu de choses qu'il puisse absolument revendiquer. Mais la propriété individuelle reprend ses droits par l'exercice d'un usufruit très poussé. C'est pourquoi nous avons pu — et sans le moindre paradoxe — parler, à propos des rizières, d'une propriété de l'individu ou d'une propriété du *hāk*. Malgré certaines équivoques, une chose s'avère absolument indiscutable : l'attachement que le Diola voue à ses biens (*əboj*), à la fois propriété et richesse. Au culte du riz s'ajoutent l'orgueil de la rizière, le souci d'un grenier bien rempli. Nous avons déjà signalé l'importance que prennent les richesses en riz ou en bœufs dans les noms de famille ou les prénoms, lesquels font partie intégrante de la personnalité. Nous verrons également combien les principales fêtes religieuses ou laïques aboutissent à des phénomènes d'exhibition ou d'ostentation ; le pauvre occupe toujours l'une des dernières places dans la hiérarchie sociale. *Se concilier les fétiches et acquérir la plus grande abondance de biens*, tels sont les deux objectifs cruciaux du paysan diola.

L'être et l'avoir n'ont jamais été aussi près de se confondre, et le fait est assez significatif en Afrique Noire pour que l'on y insiste.

### B. L'HÉRITAGE <sup>(2)</sup>

Dans les sociétés nègres, l'héritage dépend à la fois du sexe de la personne dont on hérite, de l'âge et du sexe de la personne qui hérite et de la nature des biens dont on hérite <sup>(3)</sup>. C'est

(1) MAUSS : Manuel d'Ethnologie (1947, p. 146).

(2) On dit *kabadyd* dans le Fogy ; *kalāw*, *butōr*, *butāw*, chez le Floup ; *butōwum* en dialecte de Brin ; *gāfūm* en dialecte de Séleky ; *butōh* à Diogue ; *biñhañenō* en Dyiwat.

(3) Un cas particulier est celui de « l'absence ». Généralement, l'homme prévient de son départ. S'il néglige cette coutume, après deux années ses biens reviennent automatiquement au frère le plus âgé ;

selon cette optique que nous envisagerons le problème de l'héritage, compte tenu des différences locales toujours nombreuses dans un territoire où les villages vivaient jusqu'ici séparés et renfermés sur eux-mêmes.

### 1. Les variétés de l'héritage.

a) Examinons en premier lieu **la succession dans la subdivision de Bignona.**

α) *A meurt laissant garçons et filles, mais n'a pas de frère.*

1<sup>er</sup> cas. Les enfants sont mineurs. Autrefois, les vieux convoquaient les chefs féticheurs et leur remettaient terres et bétails. Avec ses biens, le chef féticheur choisi nourrissait les enfants, mais était tenu de leur rendre les biens de leur père à leur majorité. De nos jours, c'est souvent au chef de village que cette tâche incombe.

2<sup>e</sup> cas. Les enfants sont majeurs. L'aîné récupère tous les biens paternels et en fait un partage équitable entre tous les enfants mâles. En principe, les filles n'ont rien, sauf dans certains villages particulièrement riches en rizières où elles peuvent participer, mais toujours selon une part réduite, à l'héritage. Signalons que cette règle ne s'applique que pour le bétail et les rizières. Elle ne vaut pas pour les lougans car, cette fois, la fille peut revendiquer une part entière. Il arrive de nos jours que, lorsque la fille se marie, son frère lui octroie une parcelle de rizière plus importante, surtout si elle s'avère à la fois courageuse et habile.

β) *A meurt et laisse garçons et filles, mais cette fois possède un frère encore vivant.*

Si les enfants sont mineurs, l'oncle paternel joue le rôle qui, dans les premiers cas considérés, revenait au chef féticheur. A titre de dédommagement, il peut recevoir une rizière lors de la majorité de ses pupilles.

Si les enfants sont majeurs, l'oncle paternel n'a pas à intervenir si ce n'est pour s'assurer que le partage du bien a été réalisé selon les règles du droit coutumier.

γ) *A laisse plusieurs enfants mais de lits différents.* C'est une règle universelle : tous les enfants sont égaux, quelle que soit leur origine, à condition que l'homme ait épousé sa femme selon les exigences de la tradition.

δ) *Dans tous les cas examinés, l'épouse pratiquement n'hérite jamais de son mari et rarement de son père.* C'est à elle que revient pourtant le soin de s'occuper des enfants mineurs jusqu'à leur majorité, mais toujours sous la juridiction absolue de l'oncle paternel qui, seul, est habilité à gérer les biens familiaux. Lorsque la femme vient à mourir, tout ce qu'elle possède — sauf les instruments de cuisine qui sont légués à ses filles — revient de droit à l'oncle maternel (1).

Ces quelques remarques ne font que confirmer notre étude sur la famille : *situation inférieure de l'épouse et prédominance de la société masculine*, avec position prépondérante des oncles, particulièrement des *oncles paternels*. Elles nous permettent aussi d'expliquer le mor-

mais ce dernier doit tout restituer (après les récoltes seulement), au retour du propriétaire. Au bout du même temps d'absence, la femme est considérée comme veuve et peut se remarier. Si le mari est de retour, elle choisira entre l'ancien et le nouvel époux, en toute liberté.

(1) Il arrive encore que ce prêtre doive intervenir dans la constitution de l'héritage. Ainsi, en Guinée portugaise, trois jours après les funérailles, une grande cérémonie réunit toute la famille du défunt et est présidée par le *zāmbakōs* (prêtre) des *xinabu ka'it*. Après le repas (porc, vin apportés par les invités), le prêtre prend la parole et énumère, dans le détail, l'ensemble des biens du mort et en fait le partage devant toute l'assemblée. C'est au cours de cette réunion que la femme déclare si elle veut aller vivre avec le frère de son mari, ou retourner dans son village d'origine. Mais, dans ce dernier cas, elle doit immédiatement se séparer de ses enfants.

cellement de la propriété, car tous les enfants mâles ont droit à une part égale du bien paternel ; puis le passage de la propriété collective (champs défrichés en commun) à la propriété familiale et de celle-ci à la propriété individuelle. Cette évolution offre des avantages et des inconvénients. Des avantages, car si la propriété individuelle est dispersée, le sujet risque de posséder un nombre à peu près identique de rizières hautes ou basses, ce qui équilibre la récolte et lui assure une relative indépendance. Des inconvénients, si l'on songe aux déplacements importants (parfois 15 à 20 km) que doit faire un cultivateur pour travailler un lopin de 100 à 300 m<sup>2</sup> ; en outre, l'individualisation des biens affranchit sans doute la personne mais détruit sensiblement l'unité et la stabilité du groupe.

b) Les formes de l'héritage que l'on peut rencontrer **sur la rive gauche de la Casamance**, sont à peu près identiques, dans leur principe, à celles que nous venons de considérer.

α) La situation de la femme demeure toujours inférieure <sup>(1)</sup> ; après la mort de son mari, elle peut retourner dans son village d'origine, être prise en charge par son fils ou le frère de son mari, ou simplement demeurer dans la case familiale si on le lui permet — c'est même le cas le plus fréquent lorsqu'il reste des enfants mineurs —, mais elle ne peut rien revendiquer. Tout au plus a-t-elle la consolation de pouvoir léguer à ses propres filles ses pagnes et ses instruments de cuisine ou les quelques animaux qu'elle a pu se procurer en vendant le produit de son travail (poterie, vannerie). Mais si elle meurt avant que soit épuisée la provision de riz qui constituait sa dot, celle-ci est récupérée par ses frères ou son père. Donc le principe est rigoureux : les biens du père sont réservés à ses fils ou à ses propres frères puis, à défaut, à son père et enfin à ses neveux ; les biens de la mère sont repris par le père de celle-ci, puis par ses frères ; cependant, les réserves de riz (exception pour la dot) reviennent à ses enfants, les garçons ayant droit à une part plus importante. On obtient alors la répartition suivante des biens :

Rizières, bœufs : partage à base d'égalité entre les garçons et les frères du défunt.

Case : reste toujours au fils aîné qui peut l'abandonner à un de ses frères ou en laisser l'usufruit à sa mère.

Riz : partagé entre tous les enfants, avec une part prépondérante aux garçons.

Cochons, poulets, chèvres : répartis entre tous les enfants.

Habits : ceux du père vont au fils aîné, ceux de la mère sont abandonnés aux filles.

Outils : ceux de l'homme sont réservés aux fils ; les instruments de cuisine sont toujours légués aux filles <sup>(2)</sup>.

β) Mais les Diola-Dyiwat, les Bayot et les Diola de Séleky représentent le cas précis où la femme peut posséder des rizières. Ainsi les réserves de riz maternelles reviennent totalement aux filles de la défunte, tandis que les rizières sont partagées entre tous les enfants sans considération de sexe, bien qu'une part plus grande soit donnée aux fils. Si la femme n'a que des fils, ses rizières leur appartiendront dès leur majorité, selon les règles de la succession paternelle ; mais les oncles maternels en ont l'entier usufruit jusqu'au mariage des jeunes gens. Si les uniques héritières sont des filles mineures, ce sont encore les oncles maternels qui prendront ces enfants en charge jusqu'à leur majorité. Il arrive même que certaines situations complexes se présentent. Dans le cas — par exemple — d'orphelins mineurs, les fils vivent avec les oncles paternels gérant les biens du père et les filles avec les oncles maternels gérant les biens

(1) Il n'en est plus de même dans les milieux chrétiens.

(2) Cependant, chez le Dyiwat, c'est le fils qui hérite des marmites, et la fille des habits et des paniers.

de la mère ; mais, comme les fils participent à l'héritage de la mère, des conflits peuvent naître entre les divers tuteurs. Si la mère n'a aucun descendant, elle abandonne la totalité de ses biens à ses collatéraux et le mari ne peut rien exiger, ce qui constitue une réplique symétrique des cas de succession paternelle. Enfin, toujours en ce qui concerne les rizières, dans ces mêmes régions, lors du décès du père, les filles peuvent recevoir une petite quantité de riz (c'est la règle) et une petite rizière (c'est l'exception). Le fait de posséder les rizières entraîne, pour la femme, la possibilité d'avoir pour son propre compte des têtes de bétail. Le principe de l'héritage est alors rigoureusement semblable à celui des rizières, les enfants se partagent les bœufs, avec bien entendu une légère prédominance masculine.

## 2. L'unité de l'héritage.

L'héritage diola offre donc *une véritable unité*. Ainsi, la case revient toujours aux hommes, le riz, les porcs et les chèvres, les outils et les habits sont partagés le plus souvent entre les sujets des deux sexes. Telle est la règle générale (1). Toutefois, les rizières et les bœufs, source d'orgueil par excellence du Diola, présentent deux cas nettement définis selon que la femme peut ou ne peut pas posséder ; et l'héritage, dans ces deux éventualités, s'avère rigoureusement symétrique, les oncles maternels jouant pour la succession utérine le rôle des oncles paternels pour la succession masculine. Mais malgré cette différence, suffisante pour montrer que la situation de la femme n'est pas à dédaigner chez le Bayot, à Séleky et chez le Dyiwat, le thème général de la société domestique réapparaît puisque, d'une part, c'est souvent l'oncle qui est mis en cause et, d'autre part, le garçon présente toujours une option préférentielle sur les biens de la mère. Le principe de la division sexuelle reste présent dans tous les partages de biens et la prédominance du totem paternel finit toujours par s'imposer. C'est la raison qui explique pourquoi la case, symbole territorial de la famille conjugale, reste systématiquement la propriété de la lignée masculine.

La rigueur et la précision de ces règles font que les successions ne soulèvent aucune difficulté, sauf certaines contestations qui portent, non sur la nature des biens, mais sur leur importance : quelle quantité de riz faut-il céder à la fille, à qui revient ce pagne bleu, qui sera le propriétaire du plus gros bœuf (2). Cependant des conflits parfois violents se produisent à propos

(1) Ainsi l'ordre successoral en Guinée portugaise est-il le suivant :

- 1) fils, à égalité ;
- 2) frères paternels par âge décroissant, les plus vieux ayant toujours priorité ;
- 3) les plus proches parents paternels (père, frère du père...) ;
- 4) les neveux paternels, fils des frères, mais toujours par âge décroissant ;
- 5) les neveux (fils de la sœur) ;
- 6) fille du mort ;
- 7) veuve du mort ;
- 8) le *žāmbakōs* (prêtre) du *xinabu katit* ;
- 9) les voisins les plus proches.

Il est évident que l'on ne passe à un nouveau degré de succession que si le degré précédent n'offre aucun représentant. Aussi les sujets 6, 7, 8, 9, sont-ils rarement les héritiers.

Les dettes contractées par le mort ne peuvent être payées par le successeur, et après consultation du prêtre, que si le défunt les a objectivement déclarées avant de mourir. Sinon, le créancier n'a rigoureusement aucune chance de récupérer ses biens.

(2) Il est fréquent que le père de famille fasse avant de mourir une sorte de testament oral, toujours devant témoin, sur la répartition de ses biens après son décès. Ses désirs sont toujours exaucés.

de terrains ou de rizières qui ont été prêtés à une famille étrangère par le grand-père ou l'arrière-grand-père, ou par des antécédents plus lointains. Quand les héritiers des propriétaires réels revendiquent leurs droits à la succession, les possesseurs invoquent à leur tour l'hérédité de l'usage. Nous connaissons le cas d'une contestation célèbre qui dure depuis vingt-cinq ans et a été l'objet de trois procès retentissants. Actuellement, la difficulté n'est pas encore résolue.

### C. LE COMMERCE

#### 1. Ce qu'est le commerce diola.

Le Diola ignore le commerce au sens strict, c'est-à-dire l'exploitation des échanges. C'est une occupation que, dans sa fierté naturelle, il croit indigne de lui, précisément parce qu'elle dispense celui qui en vit (*ayasā, alañōra*) du travail des champs. Il se persuade aisément qu'un honnête homme ne saurait subsister autrement que du travail de son *kādyēndō* « le noble instrument qu'il a hérité de ses ancêtres » (1).

Mais si l'on veut parler tout simplement de troc, il est évident que l'indigène de Basse-Casamance, malgré le caractère autotrophe de son économie, est tenu de procéder à des échanges indispensables (2) qui portent soit sur les produits de consommation tels que riz, manioc, patate, arachide, sel, haricots, huîtres et poissons, miel, huile et vin de palme, soit sur des produits manufacturés, notamment poteries diverses et paniers.

#### 2. Le principe de l'échange.

En principe, l'échange (*butit, bulibēnōrum*) se fait mesure par mesure : un panier d'arachides non décortiquées pour un panier de riz paddy, ce qui — nous l'avons déjà signalé — est

(1) Le simple fait qu'échanger ou commercer se dise encore *kasahēn*, terme qui signifie « dessécher » est déjà une donnée pleine de sous-entendus.

(2) Rappelons à ce sujet quelques références :

a) P. BERGERON (Les Voyages fameux du Sieur Vincent Le Blanc, Marseillois, qu'il a faits depuis l'âge de douze ans jusques à soixante, aux quatre parties du Monde... Paris, 1649) cite les Ariates et les Falupes « qui n'ont d'autre trafic que de pesche et de bestiaux. Ils ont une grande industrie à prendre les bœufs marins, des peaux desquels ils se servent. Ils s'adonnent aussi à cultiver la terre qui porte mil, riz, maïs et autres grains » (3<sup>e</sup> partie, p. 29).

b) Le sieur de la Croix (Relation universelle de l'Afrique ancienne et moderne, t. second, Lyon, 1688) mentionne l'existence des Arriareos et des Falupos (Section IV, p. 452-453) « Ils vont tout nus depuis le ventre en haut, ne portant qu'un petit habit autour des reins qui descend jusqu'aux genoux ». Des relations commerciales étaient alors possibles avec les Européens : « On y a une vache pour un bassin d'étain de trois ou quatre livres, ou pour une aune et demy de drap grossier ; un bouc pour un petit plat et un poulet pour trois cheveux de fleuret. On y fait beaucoup de vin de dattes ; ces Nègres le vendent à bon marché aux blancs, ils donnent un pot de cette boisson pour deux ou trois aiguillées de fleuret ». Mais l'auteur ne manque pas de souligner l'état de méfiance des « Falupos » vis-à-vis des voyageurs étrangers.

c) MUNGO-PARK (Voyages dans l'intérieur de l'Afrique, t. I, trad. de Voisin, Hambourg et Brunswick, 1800, chap. I), décrit ainsi les relations commerciales des « Feloops » avec les Européens : « les Feloops se servent communément d'un Manding qui parle un peu l'anglais, et connaît le commerce de la rivière. Ce courtier fait le marché, et, d'accord avec l'Européen, il ne reçoit qu'une partie du paiement qu'il livre au vendeur pour le paiement total. Quand le Feloop est éloigné, il touche le reste et se l'approprie pour se payer de sa peine ».

d) MARCHE (Trois voyages dans l'Afrique occidentale, 2<sup>e</sup> édit. Hachette, 1882, p. 77) prétend que l'homme le plus riche « est celui qui possède le plus de cauries » ce qui implique donc l'existence du commerce. Il se peut qu'autrefois ce type d'échange ait été généralisé sous l'influence des populations voisines ; en tout cas, il n'est pas spécifiquement diola, et, s'il a réellement existé, de nos jours il a complètement disparu.

souverainement injuste ; un canari de vin pour un canari de riz, un *katekel* plein de poisson ou de viande pour le même *katekel* rempli de riz. Cette dernière denrée semble donc constituer l'unité d'échange et le principe d'évaluation à la fois qualitatif et quantitatif de la marchandise (1). Toutefois, le principe d'égalité à base d'étalon-riz n'est pas respecté pour deux produits auxquels l'indigène attache une valeur particulière ; le miel dont une mesure équivaut à quatre mesures de riz non pilé ou une mesure de riz pilé et les haricots qui valent le double du riz. Mais il semble que cette coutume soit assez récente ; elle est en tout cas un indice du rôle que jouent dans la vie du Diola les haricots et le miel.

### 3. Les types de commerce.

Il y a lieu de considérer quatre régions commerciales : la zone du Floup, la région de la Pointe Saint-Georges, le territoire Dyiwat et surtout le Fogny autour des grands centres (Thionk-Essyl, Kartiak et Bignona). Certains villages tendent même à se spécialiser : Diembereng pour le riz, Kagnout pour le sel, Cadjinol pour le poisson ; Effoc pour le vin et l'huile de palme ; Niomoune pour les huîtres, etc... Ces échanges supposent évidemment des déplacements périodiques de population : ainsi, les Floup viennent souvent chercher du riz vers la Pointe Saint-Georges en échange du manioc, de l'huile et du vin, des canaris et des paniers. Ils en profitent pour se ravitailler en sel. Mais inversement les Diola de M'Lomp vont chez les Diamat et même en Moyenne-Casamance pour se livrer au trafic du vin dont leur territoire est démuné. Les trocs qui exigent des déplacements plus réduits s'effectuent généralement le *huyey* ou jour de repos fétichiste (pratiquement tous les six jours) ; on peut alors assister à de véritables concentrations d'acheteurs ou de vendeurs. Certains lieux sont choisis à cet effet, généralement une place de village au pied des fromagers : c'est le marché diola (*eyōngum*), prétexte à de multiples palabres où hommes et femmes font le point de la situation. Parfois, les femmes qui ont pêché un surplus de poissons demeurent sur le chemin et attendent les acquéreurs qui ne manqueront pas de passer par là. Ces transactions (*buyōg*, *kasumor*, *hunōm*) s'effectuent dans la plus parfaite courtoisie ; en principe, le marchandage n'est pas de mise, mais l'acheteur habile parvient souvent à se faire donner un petit supplément (*bus*). Il existe encore des échanges plus importants qui donnent lieu à une activité commerciale d'assez grande envergure, notamment dans le Fogny, grand éleveur de bétail (2), mais relativement plus pauvre en rizières. Les mesures sont différentes selon qu'il s'agit d'une vache, d'un taureau ou d'une génisse. Et puis, les modalités de l'échange varient selon les conditions du moment. Durant les années d'abondance, le riz est bon marché (*sum-sum huyōg*), tandis qu'en période de disette il est plus cher (*buyōg a bu hakāh*). La mesure type, sorte de boisseau, est un grand panier en fibres de rônier, qui contient en moyenne 30 kg de riz paddy. Une jeune vache vaut toujours plus cher qu'un taureau de même âge (entre 12 et 15 boisseaux), mais un taureau adulte a la même valeur que la vache (15 à 20 boisseaux et parfois davantage). Ces échanges riz-bétail s'effectuent de préférence avant et après l'hivernage, époque où les Diola

(1) Il existe encore, surtout dans le Fogny, d'autres principes d'évaluation des échanges. Ainsi 1 pague équivaut à 10 poules, 10 pagnes d'hommes (9 bandes d'étoffe tissée) à un bœuf de taille moyenne, etc...

Mais cette coutume ne nous paraît pas spécifiquement diola.

(2) Lors des grandes circoncisions, le Bulu? (rive droite de la Casamance) doit cependant importer des bœufs. Rien d'étonnant si l'on songe que Kaniobon, en 1957, a sacrifié entre 650 et 700 bovins pour l'initiation.

de la rive gauche de la Casamance, pour la plupart fétichistes, célèbrent l'anniversaire des parents récemment décédés ; la cérémonie suppose l'immolation du bœuf sur l'autel des fétiches familiaux. En outre, la diminution des rythmes du travail permet, à cette période de l'année, un déplacement de la population. Les animaux ainsi échangés sont transportés en pirogue s'il s'agit de tractations entre le Casa (rive gauche) et le Fogny. Il peut arriver que ces achats deviennent massifs au moment des grandes circoncisions. Signalons enfin que certains fétichistes échangent du riz pour accroître leur cheptel, source d'honneur et de considération sociale.

Sous l'influence étrangère, d'autres types de commerce se sont institués. Tout d'abord, de nombreux Diola itinérants vont vendre à l'escale de l'arachide, des huîtres fraîches ou sèches, du poisson, du vin, du riz même, enfin des canaris et des paniers, ce qui leur permet d'acheter du sucre, du savon, du lait concentré, puis des pagnes, des marmites en fer, des lampes, des cantines, du pétrole, ou plus simplement d'avoir de l'argent qui permettra le paiement de l'impôt. Ensuite, l'introduction de l'économie de traite a créé, en plein pays diola, de gros centres commerçants, notamment Bignona, Kartiak ; cela a pour conséquence, non seulement d'accroître la concentration urbaine et de multiplier l'arrivée d'étrangers (Maures, Peul, Sarakollé, Wolof, Libanais, Syriens et même Marocains), mais encore de substituer au troc le commerce proprement dit avec la notion de monnaie (*ehlis*) puis, naturellement, celle de compte (*etyob*) et, bien entendu, l'idée de profit (*bukagenum*). Ainsi, et sous une forme nouvelle, la traite des arachides introduit un facteur de désagrégation des structures traditionnelles.

Puis, citons la création de petites boutiques et comptoirs, très importants dans la subdivision de Bignona, plus rares sur la rive gauche (1). Il est assez curieux, à cet égard, de voir combien l'indigène reste méfiant et tracassier dans ces diverses opérations. Mais la grande puissance de ces commerçants en zone fétichiste est la possibilité de livrer en permanence des fûts de vin rouge. Très souvent enfin, ces marchands étrangers constituent, avec les inévitables Dioula itinérants (*adyulā*) que l'on rencontre dans toute la Fédération, des noyaux fort actifs de prosélytisme musulman et des centres de propagande politique. On peut affirmer qu'ils contribuent largement, sous une forme différente il est vrai, à la dégénérescence de la société ancestrale.

C'est donc toute une sociologie qu'une considération plus approfondie du commerce pourrait faire germer ; nous ne pouvons qu'en jeter les bases fondamentales, qui vérifient intégralement nos précédentes conclusions.

#### D. LE TRAIN DE VIE DU DIOLA

Nous avons montré, à propos des techniques culinaires, que le Diola se nourrit de façon abondante et convenable. Il compense l'insuffisance azotée du riz, base de son alimentation, par le poisson et divers autres produits de la mer, notamment les huîtres. Et les fruits variés qu'il consomme, le vin de palme qu'il absorbe lui amènent un surplus de vitamines appréciable pour son équilibre trophique. C'est la raison pour laquelle, et malgré les abus de l'alcool, le

(1) Ainsi Oussouye possède un petit comptoir C. F. A. O. abandonné depuis à un Libanais et 4 petites « opérations » tenues par des étrangers. Ayoun et Youtou, 3 petites « opérations » ; Boukote-wolof : 1 seule ; Diembereng : 2. Si l'on ajoute à cela 1 commerçant diola à Diakene wolof et 1 autre à Carabane, on aura le tableau, bien mince en réalité, des commerçants tenant boutique pour la subdivision d'Oussouye.

Diola constitue une population vigoureuse et saine, profondément équilibrée. De plus cet indigène, contrairement aux autres populations du Sénégal, n'est pas dépensier. Il ne gaspille pas le peu d'argent qu'il possède en bibelots inutiles et en pacotille de mauvais goût. Et son vêtement reste simple et pratique, sans élément superflu (1). Par contre, il a un sens disons même excessif de l'économie et de la prévoyance ; il aime posséder des greniers pleins de riz (2) et des troupeaux abondants, ce qui ne l'empêche pas d'être hospitalier le cas échéant.

Ces arguments nous amènent à préciser le train de vie de l'indigène de Basse-Casamance. Prenons, comme base, par exemple l'année 1950-1951 qui peut passer pour exprimer une « moyenne », et comme type, la subdivision d'Oussouye qui représente le mieux l'aspect du Diola spécifique et traditionnel. Ce territoire a fourni plus de 7 000 t de riz dont 5 à 6 000 sont conservées par l'indigène et 1 000 vendues ou échangées. Par contre, la production de l'arachide reste assez médiocre (600 t) ainsi que celle du mil (10 ha seulement ensemencés). En outre, 300 t de noix de palme ont été commercialisées et la subdivision récolte également 15 t de niébés avant tout consommés sur place. Enfin on peut compter que la région fournit à peu près 100 000 hl de vin de palme ; le Diola peut en boire en saison sèche environ 4 l par jour. Il est à peu près impossible de recenser les autres productions comme l'igname, le manioc et les fruits, ni les divers produits manufacturés comme les paniers, les poteries, le sel.

En 1950, le riz paddy valait 14 f C. F. A. le kilogramme, le palmiste et l'arachide 14,50. Le litre de vin de palme se vendait à Ziguinchor 7,50 f en moyenne ; ce qui donne un total de :

7 000 t de riz à 14 f .....	98 000 000
600 t d'arachide à 14,50 f.....	8 700 000
300 t de palmistes à 14,5 f. ....	4 350 000
100 000 hl de vin à 7,50 le l .....	75 000 000
manioc, patates, niébés, environ .....	1 100 000
soit .....	<u>187 150 000</u>

D'où, pour une population de 23 000 âmes, un revenu moyen de 8 136 f. Les impôts — toujours très mal vus (3) — et les taxes de la Société de Prévoyance équivalant à 3 % du salaire (244 f) le revenu net du Diola se ramenait à 7 892 f.

Nous n'avons pas tenu compte de la richesse en bétail parce qu'il n'est pas possible d'en saisir l'exacte importance. D'ailleurs, il s'agit là d'un capital mort puisqu'il n'est utilisé que lors des cérémonies religieuses (4). Si l'on rattache ces chiffres à l'ensemble des populations rurales du Sénégal et de l'A. O. F., il semble que le niveau de vie du Diola moyen soit supérieur à celui de ses voisins. Cela tient, nous le rappelons, au courage du paysan diola et à la richesse relative du milieu dont il sait admirablement tirer parti.

(1) Il reste évident que nous ne parlons ici que du Diola qui n'a pas encore subi l'influence de l'étranger. Malheureusement, cet état de choses ne saurait durer, ainsi que nous l'examinerons plus tard.

(2) Beaucoup voient, dans le Diola, le parangon de l'avare. La réalité est plus nuancée : il s'agit plutôt d'une mise en réserve que d'une véritable thésaurisation.

(3) La collecte de l'impôt a toujours été en effet l'un des principaux chefs de rébellion de l'indigène. A titre indicatif nous rappelons qu'au début du siècle l'impôt personnel était dû par tout homme, femme et enfant âgé de plus de 10 ans, à l'exception des gens sans ressources ni famille ou atteints d'infirmités. Cet impôt s'élevait alors à 2 francs dans toute la Casamance (cf. G. FRANÇOIS : L'Afrique Occidentale française, Paris, Larose, 1907, p. 128).

(4) Notons cependant qu'une bonne vache vaut en moyenne 30 boisseaux de riz paddy, soit 900 kgs, environ 12 600 francs.

## II. LES DONNÉES JURIDIQUES

### A. PRÊT, EMPRUNT ET DON

C'est le même terme qui exprime à la fois l'idée de prêt et celle d'emprunt (*katyag, katyagen*) et, par conséquent, souligne la réciprocité d'une opération qui aboutit à une propriété sans possession et une possession sans propriété. La notion d'initiative (intention d'emprunter, intention de prêter) n'entre pas en ligne de compte.

1) **Le prêt et l'emprunt** s'effectuent sans formalité aucune, par simple adhésion des deux participants : l'unique condition requise étant la présence d'au moins un témoin, seule preuve et garantie d'authenticité. Les conditions de ces opérations sont généralement acceptées et suivies. Le Diola, en effet, respecte la propriété d'autrui, manifeste un sens aigu de l'honneur, mettant toute sa confiance dans les fétiches qui ne manqueront pas de punir celui qui viendrait à oublier ses obligations. Tous ces prêts et emprunts sont absolument gratuits. Mais s'ils portent sur des objets de valeur, source de profit pour l'emprunteur, ce dernier est moralement, mais non juridiquement, obligé de laisser quelques compensations à celui qui lui a fait le prêt.

Parmi les éléments qui interviennent surtout dans ces opérations, il faut citer avant tout le prêt de riz, particulièrement en période de famine, le prêt de bœufs — notamment à propos des funérailles (mais toujours à charge de revanche) — et le prêt de terrain pour la culture. Ce dernier peut se prolonger pendant plusieurs générations mais ne prend jamais l'allure d'une location payante ou d'un bail (1); la seule obligation de l'emprunteur consiste dans le bon entretien de la rizière que le propriétaire ne peut reprendre qu'une fois la récolte achevée. Ce prêt n'est jamais soumis à la prescription, cette règle s'avère absolument formelle. De nos jours, mais presque uniquement dans le Fogny, on se livre à des prêts d'argent toujours sans intérêt et à plus forte raison sans usure, du moins si nous faisons exception de la zone mandinguisée.

2. **Le don** (*kahul, kahur, kasen*) est une chose rare. Autant cette population multiplie les preuves d'entraide et de solidarité, autant elle refuse de se dessaisir même de l'objet le plus insignifiant. Cette attitude souligne bien le caractère fondamental du Diola, individu fortement socialisé (d'où la solidarité) mais revendiquant volontiers son indépendance (d'où le sentiment de propriété). Le seul don généreux que l'on puisse rencontrer est en fait une obligation fonctionnelle. L'une des tâches, en effet, des grands rois fétichistes est de faire, toujours dans le secret le plus absolu, l'aumône de riz. La personne dans le besoin place, en pleine nuit, un panier vide devant la case du roi et revient prendre le panier plein avant le lever du soleil. Certains actes de générosité sont possibles surtout en période de famine, mais à condition que la personne prise au dépourvu ait tout mis en œuvre pour cultiver ses lougans et rizières ; l'islam et le christianisme sont pour beaucoup dans cette coutume. Parfois, des prêts à long terme peuvent donner l'illusion d'un abandon définitif ; c'est le cas pour le bœuf ou la rizière ; mais l'objet prêté peut être redemandé trois ou quatre générations plus tard, ce qui ne manque pas de soulever plus d'un conflit entre familles ou quartiers (2). Il faut aussi rappeler que lors

(1) Souvent, dans ce cas, l'emprunteur doit fournir un bœuf « en garantie ». Il le récupérera — lui ou ses descendants — lors du retour du terrain à son propriétaire.

(2) C'est ce qui vient de se produire entre Bassire et Thiobon. On a déploré plusieurs morts et l'affaire, aux yeux de l'indigène du moins, est loin d'être classée.

de grandes fêtes, notamment le mariage, le village entier peut participer à un don de riz pour les nouveaux époux; nous verrons le même fait se produire au sujet de certaines initiations comme le *uhâne* de la Pointe Saint-Georges. Enfin, il n'est pas rare de trouver en Basse-Casamance certains dons envoûtants, prétextes à des potlachs divers, qui, pour la plupart, loin de constituer des preuves de générosité, passeraient plutôt pour être des marques d'ostentation ou même de rivalité. Malheur à celui qui a reçu, après un sacrifice au fétiche, un quartier de porc s'il n'est pas capable d'offrir à son tour un morceau de viande au moins égal, voire plus important. Le Diola connaît la solidarité et l'entraide, il pratique rarement la générosité, il semble qu'il ignore la notion même de charité (1).

## B. LE CONTRAT (2)

### 1. Le problème.

Le Diola s'est-il élevé à l'idée de contrat? L'une des réponses les plus fréquentes, nous dit M. DIAGNE, que l'on peut recueillir à ce sujet est du type suivant: « Si lors d'un enterrement j'emprunte un bœuf que je dois rembourser plus tard par deux petites génisses, il est convenu que, si je ne puis payer ma dette, je serai tenu d'abandonner telle ou telle rizière ».

Mais, en réalité, le contrat déborde seulement l'idée de prêt ou de remboursement et porte sur toutes les opérations d'ordre juridique qui naissent du besoin des parties et supposent une entente, au moins tacite et verbale, de celles-ci. Il a toujours un objet (achat, vente, prêt, garde d'animaux, tutelle, échanges de services, acceptation d'une obligation); une cause (nécessité des tractations commerciales au moins au niveau du troc, nécessité de faire intervenir les sociétés de culture pour les grands travaux, nécessité de faire quelques emprunts en cas d'urgence ou de besoin de rizières, nécessité d'une organisation domestique et familiale — le mariage, l'adoption, la surveillance des mineurs, la gestion des biens par le patriarche ou par l'oncle — nécessité de faire partie d'un groupe possédant un minimum de statut, etc...) et toujours une cause légitime, au moins au niveau d'une autorité supérieure acceptée et représentée par le statut du groupe considéré. C'est la raison pour laquelle les contrats supposent l'existence de témoins qui veillent à leur authenticité et à leur exécution. Il semble même qu'en pays diola, au moins pour les opérations de quelque importance, l'*amātumi* ou l'*ākusōmbiloe* c'est-à-dire le témoin, soit le personnage essentiel du contrat.

### 2. Les conditions du contrat.

D'après H. SUMNER-MAINE (3), il faut distinguer le contrat dans les sociétés modernes — qui suppose le consentement des parties — et le contrat dans les sociétés primitives — qui tient compte avant tout de l'état civil des sujets contractants. Cette distinction, reprise d'ailleurs par DURKHEIM, n'a qu'une valeur statistique; elle ne s'applique pas intégralement aux Diola. En effet, il existe en Basse-Casamance un contrat *ès-qualités*. C'est celui qui, par exemple, lie entre

(1) Voir notre étude sur la Morale (2<sup>e</sup> partie).

(2) *budyamor*, *kadyamor*, *kasumor*, qui signifient exactement entente, expriment encore l'idée de contrat.

(3) *Ancient law*, Londres, 1861. Traduction française, Paris, 1874.

eux les membres du *kusāga* <sup>(1)</sup> ; celui qui attache la personne royale à sa fonction (c'est pourquoi, très souvent, le roi pressenti s'échappe avant son intronisation) ; ou encore celui qui fait d'une génération de nouveaux circoncis les membres d'un même corps. Tous ces exemples n'impliquent nullement le consentement de l'une des parties. Bien au contraire : *il faut* par exemple, d'après la tradition, remplacer un membre défunt du *kusāga* ; n'importe qui pourra être choisi au hasard ; *il faut* encore remplacer le grand féticheur et la tradition impose la famille dans laquelle on prendra le successeur ; enfin tout enfant mâle *doit* être circoncis et initié. Personne ne saurait se dérober à la coutume. Hasard, hérédité, totalité constituent donc autant d'états ou de qualités qui créent une situation de contrat, sous l'impulsion du besoin ou de la tradition. Mais on trouve encore *le contrat ès-volontés*. Il suffit, à ce niveau, que le sujet puisse être capable de s'obliger soi-même, ce qui se produit chaque fois qu'il y a prêt ou emprunt, achat ou vente, échange de services. Le contrat suppose alors acceptation, au moins tacite, des contractants. Ainsi, un enterrement implique nécessairement contrat : la famille A offre un bœuf à la famille B qui fait un *nyukul* (funérailles) parce qu'elle entretient avec elle des relations de parenté ou d'amitié. Mais il reste sous-entendu que, lorsque la famille A sera en deuil, les individus B offriront à leur tour un bœuf semblable.

### 3. Les types de contrats.

a) On peut classer encore les contrats d'après leur objet. Il en est de purement religieux : chaque société de fétiches comporte des individus liés par contrat, c'est le cas de l'*ēhuña* des femmes ou du *bugut* des hommes (circoncision). Il en est qui sont purement laïcs : un village comme celui de Batinière abandonne, faute d'herbages, ses troupeaux à Essyl ou à Séleky : c'est un prêt à usufruit car, dit le droit coutumier, « celui qui détient une vache en profite plus que le propriétaire et ne peut réclamer aucune rétribution de ses peines » <sup>(2)</sup>. De très nombreux contrats sont mixtes, à la fois sacrés et profanes : c'est ce qui se passe dans l'association *hutēndukay* <sup>(3)</sup> ; de même, il y a contrat religieux dans le mariage par l'intermédiaire du *bufos* et un contrat laïc exprimé par la tradition et qui porte sur la répartition des biens.

b) Cette distinction en recouvre une autre. Il y a des *contrats naturels*, établis une fois pour toutes et qui s'expriment par la coutume elle-même. A ce titre, les relations qui unissent le *sikatēn* (esclave) à l'*abun* (homme de bonne naissance) entérinent un état de fait qui semble définitif. Mais le mandat est un contrat effectif qu'il faut établir verbalement devant témoin : ainsi, on donne mandat de garder, de surveiller, de faire, de réclamer, de recevoir. Le mandataire, dès l'instant où il a accepté, est tenu d'exécuter et demeure responsable des biens reçus. Le contrat naturel a donc un caractère de perpétuité, il devient **fait** ; le contrat proprement dit est toujours révoquant, il reste **convention**.

c) Enfin, signalons qu'il existe des *contrats individuels* (achat, vente, prêt, échange) ; des *contrats collectifs* passés entre clans ou entre villages, relativement à un terrain de chasse ou de pêche (ils prennent alors la forme d'un traité, fait déjà indiqué par DAVY dans La Foi jurée), ou entre le clan et un groupe d'animaux (un véritable contrat dont le symbole est le fétiche *kuhukung* ou *ēkunghoe* unit le clan à son totem) et enfin des contrats conclus entre un individu

(1) *Kusāga* : société nécrophagique, cf. le premier aspect de la morphologie sociale dans la présente section (les sociétés politiques).

(2) Toutefois si l'animal a été prolifique, il est de bon ton de laisser un petit à celui qui l'a gardé.

(3) *Hutēndukay* : société policière (cf. « les sociétés politiques » au début de la présente section.

(père de famille par exemple) et une société de culture (pour la réalisation d'une tâche) ou entre le roi et ses fidèles tenus de cultiver ses rizières etc...

Par conséquent, les contractants peuvent être des individus, des collectivités, des fétiches, des animaux-totems symbolisés par un *bockin*, des collectivités représentées par un individu (le chef *kusāga* pour le *kusāga*, l'oncle pour les mineurs) ou bien une personne assistée d'une autre personne (la femme ne peut effectuer un contrat d'une certaine importance sans le concours de son mari si le contrat intéresse la famille conjugale, ou ses frères si le contrat intéresse la filiation utérine).

#### 4. La validité du contrat.

a) Les contrats effectifs posent seuls la question de *la validité* par nature et par définition. En premier lieu, il faut citer l'*acceptation formelle* ou tacite des parties contractantes, authentifiée par la présence d'un ou plusieurs témoins. En second lieu, les sujets en présence doivent posséder une certaine *capacité*, être majeurs (18 ans environ), sains d'esprit, éventuellement assistés de personnes qui garantissent la légitimité de l'opération : tuteur, mari, frère, prêtre, féticheur, hôte même, s'il s'agit d'un étranger. L'objet et la cause du contrat doivent être légitimes, c'est-à-dire reconnus par la coutume ou admis par elle ; de plus, le contrat lui-même sera réalisé *en plein jour* et ne deviendra effectif (sauf pour les petits achats) que le lendemain. Enfin, le contrat doit être *spécifié* c'est-à-dire bien précisé et nettement délimité : par exemple il convient de dire s'il est définitif ou renouvelable, transmissible ou non, source d'obligations réelles ou non, principe de prestation totale ou principe de prestation partielle, etc...

b) Par sa nature, le contrat implique un certain engagement. Libre en son principe, il aboutit à une aliénation partielle de la personnalité. Qu'arrive-t-il en *cas de non-exécution des promesses* ? S'il s'agit de contrat religieux deux cas sont possibles. La non-réalisation des termes du contrat peut être involontaire. L'individu qui doit un bœuf au fétiche *elung* est peut-être dans l'impossibilité de réaliser le sacrifice au jour prévu. Il lui est alors possible d'immoler, en attendant, une bête de moindre importance, porc ou chèvre, ou une poule afin de supplier le fétiche de reculer l'échéance de l'offrande majeure. Mais il peut se faire que, volontairement, l'homme se dérobe ; dans ce cas, la vengeance de l'esprit ne saurait tarder et, il faut l'avouer, le rôle du féticheur semble assez trouble dans un tel châtiment qui peut aller jusqu'à l'empoisonnement. S'il s'agit de contrat laïc, la non-exécution involontaire peut aboutir à un arrangement à l'amiable dans la mesure de la bonne volonté réciproque des parties. Le rôle du patriarche ou du prêtre est souvent très grand dans la résolution de tels conflits. Mais quand la non-exécution est volontaire, deux possibilités se présentent. Si le contrat était à l'avantage de la partie qui se dérobe, il est immédiatement annulé (c'est le cas des prêts, des mandats, des alliances et même des mariages). Si le contrat était à l'avantage de la partie lésée, non seulement il est rompu, mais une sanction très grave peut être prononcée à titre de dommages et intérêts, notamment la confiscation d'un animal (porc et même bœuf) ou d'une rizière. Parfois, on offre un sacrifice à un fétiche quelconque afin que ce dernier punisse le délinquant, ce qui — aux yeux des Diola — constitue une sanction particulièrement sévère. Il arrive aussi, au moins dans le Fogny, que l'*atyaga* (débiteur) soit retenu prisonnier par l'*atyagena* (créancier) jusqu'au paiement total de la dette par sa famille. Quant aux prêts de consommation qui portent sur des durées de peu d'importance, on se contente d'une sanction d'opinion ou d'une chanson qui ridiculise l'emprunteur peu honnête. Certains sujets, plus

méfiant par tempérament ou peut-être par expérience, requièrent au moment d'un prêt un dépôt pour garantie de dette. Ce dépôt — le plus souvent un animal, un pagne, du sel ou des noix de palme — revient de droit au prêteur dans le cas où l'emprunteur ne s'est pas libéré de sa dette à l'époque prévue. Si l'objet déposé a une valeur qui dépasse le montant de la créance, la coutume permet à l'*atyagena* de vendre le dépôt à condition de rembourser la différence à l'*atyaga* ; cette attitude semble s'être introduite sous l'influence manding.

c) De nombreux contrats, surtout parmi les contrats effectifs, n'ont qu'une valeur provisoire ; aussi donnent-ils naissance à des obligations qui s'éteignent. Ce fait peut se produire dans quatre circonstances : par l'exécution complète des modalités prévues, par la restitution entière des objets gardés, par la remise volontaire des droits ou créances et enfin, par la disparition du besoin qui l'avait fait naître. Il faut, dans certains cas, la présence d'un témoin pour proclamer la cessation du contrat, autant que possible la présence de ceux-là mêmes qui avaient présidé à son actualisation, ce qui n'est possible que si les contrats sont relativement à court terme.

## 5. Réflexions sur le contrat.

Ainsi, le contrat, chez le Diola, reste un phénomène simple mais d'une exceptionnelle ampleur, base de toutes les relations individuelles ou collectives. C'est lui qui assure la stabilité des groupements, la possibilité des alliances et manifeste l'exigence d'ordre et de fidélité sans laquelle aucune société ne saurait subsister. D'où son caractère essentiellement pragmatique. C'est pourquoi l'infraction au contrat constitue une faute grave : plus qu'une défaillance, c'est une véritable offense à l'unité tribale. Ce caractère se trouve à tous les échelons du contrat, tacite ou effectif, transitoire ou définitif.

## C. LE DROIT PÉNAL ET L'IDÉE DE JUSTICE

### 1. Le droit pénal.

a) *Le droit pénal*, aspect fondamental du droit public, a pour fin essentielle la considération des principales infractions aux règles de la conscience collective et des réactions du groupe à ces infractions. Il fait donc appel : à *une notion de structure* (l'organisation du système pénal) ; à *une visée fonctionnelle* (la finalité des réactions collectives à l'offense commise) ; à *un concept* qui représente l'état d'actualisation de la conscience tribale (la responsabilité) et, pour finir, à *l'application d'une conséquence synthétique* (la sanction). De ces quatre éléments, on peut dire des deux premiers qu'ils manifestent l'aspect avant tout (et non pas uniquement) objectif du droit pénal, et des deux derniers l'aspect plutôt subjectif.

Le présent paragraphe ne s'intéresse qu'au point de vue objectif ; l'autre donnée sera envisagée dans l'étude de la morale proprement dite.

b) On sait, depuis DURKHEIM, que le crime est *violation des règles fondamentales d'une société* ; il demeure avant tout ce qui heurte la conscience collective et suscite, de la part du groupe, une réaction en sens inverse qui a pour but de limiter le mal, de réaffirmer la valeur atteinte et de supprimer éventuellement l'auteur de la faute.

Dans la société diola il existe, en effet, une inséparabilité de la faute et de la sanction et

c'est très souvent par la seconde que l'on saisit la première. Une telle attitude rappelle la pensée de DURKHEIM : « nous ne punissons pas un crime parce qu'il est crime, mais il est crime parce que nous le punissons » ; mais il faut l'appliquer tout autant à l'action de l'homme sur l'homme, qu'à l'action des puissances religieuses sur l'individu. Une maladie, un décès, la stérilité, une mauvaise récolte, un malheur quelconque passent pour être l'indice certain d'une faute que, peut-être, l'individu n'a pas volontairement commise, mais dont il est néanmoins l'auteur. Toutefois, ce qui est « conséquence » pour le fétiche devient « indice » pour la société et pour l'individu. Il s'agit alors de faire avouer le fautif et, pour le moins, de rendre publique la faute. Dès lors, il sera possible d'invoquer le fétiche offensé afin qu'il précise quel prix il faut payer pour retrouver la pureté perdue et restituer l'harmonie des forces ainsi dérangées par le crime. Certes, toutes les infractions ne sont pas identiques. — Les unes sont voulues et réalisées en toute lucidité ; les autres sont plutôt subies que commises (comme le fait de manger, sans le savoir, une viande interdite ou de toucher involontairement un objet sacré) <sup>(1)</sup>. Mais, dans les deux cas, une sanction est exigée. Certains délits constituent une atteinte directe aux forces religieuses : oublier de sacrifier à un génie comme le prévoit la coutume ou manquer de respect à un prêtre ; d'autres sont plus spécialement profanes, comme voler du riz ou bien outrager un vieillard. Et pourtant, ces manquements constituent une égale offense aux dieux et ceux-ci exigent une sanction qui est autant vengeance que souci de réhabilitation. Le fétiche inflige lui-même, dans certaines circonstances, des punitions aux délinquants ; les hommes, et tout particulièrement les prêtres, ont aussi ce pouvoir. Mais, de toute façon, c'est toujours l'autorité religieuse qui exerce la justice. Donc, malgré la pluralité des crimes possibles et leur hiérarchie, malgré la diversité des sanctions naturelles (maladie, décès, malheur quelconque) ou religieuses (l'âme mauvaise sera mangée par une hyène après la mort), il y a une véritable unité dans la justice diola : elle s'explique par l'étonnante promiscuité des hommes et des génies. C'est que la faute, sous quelque forme qu'elle se présente, est **une offense aux décrets divins, une désorganisation des forces spirituelles et un déplacement de puissances mystiques** terriblement dangereux parce qu'il implique contagion. Ainsi, bien que ne connaissant pas l'hérédité d'une faute originelle ou consubstantielle, n'importe quel Diola peut, à un moment donné de son existence, être tenu comme coupable. D'où la pratique, autrefois courante, des ordalies par le poison sur lesquelles nous reviendrons plus tard.

## 2. L'organisation judiciaire.

a) Cette unité du droit pénal explique le caractère parfaitement simple de l'organisation judiciaire et de la procédure <sup>(2)</sup> d'autant que le Diola s'intéresse uniquement à la découverte du délinquant sans se soucier des conditions exactes du crime. Un homme a tué sa femme : peu importe comment, peu importe pourquoi ; l'essentiel, c'est qu'il l'ait tuée, que la coutume interdise le meurtre et que les dieux choisissent un châtement. Tout le reste est superflu.

b) La technique judiciaire diola se ramène aux moments suivants :

α) *Prise de conscience du crime (katil)*. Celui-ci peut être directement visible : un meurtre

(1) Nous avons connu le cas d'une femme cruellement punie pour avoir renversé par mégarde, alors qu'elle fuyait pour éviter un serpent, une petite baguette au sommet d'une calebasse : c'était l'autel d'un fétiche particulièrement puissant.

(2) Il est bien évident que nous n'examinons ici que l'attitude du Diola fétichiste, laissant de côté volontairement la coutume des tribunaux musulmans, fréquents dans le Fogny. Quant aux chrétiens ils se contentent de la justice administrative.

ou un vol ; il peut être connu indirectement par le truchement de la justice immanente ou de la vengeance des dieux (décès, famine, incendie, maladie...).

β) *Recherche de l'auteur du crime (aklakime, abidyā)*. Deux méthodes sont possibles. La première était jadis universellement répandue : le *tali* ou poison d'épreuve. Sous l'influence de l'autorité française, cette coutume est en nette régression sans avoir totalement disparu. Le poison était administré en public, par un prêtre patenté, le plus souvent celui qui détenait l'autel du fétiche offensé. Pour les crimes graves, par exemple, c'était toujours un grand féticheur (celui de l'*elung* pour le meurtre ; le roi pour le vol de miel ou de riz, etc...). La seconde est la *confession*. Là, deux éventualités sont à considérer. Il existe une confession publique faite par le coupable, devant sa famille et les notables du pays, généralement face à l'autel du fétiche. Cette confession est provoquée par le prêtre qui a su, par révélation, le nom du criminel. Celui-ci est tenu de préciser devant la collectivité la nature de sa faute, ce qui constitue déjà une manière de punition. Mais la confession peut être privée. Elle porte trois noms selon la nature de la faute : le *kāhusō* pour n'importe quelle faute ordinaire ; l'*ehēb* pour les crimes de sorcellerie, de nécrophagie ou de meurtre ; l'*elob* pour la fornication, les violations des interdits sexuels, les atrocités, les vols de riz, de miel, ou de rizières. Signalons que l'*ehēb* se prolonge obligatoirement par une confession publique.

γ) *Recherche du crime lui-même (kaofor, katil, jalamat)*. La mort, la maladie, la stérilité sont les indices d'un crime, mais ne précisent pas la nature de ce dernier. Deux éventualités peuvent alors se présenter. La recherche du crime peut être officielle. Pour une faute particulièrement importante, le roi convoque les notables et se rend avec eux à l'autel du fétiche *elinkin* (fétiche royal) ; après les multiples libations d'usage, l'esprit fait connaître et la nature de la faute et le nom du délinquant, ou plus simplement commande l'épreuve du poison. Pour une faute moins importante, le féticheur du quartier ou du *hāk* consulte un « génie parlant » qui, soit directement, soit par des procédés de divination, révèle le nom du délinquant ou contraint les membres <sup>(1)</sup> du groupe considéré à une confession en règle <sup>(2)</sup>. La recherche peut aussi être officieuse. Le sujet qui a subi un malheur se rend à l'autel du fétiche *buhinkor* ou *bākulem* pour y subir une confession. En principe le *kāhusō* est toujours obligatoire pour un individu qui revient de voyage, car il peut avoir été le témoin de choses ou de paroles interdites.

δ) *Détermination de la peine (katēk)*. Pour les crimes de seconde importance et qui n'intéressent pas directement le groupe, la détermination de la peine s'établit en deux périodes. Premier temps : l'individu vient d'apprendre, par la confession ou par le truchement du « fétiche parlant », quel fétiche il a offensé. Second temps : avec une ou deux poules, plusieurs canaris de vin de palme et de riz, l'auteur du crime va trouver le prêtre du fétiche offensé, lui annonce la nature de sa visite et lui demande d'interroger le fétiche sur la nature du sacrifice qu'il doit faire en guise de réparation. En fait, cette coutume reste formelle car chacun sait, par la tradition, que tel fétiche exige un porc ou un bœuf, tel autre une certaine quantité de riz ou de vin de palme, etc...

Les crimes qui ont été l'objet d'une confession publique voient la peine déterminée directement par le prêtre ou le roi (selon la nature de la faute) mais jamais ces derniers n'agissent selon leur gré, ils prétendent refléter directement la volonté des dieux... En cas de meurtre,

(1) Voir à cet effet notre étude sur le mensonge dans le fétichisme diola, dans le chapitre consacré à la religion. Nous verrons le rôle de ces divers fétiches parlants comme le *bulobā*, le *busundung*, etc... que l'on rencontre encore dans les zones islamisées : Djougout, Buluf...

(2) Il existe dans le canton de la Pointe Saint-Georges un grand fétiche affecté à cet effet, le *hubak*.

c'est le conseil des notables lui-même qui décide. La famille du criminel parle tout d'abord d'offrir un porc. Les notables restent assis, figés dans l'immobilité complète ; c'est que le don est jugé insuffisant. Et la scène recommence jusqu'à ce que les membres du conseil se tapent finalement sur la cuisse sans jamais dire un mot ; l'offrande est alors acceptée.

ε) *L'application de la peine (ropul -bisen, -tek)*. Il existe en fait deux types de peine. Une *peine-sanction* (la stérilité, la maladie... c'est une sanction autant qu'un indice) et une *peine-réhabilitation* (on l'appelle souvent *kakilō*, terme qui signifie purification). La seconde seule existe nécessairement (1). La première peut être absente, tout dépend de la nature de la faute et surtout de l'attitude du fétiche, chacun ayant son caractère propre. Les deux peuvent se confondre ; la vengeance, par exemple, est aux yeux du Diola aussi bien sanction que purification.

La peine-sanction — qui se présente sous forme de maladie, mort, stérilité, malheur quelconque — est directement infligée par le fétiche « par des voies surnaturelles ». La sanction-vengeance est l'œuvre de l'homme, qui opère le plus souvent par le poison déposé adroitement dans un quartier de viande ou dans un canari de vin de palme. C'est même le seul procédé qui existe en cas de délation ou de conflit entre familles. Sur ce plan, le crime se glisse habilement sous le masque de la justice. Mais il existe encore une peine-vengeance qui a lieu par l'intermédiaire des fétiches, c'est le *buguh* ou le *bugoe*. La technique est assez simple : le mandant offre un sacrifice au génie de son choix et lui demande une sanction contre X ou Y. Cette manière de faire a lieu souvent quand un mari veut se venger de l'adultère commis par sa femme. La sanction-réhabilitation est toujours réalisée par le criminel lui-même, ou par sa famille (notamment si la faute est un suicide) et consiste uniquement dans l'offrande d'un sacrifice déterminé (2). Il existe enfin une peine-réhabilitation qui se borne à prévenir la sanction. La femme adultère, qui se trouve enceinte par son amant, est tenue de se confesser ; sinon, elle risquerait de périr pendant l'accouchement. Elle accomplira ensuite le rite traditionnel : visite au fétiche offensé, puis sacrifice purificateur.

Mais il arrive que, malgré le *kakilō*, l'individu malade ne guérisse pas ou attire toujours sur lui la vengeance des dieux. Une telle conséquence peut révéler trois choses. Ou bien l'offrande est, après coup, jugée insuffisante par le fétiche ; ou bien le sujet n'a avoué qu'une partie de ses fautes : qu'il fouille dans sa conscience, il doit être l'auteur d'autres crimes ; ou enfin la violation de l'interdit est d'une telle gravité qu'aucun pardon n'est possible ; la mort seule pourra laver définitivement la souillure.

Par conséquent, l'aspect religieux de la justice diola est manifeste. Il est curieux de souligner que cette population, pourtant si réaliste et si pragmatique, finit par négliger l'aspect utilitaire de la sanction. Ainsi, en cas de vol, l'essentiel est de punir le voleur et, pour cela, le contraindre à sacrifier au fétiche. Mais on ne s'occupe pas de la restitution au volé. C'est à ce dernier de se débrouiller pour récupérer le bien perdu : tel est bien l'enseignement que nous a apporté l'étude de la société *hutëndukay*. Il est vrai que la personne lésée reste libre d'assurer sa vengeance comme elle l'entend ; c'est pourquoi le crime appelle souvent le crime (sauf en cas d'homicide involontaire où le châtement des dieux compte exclusivement). Mais une telle

(1) Une seule exception cependant. La folie est la plupart du temps la sanction d'une faute grave. La punition est-elle jugée suffisante ? Le crime est-il impardonnable ? Le fou, s'il reste tranquille, n'est pas l'objet d'une punition-réhabilitation.

(2) Il existe pour les délinquants qui parviennent à s'enfuir une prescription qui joue 3 à 4 années après la faute. Mais le criminel officiellement absout doit toujours se méfier de vengeances privées.

attitude s'explique fort bien si l'on tient compte de la nature même du crime. Rien n'importe plus au Diola que l'unité du clan et les bons rapports entre l'homme et le fétiche. Or, la faute détruit précisément cette double harmonie. L'essentiel, et aussi le plus pressé, est de rétablir l'ordre perverti et de satisfaire les fétiches. Le réalisme diola est sur ce point un *réalisme religieux*.

c) *Justice et religion*. L'organisation policière est donc presque intégralement confiée à des prêtres qui jouent, tant dans la détection des fautes que dans la détermination et l'application des peines, le rôle essentiel (1). Mais il peut se faire également que la société des hommes soit l'exécutrice de cette sentence. L'*hutëndutay* et, à un degré moindre, les sociétés de jeunes, l'association du *kumpō*, peuvent avoir ce rôle. Quant aux sanctions d'opinion — la mise en quarantaine, la réalisation d'un chant qui ridiculise, l'administration d'une bonne correction — elles dépendent du bon vouloir d'un chacun. Mais en règle générale, le public et le privé, le civil et le criminel, l'individuel et le collectif, le religieux et le profane se trouvent intimement mêlés ; sur ce plan, il semble encore que le Diola ne veuille rien perdre de la richesse des possibles ; c'est plus par désir de totalité que par synchrétisme qu'il conjugue ainsi la multiplicité des aspects.

d) *Des conflits (butyēngor) peuvent encore surgir entre des individus de villages différents*. Dans la mesure où ces sujets dépendent d'un même prince (un roi supervise souvent plusieurs villages, parfois toute une région), nous retrouvons les modalités précédentes. Mais si les personnes en relation d'hostilité n'obéissent pas à la même chefferie, il n'est pas prévu de juridiction spéciale. De nos jours, on va trouver le chef de canton, à la rigueur le chef de province. Mais, autrefois, le sujet coupable du délit devait répondre de sa faute devant les fétiches du lieu qu'il avait atteint par son forfait. Par le principe de contagiosité, tout le village devenait offenseur ou offensé. Et si le délinquant n'était pas livré à la justice par ses propres frères, le clan lésé venait le prendre de force ou à défaut châtiait n'importe quel sujet du clan criminel. C'est ainsi qu'un vol, même de peu d'importance, dégénérait en guerre impitoyable, parfois de nombreuses années plus tard, quand les conditions semblaient favorables. On retrouve donc, chez le Diola, la faute privée et la faute publique, la peine immédiate et la peine différée.

e) Nous n'avons parlé jusqu'ici que des fautes perpétrées par les hommes. Mais certaines contraventions (*butilenum, bukadyonum*) peuvent être commises, notamment par *les animaux qui dévastent les rizières*. C'est le seul cas où le droit pénal ne fait pas intervenir de considérations religieuses. Si le dégât est commis par une poule, celle-ci est tout simplement confisquée. Si c'est une chèvre ou un porc, on se contente la première fois, quand le dommage n'est pas trop grave, de couper une oreille à l'animal en signe d'avertissement. Mais si la dévastation est importante — celle commise par un bœuf par exemple — celui-ci est amené dans la case du sujet lésé. Le propriétaire doit alors venir récupérer son bien, mais contre le versement d'une amende (*batyam*) fixée de nos jours à 1 000 f. S'il y a récidive, on peut aller jusqu'à la confiscation de la bête. A l'intérieur du village, ces conflits se résolvent facilement, surtout dans les endroits où sévit l'*hutëndukay*. Entre villages différents, ces faits peuvent être prétexte à de multiples conflits.

### 3. Réflexions sur la justice diola.

*En conclusion*, on peut apporter quelques précisions sur la justice (*kanap, manaber*). Cette notion revêt deux formes bien classiques. Tout d'abord la *justice commutative* à base de

(1) Il est en effet accusateur (*nuyunel*) ; juge (*kagamən, ata bagam, agama, a[ē]nkənā*) ; défenseur (*akola*).

stricte égalité. Cette égalité foncière est, en principe, au point de départ de toutes les relations interindividuelles. C'est elle encore qui préside aux rapports commerciaux ainsi que nous l'avons indiqué. Cette justice s'avère *inséparable de l'idée d'honnêteté* : ne pas voler, ne pas empiéter sur les droits d'autrui, etc... Puis, en second lieu, *la justice distributive*. Rendre justice, c'est juger (*kafenkēng, katib*) pour récompenser (*-tyām -bunya*), pour réprimander (*katib kagamor dī*), pour condamner (*katyōh minñ*), c'est-à-dire avant tout pour apprécier (*katyd (ge), kabēf*). Attitude qui implique, cette fois, le maintien des différences et le respect des hiérarchies : supériorité de l'homme sur la femme (« tu n'es qu'une femme » reste l'une des plus graves offenses qu'on puisse faire à un homme) ; supériorité raciale (le Floup méprise un peu l'*ēsulālu* ou Diola de la Pointe Saint-Georges, qui use évidemment de réciprocité) ; supériorité de la position sociale (le prêtre est au-dessus du fidèle, le champion de lutte au-dessus du gringalet, le riche au-dessus du pauvre ; le courageux au-dessus du paresseux, etc...). Il va sans dire que cette hiérarchie ne va pas sans influencer le contenu même des jugements en cas de culpabilité.

*La justice des hommes est inséparable de celle du bœkin* ; elle confond l'aspect utilitaire (la bonne marche de la société) et l'aspect religieux (obéissance aux décrets des fétiches) (1). Cette inséparabilité apparaît surtout dans cette notion fondamentale de promesse (*kahlimen*) sur quoi repose tout le droit (*kakānyen*). C'est une promesse qui constitue le prêt ou le contrat (promesse de restitution : *kalānyen*) ; c'est encore une promesse qui régit les rapports entre le totem et l'homme (respect mutuel : *kanum*), entre l'homme et le fétiche puisque violer un interdit (*kanumoefi*), c'est manquer à sa parole et que le parjure (*elaf, abunta*) est le type même de l'homme à mépriser.

On ne peut nier que la justice diola, malgré son caractère assez rudimentaire, est sur ce point pleine de délicatesse.

(1) Cet état de fait est très fréquent en Afrique Noire. Comme l'écrit J. POIRIER (Les Droits Coutumiers d'Afrique Noire, in : Les Aspects de la Culture Noire ; C. C. I. F., A. Fayard, 1958, p. 63) : « L'ancienne société africaine n'avait pas compartimenté son existence en secteurs bien délimités et distinguait mal, ou ne distinguait pas, entre *fas* et *jus*, entre catégories de droits et d'obligations ; l'idée de séparation des pouvoirs était plus qu'inconnue : proprement impensable. » C'est pourquoi l'opposition entre le *jus in re* et le *jus in personam* d'une part, et la distinction entre les droits réels et les droits individuels de l'autre, restent souvent diffuses dans la société diola traditionnelle.

## CHAPITRE II

# LA DYNAMIQUE SOCIALE

Une société n'est pas seulement une structure ; elle est aussi un ensemble de mouvements vitaux, spontanés ou organisés, qui peuvent être soit de simples phénomènes d'effervescence collective, soit de véritables déplacements saisonniers ou définitifs de populations, soit enfin des cas de mutations par dégénérescence.

### I. LA DYNAMIQUE, EFFERVESCENCE SOCIALE (Données de l'écologie sociologique).

La Basse-Casamance connaît de multiples phénomènes d'effervescence sociale qui rassemblent en un point donné une population avide d'enthousiasme collectif. Nous en avons déjà signalé quelques-uns, notamment les diverses conduites du spectacle comme le *kumpō*, provoqué pas les associations de jeunes mais auquel assistent tous les sujets du village. Il nous faut maintenant en examiner deux autres :

- d'une part les compétitions sportives,
- d'autre part les festivités, prétextes à de multiples chants et danses.

#### A. LES COMPÉTITIONS SPORTIVES

##### 1. Importance de la lutte.

Il existe plusieurs sortes de compétitions sportives. En un sens, déjà le *kumpō* est un sport où chaque danseur s'efforce de « tenir » le plus possible ; c'est ainsi que chaque village possède son champion toujours vénéré.

a) Mais les *séances de luttes* <sup>(1)</sup> demeurent, de toutes les réjouissances, les plus célèbres et les plus aimées. Jadis, ces compétitions avaient encore plus d'ampleur qu'aujourd'hui. Chaque village « préparait » jalousement son champion en lui fournissant une nourriture substantielle ; ce dernier ne pouvait pratiquement plus quitter sa case ni avoir de relations sexuelles pendant la semaine qui précédait le jour des luttes. Quand arrivait le moment de défendre l'honneur du village, les cases étaient ornées de guirlandes ; les filles revêtaient leurs plus beaux

(1) On emploie les termes suivants : *kalaǰ* (Oussouye) ; *katag* (Pointe Saint-Georges) ; *buteg* (Séleky) ; *ehokōn* (Djibonker) ; *kafam* (Nyassia) ; *ekuj* (Brin) ; *kaheg* ou *kakut* (Kahem), etc... pour désigner la lutte. Le lutteur se dit *atuma*.

pagnes ; les meilleures cuisinières étaient convoquées pour faire cuire le riz et des porcs étaient abattus. Le jour de la fête, tout le monde se rendait dans le quartier du champion en chantant ; alors on élargissait à coups de hache l'entrée de sa demeure pour montrer combien il avait pris de redoutables proportions et l'on se dirigeait vers la place réservée pour la lutte. Au préalable, les patriarches avaient sacrifié aux fétiches afin que ces derniers soient favorables au champion du lieu. Le retour du vainqueur prenait souvent l'allure d'un véritable délire : le lutteur, porté en triomphe par ses supporters, parcourait tous les chemins du village au milieu des cris de guerre et des vociférations chantées. Le cortège s'arrêtait devant la case de la fiancée du vainqueur et celle-ci lui offrait solennellement une branche de figuier sauvage, symbole de la victoire. Cependant, le champion consacré voyait reculer l'échéance de son mariage puisque celui-ci ne pouvait être consommé qu'à la suite d'un échec important ou décisif.

Les conditions de la lutte sont de nos jours assez variées. Il existe des compétitions annuelles ; par exemple, chez les Floup, lors de la grande fête du roi (*humoeboel*), ou chez les Diola de la Pointe Saint-Georges, lors des réjouissances qui suivent l'achèvement des récoltes (*kamāngən* ou *kamānñən*). Des combats sont encore organisés au moment de la création de certains fétiches tels que le *busunding* (c'est la fête *hulak*) ou le *bākulēng* (c'est la fête *ewāgen*)<sup>(1)</sup> ; ces compétitions, mi-profanes, mi-religieuses, ont toujours lieu sur une grande place choisie à cet effet et que l'on peut reconnaître en saison sèche par un long mât au sommet duquel flottent des fibres de rônier, signe d'une prochaine rencontre entre villages voisins. Mais il existe encore des luttes épisodiques faites sur les chemins qui mènent aux rizières et provoquées par les sociétés de culture lors de leurs diverses pérégrinations, luttes qui, à bien des égards, pourraient passer pour des séances d'entraînement.

En principe, les lutteurs sont toujours des garçons de seize à vingt ans, organisés le plus souvent en trois classes, ainsi que nous l'avons indiqué, et reconnaissables à une tenue spéciale. Mais en certaines circonstances les filles peuvent, elles aussi, entrer en lice, notamment lors de la fête du roi d'Oussouye. Elles possèdent alors un pagne qui leur couvre les seins et qui s'attache entre les jambes ; mais elles n'ont aucun ornement spécifique (bracelet, cauris, boutons, queues de fils, plumes) contrairement aux garçons, bien que les conditions de lutte et les règles du jeu soient rigoureusement identiques pour les deux sexes. Très souvent, le champion masculin épouse le champion féminin parce qu'il est ainsi persuadé que ses fils seront d'excellents lutteurs<sup>(2)</sup>.

La fête est d'abord annoncée par le grand tam-tam au lever du jour ; puis le rassemblement est sonné à coups de trompes. Les spectateurs se placent de part et d'autre du champ et forment cercle, dès que les lutteurs arrivent au milieu des sauts, des cris et des chants. Il ne s'agit pas d'opposer un individu à un autre mais plutôt les villages entre eux. Les couples antagonistes sont composés de deux individus de même force et un jeune homme sollicité par un autre visiblement plus doué peut refuser l'enjeu et ne pas lutter. S'il accepte, il arrive, au cours du combat, qu'une personne du clan du plus faible aille spontanément le retirer de l'arène<sup>(3)</sup>.

(1) Malgré cela, la lutte reste un comportement surtout positif. Il n'y a plus de sacrifices au fétiche pour assurer la réussite. Toutefois, pour fêter une victoire, les membres de la société sacrifient quelques animaux aux pseudo-fétiches qui leur sont alloués, et selon une règle que nous avons précisée à propos de notre étude sur les sociétés de jeunes. Il arrive aussi qu'avant le combat, on aille frapper à coups de hache et en poussant des cris sauvages les arbres qui entourent le fétiche. Mais il n'y a pas de sacrifice proprement dit. Chez les musulmans du Buluf, il y a parfois des prières à la Mosquée.

(2) Le Diola a donc un pressentiment de l'hérédité biologique.

(3) L'autorité des vieux, sur ce point, est absolue. Aucun lutteur ne s'y dérobe.

Donc, il appert que ces jeux sont entrepris dans un esprit résolument sportif et l'issue du combat n'est retenue que si les deux individus sont vraiment considérés comme étant de même valeur. Aucun litige ne survient, théoriquement du moins ; tant que le combat n'est pas décisif, il est loisible à quiconque de séparer les participants et d'annuler la compétition en cours pour des raisons d'organisation ; il n'est pas question évidemment d'interrompre un combat dont l'issue est imminente. De même, on arrête les matches nuls quand, au bout de quelques minutes, les adversaires s'avèrent incapables de se départager. Dès qu'un individu est proclamé vainqueur par les patriarches, les tam-tams se placent au milieu du cercle et les spectateurs du clan du champion se livrent à des danses frénétiques durant quelques instants. Pendant ce temps, les jeunes filles viennent avec leurs mouchoirs essuyer le corps du vaincu, lui serrer la main en ployant le genou devant lui afin de lui redonner du courage pour l'exhibition suivante (1).

b) La lutte diola obéit à certaines règles précises. Par exemple, il est interdit de frapper l'adversaire, sauf avec la tête ; ces coups pourraient d'ailleurs blesser jusqu'au sang étant donné le harnachement des lutteurs. Ensuite, on n'a pas le droit de saisir une pièce du vêtement. Enfin, pour que le camp opposé marque un point, il faut que le combattant ait été terrassé. Les deux jeunes gens s'affrontent en général en position accroupie pour éviter les prises de jambes. Tout d'abord, ils se mesurent, un genou en terre, et cherchent à se saisir ; chacun pare ou esquive avec les mains en une joute savante. Puis, l'un d'eux se décide : il fonce sur l'autre, le boutant à la poitrine ou au front avec le crâne ou le ceinturant avec force. Les spectateurs observent le plus grand silence pendant ces instants. Il arrive que les lutteurs qui s'empoignent aillent au sol : étreintes et tractions se succèdent, chacun usant de toute son énergie et de toute sa souplesse pour se dégager ; quelquefois, l'un saisit l'autre par une jambe, le soulève de terre et essaie de le projeter. Tous ces mouvements témoignent de la vigueur qui caractérise le paysan diola, mais aussi d'une rare agilité et d'une étonnante promptitude de réflexes. Les rencontres se bornent, le plus souvent, à quelques minutes, deux ou trois au maximum. Si, au bout de ces courts instants, l'un d'eux n'est pas terrassé, quelqu'un survient pour séparer les lutteurs jugés alors de même force (2). Dans ce cas, les opposants se serrent fraternellement la main à la fin du combat. Signalons en outre que, dans chaque camp, un annonceur muni d'une corne proclame les résultats en soufflant autant de coups qu'il y a de points à son profit.

c) En de tels combats, les blessures sont toujours possibles. Les petites plaies sont soignées avec de l'huile de palme : on fait parfois un pansement avec de l'écorce de *bukitin* préalablement mâchée. En cas de luxations ou de fractures, le blessé est transporté chez un rebouteux du pays ou soigné par des compresses d'eau chaude ou d'infusions de plantes. Enfin, on ranime le lutteur évanoui en l'éventant ou en le giflant.

d) Il faut remarquer également que le Diola connaît l'art du dopage ; de nombreux stimulants sont employés : racines ou écorces (3) que le lutteur mâche avant ou pendant la compétition. Et, pour renforcer la puissance trophique de ces éléments, on ne manque pas, notamment dans le Fogny, de faire intervenir des procédés magiques : non seulement chaque lutteur possède de nombreux gris-gris protecteurs ; mais encore, avant d'entamer le combat, il jette par-dessus son antagoniste un petit caillou ensorceleur ou récite quelques formules secrètes révélées, contre d'appréciables cadeaux, par un marabout-sorcier.

(1) La lutte suit un ordre précis. D'abord les « jeunes » puis les « moyens » et enfin les « grands ».

(2) Cette action de séparer se nomme *kakulin*.

(3) Cf. Notre étude sur la médecine diola, à propos de notre enquête sur la science (2<sup>e</sup> partie, 2<sup>e</sup> section).

e) Les prises que se font les lutteurs sont très variées. Nous en avons relevé quelques-unes parmi les plus fréquemment utilisées :

— Le *karuku* ou le *kagobèn* : tenir l'adversaire sur la poitrine en lui serrant le cou avec le bras replié.

— Le *kayeyu enas* ou le *kāhlu* : quand l'adversaire s'efforce, tête en avant, de vous prendre les jambes, lui tordre le bras, le maintenir solidement sur le dos et tâcher ainsi de le soulever à l'aide de l'autre bras.

— Le *kaboloj* ou le *kahuloh* : esquiver n'importe comment, et surtout en faisant des feintes (jeux des jambes, fausses parades...).

— Le *disejo* ou le *kagāhlo* : prendre l'adversaire à bras-le-corps et le faire passer par-dessus son épaule.

— Le *kakanān* : rejeter brusquement la nuque en arrière pour déséquilibrer le partenaire qui veut tenter un *karuku*.

— Le *kanolu* ou le *kaget* : surprendre l'adversaire par derrière et tâcher de le culbuter ou de le soulever pour lui faire perdre l'équilibre.

— Le *kārisu* ou le *kānfis* : appuyer fortement sur la nuque du partenaire lorsqu'il veut tenter une prise de jambe et, de l'autre main, le prendre par les fesses pour le déséquilibrer. Cette prise, fort banale, n'est guère appréciée du spectateur. Lorsqu'elle prend une allure franchement vulgaire, on la nomme *kaweku*.

— Le *kabatik emōngu* ou le *kābotej* : tordre le poignet pour ébranler le partenaire. Cette prise est seulement tolérée et soulève souvent la réprobation.

— Le *kahilu kuñuru* ou le *kanadyen kusik* : tordre le doigt de l'adversaire, prise condamnée mais que l'on peut employer en dernière extrémité, si l'on est sûr de ne pas être vu.

— Le *kakuluh* ou le *kagak* : prendre l'adversaire au cou et tâcher de lui faire perdre l'équilibre. Cette prise n'est pas acceptée dans toutes les régions.

— L'*egalgal* : vulgaire croc-en-jambe fréquemment usité.

— Le *kābinghen* ou l'*exukā* : simple coup de tête, notamment dans la poitrine de l'opposant.

— L'*efoj* ou le *kahēbèn* : entrelacer sa jambe à celle de l'adversaire que l'on déséquilibre en appuyant lourdement sur ses épaules.

— Le *kayunān* ou l'*efāngen* : tenir les bras de l'adversaire, lui prendre une jambe et le pousser violemment de côté.

— Le *bihefō* ou le *jinoken* : foncer, tête en avant, et tâcher de prendre, par surprise, les deux jambes de l'adversaire.

— Le *borloh* ou le *kaboleh* : prendre le partenaire par la taille, s'asseoir rapidement et le projeter en s'aidant des pieds.

— Le *kāžofor* ou le *bušāla* : c'est la prise que l'on fait au début de chaque compétition, quand chaque lutteur s'efforce de prendre les doigts de l'opposant.

— Le *bifiko* : appuyer fortement la tête sur l'épaule de l'adversaire surtout s'il est plus grand, pour le déséquilibrer.

— Le *ijuba* ou le *jiguba* : se baisser subitement quand l'autre attaque et attraper la jambe du partenaire.

— Le *kabrifèn* : tomber brusquement sur le genou quand le partenaire fait le *bihefo* (1), etc...

(1) Pour simplifier, nous avons donné chaque fois deux noms vernaculaires pour caractériser les prises diola : le premier est en Dyiwat, le second en Floup. Ces phases sont générales. Signalons que le terme *borloh*, est d'origine manding.



Il est curieux de remarquer que le Diola joint à sa force et à sa souplesse proverbiales, une réelle science du combat et que certaines, parmi les prises employées, rappellent notre judo, témoin le *kābētēng* : coincer les bras de l'opposant sous l'aisselle et lui infliger une poussée qui fait levier pour ainsi dire et ceci avec le bras, ce qui a pour effet de jeter le partenaire sur le sol, parfois en le faisant passer par-dessus l'épaule. Cette phase de combat est particulièrement goûtée des spectateurs, qui ne manquent pas de manifester une joie bruyante quand elle est réussie.

Manifestation sportive toujours correcte, spectacle de force et de souplesse, compétition entre villages ou entre quartiers, condition d'un rassemblement d'admirateurs fervents et parfois exaltés, prétexte à des danses interminables entre garçons et filles, telle nous apparaît la lutte. L'ampleur d'une telle activité sociale explique pourquoi, dès son plus jeune âge, le Diola apprend à lutter.

## 2. Les autres compétitions.

Il existe encore d'autres compétitions sportives, dont l'origine étrangère est manifeste. Qu'il nous suffise de les citer. Tout d'abord *les courses de pirogues* que l'on rencontre à Djougout-nord, notamment dans la région de Thionk-Essyl. Ces pirogues (*agu*) étaient jadis celles qui avaient servi aux indigènes du lieu pour aller razzier les villages de M'Lomp et de Kagnout (Pointe Saint-Georges). Les vainqueurs de ces courses par équipe et par quartier avaient alors le droit de piller les cases du village vaincu. L'importance de l'enjeu expliquait pourquoi les protagonistes se préparaient longtemps à l'avance et surveillaient leur forme physique. De nos jours, il n'y a plus qu'une simple survivance de cette coutume : une fois par an, les quartiers Djougout se livrent à une véritable course dont l'honneur collectif reste la seule fin ; de plus, les partenaires ne manquent pas, lorsqu'ils passent près de leur mangrove, de jeter un peu d'eau sur les rives pour conjurer les malins génies.

En second lieu, *les courses et les combats de taureaux*, dont l'introduction en pays diola date de ces toutes dernières années, et qui ont lieu surtout chez les Bayot ou dans les régions de Brin-Séleky. La course de taureau reste le fait des jeunes garçons qui se hissent sur le dos de l'animal, chacun se maintenant par une corde attachée au cou de la monture. Le départ a lieu en ligne. Peu arrivent au but, car il faut parfois traverser un marigot, et beaucoup de coureurs sont désarçonnés à cause des buissons qui les arrachent.

Les combats de taureaux sont en passe de devenir un sport local très important — qui dépasse largement l'activité ludique des enfants — et prennent l'allure de véritables compétitions entre villages. Les spectateurs des deux clans — jeunes et vieux des deux sexes — excitent les taureaux qui, furieux, se donnent de violents coups de cornes. On procède ainsi par éliminatoires successives jusqu'à ce que l'on parvienne à consacrer l'animal champion. C'est alors un grand honneur non seulement pour le propriétaire du taureau, mais encore pour le village entier. Ce sport nouveau se nomme *kaballēn* en Bayot et *bukuyiēr* en Séleky (1).

(1) Ces compétitions sont même devenues la source de conflits violents entre villages. Les indigènes de Bandiale, village en pleine mangrove, ne peuvent évidemment élever de troupeaux puisque l'herbe ne pousse pas sur le sol saumâtre. Aussi ont-ils confié leur cheptel aux gens de Séleky. Mais, lors des combats de taureaux, il arrive que quelques bêtes meurent éventrées. Alors, les gens de Séleky prélèvent quelques pièces de bétail sur le cheptel de Bandiale à titre de compensation. De même, lorsqu'ils offrent un taureau au fétiche, c'est toujours un animal de Bandiale qui est sacrifié. Actuellement, le conflit a été porté devant le commandant de cercle ; mais la bonne entente entre les deux villages semble particulièrement compromise.

Ainsi, sous quelque forme qu'elles se présentent et quel qu'en soit l'enjeu, les compétitions sportives ont toutes pour fin la réalisation d'un spectacle qui fasse communier les membres du groupe à un même consensus et assure de cette manière, en l'exaltant périodiquement, *l'unité de l'âme collective*. A ce titre, les diverses fêtes laïques ou religieuses ont bien la même intentionnalité.

## B. LES FESTIVITÉS

Le Diola affectionne particulièrement les grandes réjouissances publiques ; les jeunes, surtout dans le Fogny et dans la région de Brin, se réunissent le soir, chantent et dansent jusqu'à l'aube autour d'un grand feu <sup>(1)</sup> consciencieusement entretenu par les petits. Nous parlerons seulement ici des grandes fêtes officielles qui valent pour tout le village, jeunes et vieux.

Fixes ou mobiles, les festivités <sup>(2)</sup> et réjouissances en Basse-Casamance constituent autant de repères sociaux qui fixent la marche du calendrier et entretiennent la reconstruction individuelle du souvenir. Il n'existe pas, à proprement parler — sauf chez les évolués — de fêtes privées : le sujet n'a rien sur ce plan qui le distingue du « nous » tribal et la personne n'est pas loin de se réduire à la seule perspective du masque ou de la fonction sociale. Les différents moments d'un individu réalisent, en effet, comme autant d'étapes successives à la pénétration sociale du moi. D'ailleurs, les rituels du baptême, du mariage, des funérailles intéressent davantage la concession, et même le village, que la personne proprement dite. Ils peuvent même, c'est le cas de la circoncision, embrasser simultanément plusieurs villages.

Les réjouissances revêtent tantôt un caractère laïc — comme les luttes, le *kumpō*, les chants et danses des sociétés de jeunes — tantôt une forme avant tout religieuse — comme les cérémonies d'initiation, notamment la circoncision — tantôt, et le cas est assez fréquent, elles participent des deux à la fois ; c'est ainsi que le sacré et le profane se trouvent intimement réunis dans l'*humoboel* ou grande fête du roi des Floup. Mais les divers éléments qui interviennent dans le programme de ces festivités restent à peu près semblables : danses et chants, luttes, repas, éventuellement sacrifices aux fétiches avec le traditionnel accompagnement des divers tam-tams.

### 1. Les fêtes religieuses <sup>(3)</sup>.

Il existe bien entendu des fêtes émanant des religions importées, notamment Noël, Pâques et l'Assomption pour le chrétien, la Tabaski et la Korité pour le musulman. L'aspect social de ces réjouissances finit par l'emporter sur la signification religieuse ; il n'est pas rare de voir tout un village, aux cultes pourtant disparates, participer à la même liesse collective ; toutes les occasions sont bonnes au Diola pour festoyer et boire du vin de palme. Sur le plan folklorique, les fêtes fétichistes s'avèrent d'un plus grand intérêt pour l'ethnologue. Elles peuvent, dans les grandes lignes, se ramener à deux types essentiels :

(1) Ou d'une lampe à pétrole (dans le Buluf surtout).

(2) On dit pour fête *kagān* en Floup, *illiñōh* en Bayot, *koenñ* dans le Fogny. Ces mots signifient encore festin, car le Diola ne conçoit pas de grandes fêtes sans repas. Le plus souvent, on utilise le nom propre de chaque fête en particulier.

(3) Celles-ci devant faire l'objet d'une enquête minutieuse dans notre étude sur la Religion, nous nous bornerons ici à une énumération rapide. Pour simplifier, nous envisagerons surtout les régions fétichistes en dehors de l'influence islamique.

a) *En premier lieu, les fêtes occasionnelles* que seuls, le besoin ou les circonstances peuvent provoquer. Trois groupes apparaissent plus fréquemment :

Le *nyukul*, c'est-à-dire les funérailles ; s'il s'agit d'un vieux, c'est toujours l'objet de chants, de danses et souvent de beuverie collective.

— Le *nyukul-emit* ou *butel* — rogations indigènes — qui comporte le sacrifice sanglant d'un bœuf au fétiche, suivi d'une longue procession chantée dans le village pour implorer l'eau du ciel.

Enfin, les diverses fêtes consécutives à la création de certains fétiches : ainsi, l'inauguration d'un nouveau *busundung* est à l'origine de la fête *hulāk* qui comporte des luttes, des chants, des danses, avec la possibilité de piller impunément les voyageurs non avertis (1).

b) *En second lieu, les fêtes systématiques* qui ont le privilège d'obéir à une périodicité relativement définie ; elles sont encore plus nombreuses. Elles peuvent se rattacher à quatre thèmes fondamentaux.

Il existe tout d'abord les réjouissances rituelles propres à certains fétiches : par exemple, dans la subdivision d'Oussouye il y a les grandes fêtes *ehuña* et *harafor* propres aux fétiches des femmes, la grande fête *nñasōengen* du fétiche de la circoncision et la grande fête *katutum* du fétiche royal *dyañāñāde* : toutes ces réjouissances comprennent un sacrifice (*huwāsen*) au sanctuaire considéré, suivi de libations, de chants, de danses et d'importants repas, le plus souvent collectifs, qui peuvent se prolonger de deux à quatre jours.

Puis, viennent les divers *kagān* qui honorent un prince de l'église ; primitivement, nous avons le *humoboel* ou *humobōl* du roi d'Oussouye qui, de nos jours, se laïcise singulièrement ; il faut citer encore le célèbre *gafiloh* ou fête du roi d'Enampore (près de Séleky), lequel implique un sacrifice au fétiche *gafiloh*, puis un grand repas payé par les femmes du roi, auquel participent les notables, et ensuite une grande séance de lutte et de danse.

c) *Un troisième groupe comporte les cérémonies qui visent l'intégration du sujet* dans le village et notamment la concession ; il provoque quatre types de festivités :

α) Le *kabomen* (durée : six jours) qui a pour but de vérifier le nombre des mâles du village. Après un sacrifice au fétiche *katāhul*, on se réunit pour boire et chanter et le soir un grand repas rassemble familles et amis.

β) Puis le *bakān* (durée un jour) qui se fait quelque temps avant la circoncision. Les anciens offrent un sacrifice sur l'autel du *bugut* (fétiche de la circoncision) ; ensuite a lieu un grand repas et, le soir, tout le monde se livre au *bugut* (danse de circoncision).

γ) Puis, le *bugut* proprement dit, lequel englobe les fêtes qui précèdent l'opération de la circoncision et des fêtes qui suivent le retour des initiés au village.

δ) Enfin, nous avons le *gācinēn* (durée un à deux jours) que l'on rencontre uniquement dans la région de Séleky et qui n'est qu'une pseudo-circoncision, prétexte à de bons repas, à des chants et à des danses (2).

(1) Il existe même de nos jours des fêtes de village qui ne sont que de simples prétextes pour boire et manger, notamment dans le Fogny et dans certains villages périphériques de Séleky. Le sacrifice au fétiche n'est plus alors qu'un prétexte religieux pour fonder une réjouissance purement laïque. Bel exemple de dégénérescence.

(2) Les Floup ont encore une fête curieuse, l'«*ewāg*» qui a lieu environ tous les 10-12 ans. Chaque enfant doit se rendre avec une chèvre derrière la maison du roi. L'animal est sacrifié, et l'enfant revêt sa peau (celle-ci sera conservée au fétiche *hufilā*) puis il demeure un mois dans la forêt, isolé des femmes. A partir de ce jour il ne pourra plus manger du riz touché par une femme en règles. Repas, chants et danses, sont prévus à son retour.

d) *Pour terminer*, nous inclurons dans cette rubrique *les fêtes à finalité utilitaire* telles que :  
Le *kabobul* qui a lieu tous les ans en octobre pour favoriser les récoltes ; chaque famille fournit tour à tour un bœuf sacrifié au fétiche *dyaloben* ; la fête finit par un grand repas.

Le *kabal* qui se produit tous les ans pendant la saison sèche, juste après les récoltes ; on tue sur l'autel du fétiche royal un bœuf, une chèvre et un chien fournis par le roi lui-même ; ce jour-là, les visites sont interdites.

Le *kawāsen sigul* ou invocation pour les semences qui implique le sacrifice d'une chèvre, les femmes ne peuvent alors sortir de la maison.

Le *husōnten* où tous les hommes initiés vont près du fétiche du roi (*oeyi*) qui a revêtu exceptionnellement un bonnet blanc pour tuer la chèvre qu'il offre à l'esprit pour favoriser la pluie, etc...

Ces fêtes religieuses sont donc des extrapolations autour d'un thème unique : un sacrifice au fétiche à fin d'adoration, de demande, de remerciement ou d'initiation.

## 2. Les fêtes laïques.

Elles se réduisent à deux cas fondamentaux.

### a) *Tout d'abord les fêtes pseudo-religieuses.*

Il s'agit de réjouissances qui peuvent comporter un élément religieux ; mais ce dernier, prétexte ou surcroît, n'a qu'un sens superfétatoire. Nous en avons déjà signalé deux exemples :

Le *goīnen* qui tend à devenir pour beaucoup une distraction uniquement profane.

Puis le *kanoken embōta* des Diola, le *kanoken usāg* des Floup et le *kakaha* des Bayot (grands repas accompagnés de chants, parfois de danses) propres aux sociétés de culture, mais à propos desquels les animaux mangés ont été sacrifiés au préalable sur un pseudo-fétiche (1).

b) *Nous citerons ensuite les fêtes proprement laïques* que l'on peut apercevoir sous six formes principales :

*Les unes sont des fêtes de culture* : parmi elles, il faut noter l'*efājaloh* de la Pointe Saint-Georges ou le *hutoes* d'Essyl qui a lieu tous les ans, juste avant les grands travaux des rizières : chants, danses, bons repas ; l'*izaga* des Bayot, au moment où le riz devient mûr ; c'est une réjouissance qui marque la récolte et comporte un grand repas fait avec le riz nouveau. Mais la plus importante de ces festivités est le *kamāngen* de la Pointe Saint-Georges qui a lieu tous les ans après la fin des récoltes (2) et comporte de grands repas suivis de luttes et de danses (*kōnkōn*) pendant trois ou quatre jours, chacun vante ses récoltes et tous échangent des paroles rituelles comme celle-ci. « Nous avons une bonne santé, nous avons la paix, voici ce que nous avons récolté. »

*Les secondes* caractérisent les compétitions sportives auxquelles nous avons consacré ci-dessus, étant donné leur exceptionnelle importance, un paragraphe spécial.

*Les troisièmes* sont des réjouissances-spectacles.

Parmi elles, nous connaissons déjà le *kumpō* et le *kayō-kayō* (3) ; nous devons ajouter le

(1) A propos du pseudo-fétiche, cf. 2<sup>e</sup> partie, 4<sup>e</sup> section, chapitre I (le dogme).

(2) C'est ainsi que, la veille du jour fixé pour la fête, on lâche les bœufs dans les rizières ; tant pis pour celui qui n'a pas récolté. Le programme de la fête est le suivant : De 9 h à 12 h : luttes ; vers 13 h : grand repas ; 17 h : reprise des luttes jusque vers 19,30 h, puis danses *kōnkōn* parfois jusqu'à l'aube. On peut rattacher au *kamāngen* l'*eruār* des Bayot.

(3) On les retrouve dans le Buluf sous des noms différents.

*mariage-théâtre* que l'on trouve fréquemment dans la région de Brin : les mariés sont assis et les amis défilent tour à tour devant eux ; un homme bêche avec un *kādyēndō* ; puis une femme balaye ; puis un homme fait mine de chasser ; puis une femme fait semblant de semer, de repiquer, de récolter ou de porter du bois ; autant de gestes symboliques qui expriment quelles devront être les activités des jeunes époux.

*Nous avons encore les fêtes de villages* : elles sont multiples, mais l'une des plus intéressantes est l'*ēkifuñon* de Badiate, près de Brin, qui a lieu chaque année : tous les habitants y participent quels que soient leur âge, leur sexe, leur religion ou leur origine ; chacun mange chez soi ; mais tout le monde se réunit sur la place publique pour la danse (*ēboh*) que l'on accompagne uniquement des mains ou des claquettes.

*Nous rappelons encore l'existence des fêtes familiales* que nous avons déjà examinées : tout d'abord, les fêtes de mariage qui peuvent être familiales la plupart du temps (l'*ēbutō* dans le village de la femme, l'*ēbutum* dans celui du mari), mais aussi collectives comme les grandes fêtes de Séleky où l'on réunit tous les jeunes mariés de l'année ; en second lieu, la fête *garrumō* avec sa danse spéciale le *mubas*, qui a lieu dans les villages fétichistes où les femmes possèdent des rizières ; cette fête annuelle (en mai généralement) comporte encore un excellent repas qui symbolise le passage de la prise en charge de l'enfant par la mère à la prise en charge par le père (1).

Enfin, pour terminer, nous devons dire quelques mots des *fêtes de jeunes*, dont l'audience peut atteindre les adultes et qui ont lieu surtout pendant la période creuse, comme le *kahañō* de Kahem (chants, danses, lutte), le *kulēr* (Oussouye) pour les petits (chants, danses, repas) et surtout le *hulāg* (Floup) et l'*uhagēn* (Diamat) qui comportent une grande lutte le soir du premier jour, une petite lutte le lendemain matin, une grande lutte le soir vers 17 h, un grand repas suivi de danses et de chants pendant la nuit (2).

### 3. Les fêtes mixtes (3).

Nous examinerons seulement deux activités, dont la seconde revêt une réelle importance :

a) *La fête « katutum »*. Il existe dans la forêt de Sidiak, à Oussouye, un fétiche très important, le *katutum*, dont une réplique se trouve dans le village même. Le premier sanctuaire est réservé aux hommes, le second est commun aux deux sexes ; tous deux servent à donner santé, paix et bonheur. Une fois par an (mai-juin), des animaux (généralement des bœufs) sont sacrifiés sur l'autel du fétiche dans la forêt tandis que les hommes et les femmes font des libations de vin de palme dans le village : tous boivent en commun et chantent ; puis chacun consomme individuellement la chair de l'animal sacrifié.

b) *La fête « humoboel » ou fête du roi d'Oussouye* a lieu tous les ans en septembre ou octobre.

(1) Il existe un « *garrumō* » d'un type différent à Séleky, qui marque le début des cultures et le retour des Diola itinérants dans le village. L'invocation faite au fétiche a pour but de favoriser l'arrivée des pluies. Le repas prévu pour cette fête est surtout composé de riz, de poisson sec, et de fruits de palmier coupé, pilé et mêlé au riz.

(2) Les variations selon les villages sont telles que nous nous bornons à l'énumération des fêtes essentielles dans ce qu'elles ont de typique. De plus, une réjouissance qui demeure spécifiquement religieuse en un lieu peut, sans perdre ses modalités traditionnelles, devenir laïque dans le village voisin. Aussi sommes-nous contraint de situer une même festivité sous des rubriques parfois opposées.

(3) Elles apparaissent en fait sous deux formes : d'une part, il y a la fête mixte par essence, à la fois religieuse et laïque ; d'autre part, la fête mixte par accident : c'est l'état transitoire d'une fête religieuse qui dégénère en fête laïque.

Envisagé sur le plan religieux le *humoboel* ou *humoböl* consiste dans le sacrifice du bœuf (si la fête a quelque retard) ou de la chèvre (si la fête est à l'époque prévue) par le roi lui-même, sur l'autel de son grand fétiche *elinkin*. Mais l'animal immolé et les canaris de miel ainsi offerts sont apportés par les fidèles. Alors le roi fixe le jour exact de la fête proprement dite. Pendant les trois nuits qui précèdent le *humoboel*, le tam-tam résonne sans interruption. La veille vers 18 h, une grande procession se forme dans le village, où chaque femme exhibe ses richesses en chantant :

oooo woey oooo woey ānyol wāh ānyol mukum  
pour celui qui a beaucoup de miel ;  
ooo woey ooo woey ānyol wāh ānyol emanō  
pour celui qui a beaucoup de riz ;  
oooo woey oooo woey ānyol wāh ānyol bunuk  
pour celui qui a beaucoup de vin de palme, etc...

Ces diverses richesses sont attachées au bout d'un bâton que chacune brandit sous l'œil amusé des hommes.

Vient enfin le jour de la fête proprement dite. Le matin est presque uniquement consacré à la préparation des aliments et à la cuisine. A midi commence un copieux repas. Puis, vers 15 h, débute la lutte des jeunes gens selon le rituel classique dans le lieu dit *busihu* spécial à cet effet. Une heure après a lieu la lutte des filles : celles-ci ne commencent pas le combat à genoux comme les hommes, mais debout, les bras écartés. Les divers combats ont toujours lieu entre villages différents et jamais entre parents. Dans la soirée, chacun revêt ses plus beaux habits et se promène dans le village ; puis tous finissent par se rencontrer et les sujets se divisent en deux clans qui font semblant de s'insulter et ne manquent pas de se vanter : « J'ai plus de riz que toi », etc... Et tout ceci se répète pendant six jours consécutifs, durant lesquels le roi ne quitte pas la forêt sacrée et se nourrit uniquement de la chair de l'animal sacrifié et du riz offert.

#### 4. Réflexions sur les festivités (1).

a) En bref, les fêtes casamançaises ne sont pas seulement *sociales par leur ambiance* (exaltation collective) et *leur finalité* (affirmation de la cohésion sociale) mais encore par *leur organisation*. Les fêtes religieuses notamment dépendent en voie directe des conseils de féticheurs qui en fixent à la fois les dates et la liturgie, toujours selon les exigences de la tradition (*ehūña*, *bukut*) ou selon les besoins du moment (*nyukul-emit*). A ce niveau, les réjouissances émanent des sociétés fétichistes qui statuent secrètement sur leur nature et leur modalité. Les mêmes

(1) La signification des fêtes apparaît clairement dans ce texte de R. CAILLOIS : « Le Sacré ». Encyclopédie française, t. XIX, 2<sup>e</sup> partie, section A, chapitre 1, 19-32-9. « La fête, représentant un tel paroxysme de vie, tranche violemment sur les menus soucis de l'existence quotidienne. Elle apparaît à l'individu comme un autre monde, où il se sent soutenu et transformé par des forces qui le dépassent. Son activité journalière, cueillette, chasse, pêche ou élevage ne fait qu'occuper son temps et pourvoir à ses besoins immédiats. Il y apporte sans doute de l'attention, de la patience, de l'habileté ; mais, plus profondément il vit dans le souvenir d'une fête et dans l'attente d'une autre ; car la fête figure pour lui, pour sa mémoire et pour son désir, le temps des émotions intenses et de la métamorphose de son être... Dans la fête, inter-règne de vertige, d'effervescence et de fluidité, tout ce qu'il y a d'ordre dans le monde est passagèrement aboli pour en sortir revivifié. »

groupements, ainsi que les conseils de village, ont leur mot à dire dans le déclenchement des festivités, après accord des patriarches bien entendu. Quant aux fêtes qui exaltent la royauté fétichiste, elles résultent du bon vouloir du « prince » assisté de son conseil secret, mais toujours conformément aux principes de la tradition.

b) Un autre caractère intéressant de ces réjouissances est le rôle *prédominant qu'exerce la jeunesse* organisée en classes d'âge, et plus particulièrement au niveau des fêtes laïques qu'elle suffit à provoquer. Quant aux adultes, bien que simples spectateurs, ils prennent, par leur attitude active, une place importante (cris approbateurs, encouragements, disputes...).

c) L'atmosphère de ces fêtes est encore pleine d'enseignements utiles. Tout d'abord, il faut en signaler le *caractère communautaire* : ces fêtes sont de véritables alliances collectives, mettant en lice toutes les forces sociales et s'achevant presque toujours par un grand repas familial où sont invités les amis et les étrangers <sup>(1)</sup>, parfois même par des repas collectifs associant tous les habitants d'un quartier. De plus, ces rassemblements humains offrent toujours un *caractère ostentatoire ou symbolique* : nous l'avons remarqué à propos du mariage-théâtre ou du *humoboel* et nous retrouverons plus tard ce thème à propos du *nyukul* où le *kataf* comporte une représentation imagée des qualités du défunt. Puis la réjouissance diola devient souvent un *exercice de compétition sociale* : ainsi, sur le plan de la richesse, plusieurs cérémonies dégénèrent en véritables potlatchs à base de gaspillage (de viande surtout). De plus, l'*aspect sexuel* n'est pas à négliger : non seulement il existe une division sexuelle des fêtes — certaines sont réservées aux femmes (*əhuña*), d'autres aux hommes (*bakān*) — mais encore les multiples danses — surtout le *kōnkōn* — deviennent des conditions d'excitation génésique et s'achèvent parfois dans la plus grande licence. Enfin, bien des festivités dégénèrent en *scènes hystériques* surtout après les bons repas et les danses frénétiques : le sujet ne s'appartient plus et le groupe marche comme un seul homme ; nous en reparlerons à propos de la circoncision.

Donc, religieuses par leur principe, la plupart des fêtes finissent par tomber dans une ambiance de kermesse populaire où le sacré n'a plus que la valeur d'un prétexte. Pour le Diola, sujet réaliste et profondément courageux, la réjouissance et la compétition sportive apparaissent comme de véritables exutoires ; exutoires nécessaires en tant qu'évasion qui s'achève dans le redoublement. L'effervescence n'est pas un état du groupe mais **une finalité pragmatique** <sup>(2)</sup>.

En tout cas, et malgré son caractère traditionaliste donc relativement arriéré, la société diola est bien vivante et peu de populations peuvent se vanter d'avoir su unir d'une façon aussi nette la part qui revient au travail et la part qui revient à la joie.

(1) Ce qui est d'autant plus remarquable que le Diola, nous l'avons souligné, n'aime pas qu'on le regarde manger.

(2) Cet aspect utilitaire des fêtes diola peut prendre des formes surprenantes. Jadis, il existait une cérémonie toute particulière : le *kakator* (faire ses adieux) en l'honneur des vieux. Des bœufs étaient tués ; on préparait de grands repas qui réunissaient la famille et le quartier et qui se prolongeaient par des danses variées. Mais le soir le vieux était conduit avec quelques jours de provision dans une petite case perdue en pleine forêt. On l'y abandonnait jusqu'à sa mort. Le mépris pour l'inutile était tel qu'un homme ne pouvait être nourri à ne rien faire. Chose remarquable, les vieux étaient toujours consentants : rassasiés de jours, ils se laissaient ainsi volontairement mourir de faim.

Le *kakator* n'existe plus officiellement. Mais il est fréquent, dans certains groupes fétichistes, que les vieux soient très rares. Et pourtant, le Diola est une race solide et bien nourrie. L'hypothèse d'un suicide consenti, parfois aidé par des bains froids, n'est pas invraisemblable.

## II. LES MOUVEMENTS DE POPULATION

Le caractère vivant de la société diola ne se manifeste pas seulement par une effervescence collective, mais encore par de multiples déplacements de populations dans le temps et dans l'espace. Toutefois, de telles modifications topologiques posent deux types de problèmes : en premier lieu, il faut envisager une formation historique et géographique de l'ethnie considérée ; ensuite, à côté de ces déplacements définitifs, nous devons laisser une place aux simples modifications saisonnières. L'importance de telles questions saute aux yeux <sup>(1)</sup>.

### A. LE DÉPLACEMENT SUR LE PLAN HISTORIQUE

#### 1. Les données de la préhistoire.

a) Il n'existe que très peu de renseignements sur la préhistoire des lieux habités par le Diola. Le seul matériel se réduit tout d'abord à trois pierres polies découvertes sur une butte artificielle de coquillages à Elana (subdivision de Bignona). Leurs dimensions respectives sont  $71 \times 59 \times 12$  mm ;  $70 \times 56 \times 12$  mm ;  $61 \times 50 \times 11$  mm. Trois des quatre côtés sont à peu près à angles droits et le biseau est concave. Comme l'affirme R. MAUNY <sup>(2)</sup>, préhistorien de l'IFAN, le fait que les deux faces du biseau soient inégales laisse supposer que nous avons affaire à des herminettes ou à des houes agricoles et non à des haches.

b) Un autre problème pourrait se poser à propos des tas de coquillages (*bakoeköb*, *badyukut*). En effet, les buttes à coquilles sont nombreuses en Basse-Casamance et dans le Saloum, où elles peuvent atteindre une dizaine de mètres de hauteur, tout particulièrement dans la mangrove. Leur composition est à peu près constante (*Arca senilis* 98 % ; puis *Gryphea gasar* ; quelques *Semifusus morio* et *Tagelus morio*). Très souvent, elles recèlent de multiples tessons de poterie. Et comme la présence du baobab <sup>(3)</sup> accompagne quelques-uns de ces tas, on ne peut nier l'origine humaine de ceux-ci. Le Diola use d'une légende pour expliquer cet état de fait : autrefois, il y eut une grande famine et les gens du pays durent récolter de très grandes quantités de coquillages pour se nourrir.

c) Il reste enfin le cas des pierres levées. Depuis le début du siècle de nombreuses pierres levées, groupées ou isolées, ont été découvertes en Gambie et dans le Sine-Saloum — particulièrement dans le quadrilatère Nioro du Rip-Tambacounda — et en Casamance, notamment à Pata, au nord de Kolda et sur le Rio Geba en Guinée portugaise. Certaines d'entre elles

(1) Ce sont ces mouvements constants de population qui expliquent la morphologie sociale de la Basse-Casamance. GAUTIER (E. F.) : L'Afrique noire occidentale. Esquisse des cadres géographiques, Larose, 1935, p. 94) a bien compris ce problème : « Nulle part on ne trouve une province humaine, habitée par une population uniformisée en groupe cohérent... Partout, sur un même territoire, vivent en symbiose provisoire de petits groupes humains nettement différenciés sans se confondre, éparpillés, entremêlés. C'est une conséquence de la migration éternelle ». Considérées en bloc les populations de la Casamance forment une indiscutable unité, mais pour peu qu'on envisage les détails, on est frappé de leur étonnante diversité. Il s'agit ici, bien entendu, des mouvements échangés et non des mouvements végétatifs.

(2) *Notes Africaines*, janvier 1953, n° 57, p. 4-8.

(3) Ce dernier, en effet, est un arbre d'importation ; il implique donc la présence humaine.

sont d'ailleurs tombées et ont pris l'aspect de blocs naturels. Ainsi, il existe à M'Lomp, dans le canton de la Pointe Saint-Georges, une pierre de ce genre appelée pierre de Senghalen, à laquelle l'indigène n'ose toucher mais qui n'est l'objet d'aucun culte. Nous n'avons pas eu la possibilité de l'extraire. Mais un informateur vient de révéler qu'au sud-ouest d'Oussouye, aux environs de Kahem, il aurait découvert par hasard, en plein bois, une quinzaine de pierres en lyre. Les pierres levées seraient avant tout des cimetières liés à un culte défini du défunt (1). Or, et nous le verrons à propos de la religion, le Diola n'a pas le culte des morts. A moins, évidemment, de concevoir un changement radical dans le comportement de cette population — ce qui n'est pas impossible, mais reste peu probable — il nous faut admettre que la région a dû être occupée jadis par une race absolument différente, sur le plan du comportement, de l'ethnie actuelle. Il semble donc prématuré d'écrire avec d'ANFREVILLE DE LA SALLE que « la race diola fut la première à peupler la Casamance » (2).

## 2. Les données des textes écrits (3).

On ne possède pratiquement aucun document sur l'origine historique des Diola. L'affinité linguistique que d'aucuns ont cru trouver, comme le R. P. TASTEVIN, entre le dialecte diola et le dialecte bantou, basés tous deux sur le principe du redoublement, n'est qu'une coïncidence fortuite et nullement systématique ; nous y reviendrons plus tard. D'ailleurs, sur le plan folklorique et anthropologique, les rapports entre ces deux races sont peu sensibles et insuffisants pour légitimer une filiation réelle. La seule chose dont nous soyons certain, c'est que les voyageurs portugais, dès le xvi<sup>e</sup> siècle, font mention avec quelques précisions des Diola dans les zones de répartition actuelle (4). De même, DAPPER signale en 1668 l'existence en Casamance

(1) D<sup>r</sup> JOUENNE : « Les Monuments mégalithiques du Sénégal », in Bulletin du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'A. O. F., 1930, p. 304-349.

(2) *Notre Vieux Sénégal*, Paris, 1909, p. 251.

(3) L'importance de l'histoire est, en effet, capitale pour la compréhension de l'âme noire : « dans la mesure où le passé détermine le présent et aide à mieux comprendre l'évolution récente des sociétés, il est essentiel de consulter les références historiques. Les sociétés exotiques comme les autres sont faites de plus de morts que de vivants : la tradition y comporte une valeur toute particulière et nul ne peut contrevénir à son impératif » (A. LEROI-GOURHAN et J. POIRIER, *Ethnologie de l'Union Française*, t. 2, p. 910). C'est la raison pour laquelle nous avons fait allusion, autant que faire se peut, aux données de l'histoire tout en déplorant sur ce point la pauvreté des documents que nous avons pu recueillir : nous y reviendrons d'ailleurs à propos de notre étude sur la science.

(4) Voici à cet effet deux textes significatifs :

I. « Extrets du Traité Bref des Rios de Guiné du Cap Vert. Fait par le Capitaine André ALVARES D'ALMADA, l'an 1594. Chapitre VII : Qui traite des Arriates et Feloupes, nègres qui habitent depuis le Cap de Sainte-Marie vers le Sud.

« A la sortie du rio de Gambie est le cap de Sainte-Marie, qui se trouve en 13 degrés et demi. Et à l'entrée du rio, du côté sud, se trouve une terre non élevée, mouchetée de nappes jaunes et de taches que fait la terre même, assez boisée.

Devant elle, par fond de 4 et 5 brasses, sont les bancs appelés de Sainte-Marie, récifs rocheux.

Allant de ce cap vers le Sud sont des nègres mandingues qui par là s'appellent Combo-Mansa. On y traite du riz et de la cire, mais déjà les nègres sont sauvages. Et plus loin qu'eux, vers le Sud sont d'autres nègres qui confinent avec ces Mandingues, qu'on appelle Arriates, et qui habitent en face des bas-fonds de San Pedro, et depuis le cap de Sainte-Marie jusqu'à l'entrée du rio de San Domingos qui est à près de 30 lieues.

Ces Arriates et Feloupes sont encore à apprivoiser. Ils sont très noirs et les Arriates se comprennent bien avec les Feloupes. Ils ne se circoncent pas comme les autres noirs. Ils résident au long de cette côte, entourés vers l'intérieur par les Mandingues. Ils travaillent à leurs terres et leurs pêcheries et tiennent ces

occupations à honneur. Ils n'ont guère d'esclaves, faute de commercer avec les nôtres. Sans doute quelques-uns sont vendus, non par eux, mais par ceux qui les avoisinent et qui les capturent en guerre. Car les Mandingues du rio de Gambie leur donnent à faire, et les harcèlent, armant des pirogues de guerre fort belles, et boutant hors du rio de Gambie, courant la côte du cap de Sainte-Marie vers le Sud, donnant sur les Arriates et Feloupes qui habitent tout au long.

Et quand ils commencèrent ces conquêtes de guerre, ils capturaient beaucoup de gens, car ils les prenaient en groupes ou en nombreuses compagnies installées, le long des plages ou des marigots, à manger le poisson ou les huîtres. Et à la capture d'une bande, l'autre ne fuyait point ni ne se défendait. A la longue il leur advint meilleur sens, car ils luttent maintenant, et se défendent, et tuent et capturent leurs ennemis.

Descendant cette côte jusqu'au cap Roxo, et s'en plaçant à une lieue, est l'entrée du rio de Casamance, à la bouche duquel est une île appelée des Moustiques. En amont de cette embouchure, au Nord dudit rio, s'étend les noirs nommés Jaboundes qui parlent la langue des Bagnouns, et les Cassangs se comprennent bien avec eux. Sur la rive du Sud s'étend la terre des Iziguiches, qui sont des Bagnouns, où on traite la cire et les esclaves. En cet estuaire de Casamance, il y a plus de 25 ans que n'entrent les navires, à cause de la guerre des nègres, qui ayant vers l'intérieur, guerre avec le roi de Casamance, décidèrent de lui défendre l'entrée de leur rio. Ainsi firent-ils, et prirent même à l'entrée plusieurs bâtiments des nôtres, car le rio est très étroit, et ses nègres assemblèrent force pirogues dont ils attaquèrent les navires. C'est pourquoi on n'utilise plus cette entrée, et on n'entre plus dans le rio que par la voie de San Domingos, comme se dira plus avant.

Au bord de la mer, sur cette côte, habitent les Arriates, et après eux vers le Sud, au long de cette même côte, les Feloupes. Derrière ceux-ci se tiennent les Jaboundes et les Bagnouns de l'intérieur. Et, par derrière, les Cassangs, se tiennent comme un mur les Mandingues, qui vont ceignant ces nations et celles des Bourames jusqu'à se rencontrer dans l'intérieur avec les Biafars, comme se dira en son temps.»

II. Description de la côte de Guinée depuis le cap Vert jusqu'à la Sierra Léone avec toutes les îles et rivières auxquelles naviguent les blancs qui y résident, 1669, par Francisco de Azevedo Coelho. (Sur le manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Lisbonne, n° 319).

« Sortant du rio de Gambie vers la côte en dessous, et passant le Cap de Sainte-Marie, on trouve d'abord le rio de Saint-Jean, qui jusqu'à présent n'est pas exploré. Et ne se peut explorer qu'avec des embarcations de très faible tirant d'eau. On dit qu'il s'y ferait très grand commerce; principalement de cire, de peaux, nègres et ivoire. Les gens sont Feloupes. L'étranger a de grands désirs qu'on l'explore, et à moi résidant en Rivière de Gambie, m'offrit le général anglais nommé Iolanlad (?) de grands intérêts, pour que je l'aille explorer, me donnant pour cela navire, et gens, et argent pour la traite, Je ne voulus le faire parce que c'était ordre de l'étranger, et ne me paraissait pas faire ce qu'il doit celui qui ouvre à l'ennemi une mine, que Dieu peut vouloir garder à nos portugais.

Passant le rio de Saint-Jean, qui est tout pays de Feloupes, comme toute cette côte jusqu'à Cachéo, se présente ensuite le rio de Casamance, où de présent ne peut aller personne que le fermier général qui l'affirme du Capitaine Major de Cachéo, pour les Finances de Sa Majesté, à charge de payer son fermage à l'Infanterie de cette place. Encore que sous ce couvert, les Capitaines Majors en tirent bien leur avantage, car le fermier général leur donne plus en cadeau, pour qu'ils lui allouent la ferme, que la valeur du fermage.

A ce rio ne peuvent aller que les embarcations tirant sept ou huit palmes parce qu'il a peu d'eau à la barre. En le remontant dix-huit ou vingt lieues on mouille en un port formé par un bras de rivière qu'on appelle rio de Bajetc, qui se trouve du côté sud. Sur le côté nord vit une caste de gens qu'on nomme Sacalates. Ils vivent sans Roi, sinon que qui peut plus, est plus roi. Ce sont de grands pirates, et n'ont paix avec personne. Leur vie est de rôder en mer sur les canots, et nul ne navigue avec peu de force en sûreté de ces gens. Ils vendent ceux qu'ils capturent, et ne pardonnent même pas au blanc, encore qu'ils ne lui fassent d'autre mal que de l'obliger à se racheter.

Passés les dits Sacalates, on trouve du côté nord les royaumes de Bichamgor, et Quinguim, qui sont de Bagnouns. Ils ont des ports sur le rio de Iâme, en les marigots: à savoir celui de Gifangor, du royaume de Bichamgor; et le royaume de Quinguim a le port de Bajetô. De ce côté nord tous sont feloupes, et beaucoup de petits marigots pénètrent dans leur pays. C'est là qu'il y a la plus grande quantité de cire de toute la Guinée, incroyable est le nombre des abeilles de cette terre. Et à cause d'elles se devrait dire de l'Afrique le propos qu'y coulent des ruisseaux de lait et de miel. Car le miel y est en si grande abondance, que si les nègres ne le gâtaient en breuvage, on en pourrait charger navires et navires. Au lieu que les nègres sont si inhumains, si ingrats du bienfait que cette bestiole leur donne, qu'en retour ils les brûlent toutes quand ils veulent faire couler les ruches, qu'ils font de paille et pendent au haut des arbres. Il se tire de cette terre tous les ans cinq cent quintaux de cire et plus. Les principaux produits (d'échange contre la cire) sont le fer, les perles, la verroterie noire, blanche, et brique. On achète aussi quelques nègres, et de l'ivoire, et c'est une terre fort abondante en vivres. Sur l'autre rive des Bagnouns, on achète des nègres, et quelque cire qui vient d'une autre région qu'on appelle Iâme, et là vont les nègres l'acheter.

des « Feluppos » et des « Benhuns » (probablement Baïnunk). Tout au plus peut-on supposer avec le D<sup>r</sup> MACLAUD que c'est probablement vers le XIII<sup>e</sup> siècle, à la suite de l'empire de Ghana, que le groupe Diola-Sérère, s'il est vrai qu'il faut apparenter ces deux ethnies, aurait cédé à la pression mandé-malinké et serait venu occuper la région limitée par le Saloum et le rio Cacheo. Il aurait alors trouvé dans une épaisse forêt une population autochtone dont on ne sait si elle aurait été détruite, assimilée ou rejetée vers le Sud (1).

Au-delà du rio de Bajete, tout le pays du côté sud est au Roi de Casamance. En remontant vers la source du rio de Iâme sur la portée d'une marée montante, là le rio perd son nom et se nomme rio de Bouje. Sa rive sud est au roi de Casamance, et sa rive nord au royaume de Iâse. En toutes ces terres il y a de la cire, et du village de Bouje, qui se trouve en amont à la distance de quatre marées, se tirent tous les ans près de cent quintaux de cire, et quelque ivoire, et des négres. C'est le premier village, de ce côté, où se trouve la cola encore qu'elle se vende aussi dans le rio de Gambie.

Ce village de Bouje, et le royaume de Casamance, portant bien préjudice aux résidents qui vivent en Cachéo, et en tout le Guiné, parce que les négres qui furent par là, ils ne les ramènent pour aucune somme. Il s'est fait aujourd'hui une agglomération importante de négres fugitifs qui valent bien de l'argent. Et je l'ai bien senti, car en l'étape d'une marée il m'en est échappé quinze, tous charpentiers, calfats et forgerons, dont j'estimais la valeur à plus de quarante hommes, et pour toute ma diligence, n'en pus recouvrer un.

En ce royaume de Casamance, il y a un sceptre d'or massif, qu'on dit envoyé par la reine Dona Catherine à un roi de ce pays. Comme aussi au Royaume de Barra du rio de Gambie y a une clef d'or, ou dorée, qu'on dit aussi envoyée aux rois par la même Dame reine. Et ce sont jusqu'aujourd'hui les insignes avec quoi on prend possession de ces royaumes.

Au rio de Boujetô, allant aussi sur la portée d'une marée vers la source du rio de Iâme, il y a un mari-got navigable sur quatre marées. La rive nord appartient aux Feloupes de Iâme, et celle du Sud au roi des Iases, caste bagnoun. A deux marées vers l'amont il lance un défluent vers le Nord qu'on nomme le rio de Bouager. A l'entrée de celui-ci, à rive sud, est le village de Boager, avec population de blancs, et plusieurs de Portugal. C'est le meilleur parage qui soit en ces rios pour y vivre, pays fort agréable, fort salubre, bien fourni de tout ce qui est nécessaire à la vie humaine, les meilleures poules, et les plus savoureuses de tout le Guiné, et par conséquent leur poisson est le meilleur de tous ces rios. On fait beaucoup de cire en ce village, mais elle vient de l'autre rive, là tout proche car le rio s'y mesure à la portée d'une escopette. C'est aussi un pays de Feloupes, et riche. Et en tout le pays de Iâse et de Iâme, y a de fort bonnes peaux de bœufs, et de biches, surtout de grandes antilopes, quelque ivoire, et des négres. Ce village appartient au royaume de Sangue-de-Gou, qui va jusqu'au rio de Gambie, et c'est le chemin qu'on y va par terre. Et de là jusqu'au village des Herèges (Geregia de Gambie) il y a douze lieues, que j'ai parcourues maintes fois, avec beaucoup d'esclaves à la chaîne, et des charges de marchandises, sans que personne n'ait nui en chemin.

Et pourtant ce pays est continuellement en guerre entre deux familles qui toutes deux prétendent exercer la royauté. D'ordinaire ils ont deux rois dans ce pays, que suivent les deux partis avec grandes guerres.

Tous ces royaumes bagnouns que j'ai nommés, et qui sont quatre en dehors de celui de Casamance, furent, dit-on, soumis à celui de Casamance.

Mais aujourd'hui ils vivent tous en liberté. Ils n'observent aucune religion encore que ne leur manquent des Mandingues qui les trompent avec leurs meneries. Les Feloupes qui n'ont pas de communication avec ces gens-là vivent plus barbarement, et chez eux se peut déjà faire bonne moisson en la religion catholique, et d'autant plus qu'on va plus vers le Sud.

Les articles de traite nécessaires pour ces rois sont : fer, cola, tissu, cristal, ambre, eau-de-vie, poudre, fusils, verroterie noire, blanche, et brique. »

Traduit à Sainte-Marie-de-Bathurst.  
Ce 20 Septembre 1951.  
Signé : A. CHATAIGNER.

(1) On pense généralement qu'il s'agirait d'une race très primitive, de petite taille, mais fortement musclée, les Sasandyi, vivant à peu près nus. On retrouve les traces de ces individus dans les fameuses légendes Baga. Pour d'autres, il s'agirait seulement des Nalou ou des Bijouga rejetés ensuite dans l'archipel des Bissagos. Donc rien que de très conjectural sur ce plan, cf. D<sup>r</sup> MACLAUD : « Notes Anthropologiques sur le Diola de la Casamance ». L'Anthropologie, t. XVIII, 1907, p. 80 et suivantes.

On possède, actuellement encore, peu d'éléments sûrs à propos des migrations inter-africaines. Tou-

Pour conférer un peu plus de précision à ces données historiques il ne restait plus que deux méthodes : l'examen des noms propres et l'interrogation directe de l'indigène avec, comme dénominateur commun à ces deux techniques, l'observation des données linguistiques et des constantes du folklore. Mais il ne s'agit plus cette fois de rechercher l'histoire du peuplement de la Basse-Casamance mais seulement de pénétrer le sens des déplacements effectués par le Diola au sein même d'un pays où il habite depuis plusieurs siècles.

### 3. Les données de l'enquête historique et linguistique (1).

S'il est relativement facile de trouver l'origine des villages étrangers ou peuplés en majorité d'étrangers parce qu'ils sont récents (vers 1860) comme celui de Cachihuane (subdivision

tefois un schéma qui semble « classique » est celui des Fan, progressant le long de l'Ogowé. « Un groupe A se trouvait installé en aval du groupe B ; chaque groupe ou grande famille représentait la population d'un village peu important ; un groupe C étant venu d'en amont, le groupe B s'embarquait et se rendait en aval d'A, laissant C s'installer dans son ancien territoire ; si C commençait à inquiéter A, celui-ci s'en allait en aval de B, et l'ordre A, B, C. se trouvait rétabli ». (Cf. L. HOMBURGER : Le langage et les langues, Payot, 1951, p. 69). Peut-on appliquer ce schéma au Diola ?

(1) Les données linguistiques s'achèvent dans l'onomatologie et la toponymie.

#### a) LE PROBLÈME.

Un nouvel aspect de la psychologie sociologique, qui gagnerait à se constituer comme méthode systématique d'investigation, est la science des noms propres et particulièrement des noms de villages. La toponymie ou science des noms de lieu offre en effet une double signification :

— statique : le nom du village peut apporter des lumières sur sa situation géographique et sociale.

— dynamique : les lignes topologiques de répartition des noms de villages permettent de suivre non seulement les affinités culturelles, mais encore les divers mouvements de population. Ainsi entendue la toponymie est bien, comme l'a montré le professeur RUYER, un « réactif d'une rare sensibilité » pour pénétrer le secret des civilisations. Toutefois, cette nouvelle discipline soulève de multiples difficultés d'interprétation :

— un même village peut posséder plusieurs noms et le terme administratif ne coïncide pas toujours avec le terme utilisé par les habitants ;

— ne pas confondre le nom donné par les Européens, qui est souvent une déformation du mot indigène, avec le nom réel ; ni le nom indigène, qui est souvent une déformation du mot européen, avec le nom véritable ;

— ne pas oublier que, dans le cadre d'une même unité linguistique au sens large, le vocabulaire peut changer d'un village à un autre et à l'intérieur d'un même village. Il faut donc prendre soin de ne pas expliquer un mot du dialecte diamat avec un mot du dialecte fogny, bien que les migrations saisonnières ou définitives puissent expliquer la parité des termes entre deux lieux relativement éloignés ;

— enfin, en présence d'un nom propre, poursuivre minutieusement l'enquête. Il arrive fréquemment que l'indigène n'ait pas conscience du sens du mot, soit qu'il l'ait oublié, soit que le mot n'ait eu ce sens que dans l'imagination du linguiste. C'est peut-être pour cela qu'un même phonème peut avoir plusieurs sens.

b) DONNONS SUR CE POINT QUELQUES EXEMPLES ASSEZ TYPIQUES.

#### 1) Termes déformés (par l'usage ou l'incompréhension phonétique).

a) Indigène déformant un nom européen.

— *Ponta* (Subdivision d'Oussouye) : abréviation de deux termes portugais : *Ponta rea* (pointe de sable).

— *Songrougrou* (marigot de la Subdivision de Bignona) : déformation de *San-Gregorio* ou, peut-être, déformation de *Sonkodou* (région où ce marigot prend sa source) ; il s'agirait alors d'une altération européenne.

— *Sindian* vient de *Saint-Jean* (*São João*).

b) Français déformant :

1) *le nom portugais* : *Kabrousse* (Subdivision d'Oussouye) : contraction de *Capo Roxo* (cap Rouge).

2) *ou le nom indigène* :

— *Brin* (Subdivision de Ziguinchor) est connu par le Diola sous le nom de *burēng* (forêt : lieu où l'on rencontre de belles forêts).



— *Bignona* (Subdivision de Bignona) est connu par le Diola sous le nom de Bindyona (*budyonɛ* : le soir).

— *Diogué* (Subdivision de Bignona) est, en réalité, Dioké, etc...

## 2) Villages avec deux noms.

— *Nom européen ou étranger, et nom spécifiquement diola.* Ainsi Diembereng, Bouyouye et Nikine (Subdivision d'Oussouye) sont connus par le Diola sous le vocable Dyiwat; de *Dyi* : ceux qui; et *Wat* : excréments, ordures. Allusion à quelques anciennes défécations collectives sur les plages. De même Kabrousse est en réalité nommé *Her* ou *Haer* par le Diola.

— *Deux noms diola :*

Ainsi Diogué, ou plus exactement Dioké, a été baptisé par des pêcheurs itinérants, *Dyi yoke* : vous êtes fatigué. Diogué était le lieu de repos pour les piroguiers.

Mais les natifs du village se nomment *kufutiioh* : « qui sent mauvais ». Ce village est peut-être le plus mal entretenu de tout le pays.

## 3) Termes collectifs.

Le Diola utilise fréquemment des termes collectifs pour nommer un ensemble de villages.

— Dyiwat vaut pour Nikine, Bouyouye.

— Her (rude, aigu) vaut pour Kabrousse, Mossor, Kadiakor. Ce nom leur vient de la rudesse à la fois de leur langue et de leur caractère. On dit encore Haer.

— Esulalu : nom sous lequel les habitants d'Oussouye spécifient les habitants du canton de la Pointe Saint-Georges; de *ɛsuk* : village et *lahuh* : très loin. Étymologiquement : « ceux de là-bas », avec d'ailleurs une petite nuance de mépris.

— Batunghate rassemble Elinkine, Sifoca, Vendaye, Urong et Carabane. Étymologiquement : « brousse très loin » ou « ceux des palétuviers », etc...

## 4) Termes étrangers.

Outre les termes européens déjà cités, on rencontre, en pays diola, des mots indigènes d'origine étrangère.

— Ziguinchor (avant tout peuplé de Diola); de Sigi, en manding « assieds-toi »; de tyor en créole : pleure. Sigityor : assieds-toi et pleure avec nous (allusion aux embarquements des esclaves durant l'antique traite). Le portugais a déformé Sigityor en Ziguinchor. Le Diola dit souvent pour Ziguinchor : « Eboeboe » ville des blancs.

— *De nombreux termes baïnk.*

*Ban* : être doué; *hunk* : entrave (cette race fournissait jadis les meilleurs esclaves).

— *Des termes d'origine « peul »* : « Diembereng », toit sous lequel les bergers peul rassemblaient les troupeaux.

— *Des termes wolof* : Carabane, de *karabane* : qui parle beaucoup. Santiaba, Fissao, Sam Sam sont encore des phonèmes wolof.

— *Des termes portugais.* Bayot vient de *biyotti*; semis de riz (qui rend la région célèbre). Le Diola dit Kagurɛ qui était autrefois un nom de famille aujourd'hui disparue.

### c) ONOMATOLOGIE DES VILLAGES DIOLA.

#### 1) Villages n'offrant qu'un seul sens.

##### a) Subdivision d'Oussouye.

— Termes floup : Oussouye, de *husuyum* (nom d'un oiseau rapace fréquent dans la région).

— Siganar : le corbeau.

— Ayoun, de *ayunora* : sans travail (allusion à un phénomène économique fréquent).

— Nikin : Nikin ou Nyikin, pluriel de *dyikin* (petits quartiers de rizière).

— Sifoca : pluriel de *afoca*, « qui enterre » (allusion à une forte mortalité).

— Etello de *ɛtey* : courir et *ɛlo*, tomber (allusion à un fait divers).

— Boukitingo de *bukin* : habitation et *tinko* : qui penche (allusion à une première case mal construite).

— Diakene : goûter, déguster (village riche en fruits).

— Edioungo : nom du fétiche principal du village. Ce dernier tire son nom de *ɛdyunk*, pot de bois qui sert aux libations de vin de palme durant le sacrifice. Edioungo est aussi, par excellence, le village de la poterie et de la vannerie. L'habitant se nomme nahɛmun (sans signification).

— Kaheme, Kahiem, de *kayem* : rouge (allusion au terrain latéritique).

— Suzanah (en Guinée portugaise) vient de *sizana*, pluriel de *ɛzana* : manioc, dont le village était riche.

- Oukoute : vient de *bukut* ou circoncision. Le Floup appelle *ukut* l'opération elle-même.
- Emay : côté gauche (*emay*).

b) *Termes Diamat.*

Le mot Diamat vient de *kadyam ut* : qui n'ont pas de nom de famille. A *dyamat* : celui qui fait partie de ceux qui n'ont pas de nom de famille (phénomène fréquent dans la région, du moins avant l'arrivée des Européens).

— Kerouhey (Guinée portugaise) de *karu ey* : celui qui fait rentrer (allusion aux richesses évaluées en bœufs).

c) *Termes Diola, Pointe Saint-Georges.*

— Djiromaite, exactement Dyromait, de *dyirum* : tenir avec force, *ait* : petite rizière. Pays pauvre où il fallait tenir près de soi le peu de bien offert par la nature.

— M'Lomp, en réalité Mulump. Vient de *kalump ay* : grand panier à riz, pluriel : *mulump* (allusion aux greniers particulièrement bien remplis de ce village, symboles de richesse).

— Cadjinol : *kadyin*, part de rizière ; *ol* : à lui (allusion à un différend entre partis, résolu par un partage de rizière).

— Samatite : *matit*, petit ; *sam* : village d'origine wolof (petit Sam).

— Kagnout, *añut* : celui de ; Kañut, contraction de an *añulo* : « qui sent mauvais ». Par abréviation : Kañut, village de ceux qui sentent mauvais (allusion aux poissons séchés, source de revenus pour les habitants).

— Elinkine : mot diola qui signifie pierre (*elinkin*). Lieu où se trouvaient de gros rochers ; jadis s'y rencontrait un grand fétiche du même nom.

d) *Subdivision de Ziguinchor (Diola Brin).*

— Brin : *burēng* : forêt (déjà cité).

— Badiat : nom de la famille qui a fondé le village.

— Batinière : de *batyin* : nom du premier grand fétiche.

— Essyl : de *husil* : tertre.

— Kaguite de *muġit* : paille (lieu où l'on ramasse beaucoup de chaumes).

— Etama, de *etām* ; en dessous (par opposition à Essyl. Ainsi, le quartier le plus bas d'Oussouye se nomme Etama).

— Eloubalin, de *eluf* maison, *balin* sœurs (allusion à la première famille qui a fondé le village : deux sœurs).

— Enampore : s'unir (allusion à la solidarité du groupe).

e) *Subdivision de Bignona (Fogny).*

— Diogué : cf. plus haut.

— Hillol de *hil* : mamelles, *ol* : à elle (allusion à de bonnes nourrices).

— Diabudior de *budyor*, tuer et *ior* : suffixe de réciprocité (village où l'on s'entretue : fait historique).

— Balingor, de *elin ay* : limite ; et *lingor* : se toucher (village où les quartiers se touchent : grand village).

— Eguilay : lieu où l'on trouve le *buquilay*, arbre local.

— Tallum : bas-fonds (même sens qu'Etama).

— Budial : *budyal abu*, la grande forêt (même sens que Brin).

— Kaguis : fentes, crevasses (allusion à de nombreuses vieilles cases).

2) *Villages offrant un double sens.*

Outre Diogué déjà cité, nous avons :

— Ifloc (village diamat), étymologiquement motte de terre soulevée par le *kādyēndō* lors des cultures ; mais *fok* signifie éteindre, enterrer (allusion aux cases petites à peine éclairées).

— Soukoudiak (village diamat), de *esuk* : village et *diake* : beau ; ou encore de *esuk*, village et *kudyak* : les rameaux (sorte de dattier fournissant de nombreux rameaux).

— Sifoca (subdivision d'Oussouye), pluriel de *afoca* : qui enterre (cf. plus haut) ; ou encore, vient de *sifok*, pluriel de *bufok* (figuier sauvage).

— Carabane : outre le sens wolof désigné ci-dessus, signifie aussi « là où les maisons sont finies (casa : maison en portugais, et *kābān* : finir (allusion au fait que ce village fut la première capitale française en Basse-Casamance).

— Bignona : vient, rappelons-le, de *budyon* : le soir (allusion à l'occupant qui s'y installa au crépus-

d'Oussouye), il est par contre très difficile de connaître la genèse des villages spécifiquement diola. En effet, bien que profondément traditionaliste, le Diola connaît fort mal l'histoire de son pays : il ne s'y intéresse guère et ne retient du passé que les croyances et les gestes qui peuvent donner un sens à son présent. Tout au plus arrive-t-on à saisir quelques filiations locales. En voici quelques exemples :

a) L'agglomération de Badiana, dans la subdivision de Bignona, ne correspond pas à ce qu'elle était jadis. Il existait alors deux villages voisins : celui de Bougognon, peuplé par des émigrés venant de Dianki, Kaniobon et Tandine, et celui de Badiana. Le premier, bien qu'apparenté au second par des unions matrimoniales, ne possédait pas de rizières. La guerre éclata ; Bougognon fut vainqueur, ses habitants se partagèrent les rizières et troquèrent le nom de Bougognon qui signifie « poisson » pour celui de Badiana dont le sens est inconnu.

b) La plupart des villages des Bliss et quelques villages Karone seraient peuplés d'individus venus du Nord-Est. L'insuffisance des terres en pays Djougout, notamment du côté de M'Lomp et Thionk-Essyl, a poussé les indigènes à chercher ailleurs des possibilités de rizières :

cule) et aussi de *Big nona* : lieu où l'on se rencontre (allusion à la situation géographique de ce village, au carrefour de plusieurs routes et gros centre économique pour la région).

— Pays Bayot, de *biyotti* : semis de riz en portugais ; mais *badyorut* en diola signifie « n'avoir pas encore ». La perte du « r » et du « d », par condensation, a donné *bayut*, *bayot* (allusion aux nombreux esclaves, sans richesses, d'autrefois).

#### d) TOPONYMIE ET MOUVEMENTS DE POPULATION.

1) La parité des noms propres caractérisant des villages éloignés permet de trouver de nombreux rapports raciaux et culturels vérifiés par les données historiques. Ainsi, par éclatements successifs, le village de Séleky a donné naissance à Batinière (subdivision de Ziguinchor) et à Batinière (subdivision d'Oussouye). De même, ce sont les émigrants de M'Lomp (canton de la Pointe Saint-Georges) qui ont fondé le M'Lomp de la subdivision de Bignona, avant d'émigrer une fois encore à Hillol et à Itou.

2) *Subdivision d'Oussouye*. Ainsi Senghalen, près d'Oussouye, est le village des Senghor. Or, un quartier de M'Lomp et un quartier de Cadjinol comportent des Senghor. Toutes ces familles pratiquent l'exogamie réciproque. Kalobone près d'Oussouye est le village des Māgā. Or un sous-quartier de M'Lomp se nomme Kalobon ; il est également peuplé de Māgā. Diouwent, près d'Oussouye, est la patrie des Dyatta. Or un sous-quartier de M'Lomp se nomme Diouwent, et est peuplé de Sāmbu. Mais il y a parenté manifeste entre les Sāmbu et les Dyatta (même totem par exemple : le crocodile). Cependant il n'y a aucun rapport entre Haer quartier de M'Lomp et le Diola-Haer (Kabrousse).

De même, si nous envisageons la région de Brin. Badiate (subdivision de Ziguinchor) est le pays des Dyatta (Ba : pluriel collectif. Dya : abréviation de Dyatta). Or, tout un quartier de Séleky est un Badyat nettement apparenté au précédent.

De même, il y a homonymie entre certains quartiers de Batinière et de Bandiale — villages Ba-Tendēng — et le quartier Ba-Tendēng de Séleky. Quant aux Ba-Başn de Séleky, ils ont essaimé non seulement dans la subdivision de Ziguinchor (à Brin, et chez les Bayot) mais encore dans le Fogny (subdivision de Bignona) où de nombreux sous-quartiers portent ce nom.

3) Mais la réalité est souvent plus nuancée. Rappelons quelques faits.

Le même nom peut très bien désigner des familles différentes. Ainsi les Dyatta de Badiate et de Séleky ne sont pas de souche royale comme les Badyat de Diouwent et n'ont aucun rapport avec ceux du canton de Diembereng.

Des familles de même nom peuvent pratiquer l'endogamie, car la parenté est si éloignée qu'elle est déclarée nulle. Il leur arrive même, pour lever toute interdiction nuptiale, de changer le nom de famille (ainsi des Sāmbu et des Dyatta).

Enfin, des noms différents peuvent cacher une parenté réelle. Ainsi les « Basen » constituent les « baĵi » du Fogny, et les « Sāmbu » de la Pointe Saint-Georges deviennent les « Dyeme » de la subdivision de Bignona.

Il résulte de cela que la science des noms propres ne saurait suffire pour constituer une sociologie historique ou dynamique. Mais jointe aux autres procédés d'enquête, elle enrichit les différents moyens que nous avons pour connaître une population (Voir à cet effet A. TEIXERA DA MOTA : *Toponimos de origem portuguesa na costa occidental de Africa desde o cabo Bojador ao Cabo de Santa Catarina*. Bissao, 1950.

les uns se dirigèrent vers l'actuel Hilol, puis essaimèrent vers Boune et Boka, les autres peuplèrent Niomoune où se trouvaient déjà des gens de Bandiale (près de Séleky) et certains fondèrent Itou puis Diogué, il y a de cela probablement cinq ou six générations.

c) Si nous considérons les villages de la Pointe Saint-Georges et si nous mettons à part les centres constitués artificiellement par des races différentes (comme Djiromaïte), ils semblent fort anciens, notamment Elinkine, M'Lomp et Cajinol (ou Cadjinol) qui auraient donné par suite d'éclatements successifs Kagnout, Samatite ou Eludia (Diola). Signalons qu'autrefois le village de Zozor ou Sozor (devenu « Pointe Saint-Georges » par déformation phonique), était commandé par une mulâtresse. Elle habitait une case d'un étage où, dans un fauteuil placé sur une estrade, elle recevait les visiteurs avec une grande abondance de vin de palme. Il va sans dire qu'une telle « reine » n'était pas dans la stricte orthodoxie fétichiste. Sur ce plan, l'influence portugaise est indiscutable. Il ne reste plus, aujourd'hui, de ce grand et prospère village que quelques cases : c'est l'actuel Põnta. Puis, toujours poussés par le besoin de terres, les sujets de M'Lomp et Cadjinol empruntèrent le marigot de Diouloulou et formèrent le gros village de M'Lomp dans la subdivision de Bignona, avant de peupler une grande partie des Bliss-Karone (1). Ces dernières migrations ont dû se faire à des époques très différentes car si le dialecte Bliss-Karone est effectivement très proche de celui de M'Lomp (subdivision de Bignona), ce dernier, malgré de nombreux termes communs, est assez différent du langage de M'Lomp (Pointe Saint-Georges).

d) Les villages de la subdivision de Ziguinchor ont connu également deux sortes de migrations historiques. Nyassia chez les Bayot, Brin et Séleky chez les Diola sont des agglomérations fort anciennes qui devaient faire partie des premières bases occupées par les Diola dans leurs luttes contre les Baïnunk. Séleky, notamment par suite de nombreux conflits sanglants entre les quartiers, toujours au sujet de rizières, a formé les villages de mangrove dont nous avons déjà parlé : les deux Batinière, Ouloubaline et Bandiale ; puis, de façon pacifique, des émigrés libres ont fondé Enampore, Essyl et Kamobeul, tandis que Brin formait Badiate. Mais ces divers villages, tout comme ceux de la Pointe Saint-Georges, ont été tentés par l'aventure du Nord. Un fait certain, c'est que le dialecte d'Affinian, de Butemb, de Bukayak (subdivision de Bignona) offre d'étonnantes ressemblances avec le dialecte Diola-Brin ; le parler de Thionk-Essyl, et notamment de Daga, comprend un grand nombre de termes que l'on rencontre dans le dialecte d'Essyl, près de Brin ; enfin, le parler de Djilapar et de Djilapaho, près d'Affiniam (Djougout) présente une remarquable affinité avec celui de Bandiale et de Batinière.

e) Nous possédons très peu de documents au sujet des villages her et dyiwat.

Kabrousse aurait deux origines différentes ; un quartier viendrait d'Eludia-Diola (de la Pointe Saint-Georges) et les deux autres, notamment Massor et Kadiakay, seraient fortement apparentés (par le langage et le folklore) à Soukoudiak et Tegnât en Guinée portugaise. Diembereng est incontestablement le premier établissement diola dans la région côtière et il est certain qu'il a donné naissance à Nikin, Bouyouye et Boucotte-Diola qui en sont la fidèle

(1) La réalité semble encore plus complexe. Nous avons signalé, à propos des courses de pirogues, que les gens de Thionk-Essyl venaient raçonner les sujets de la Pointe Saint-Georges. Quelques-uns même s'y sont installés ainsi que quelques sujets Djougout de Tendouk. Mais ce mouvement Nord-Sud qui semblerait partir aussi de Kafontaine est beaucoup moins important que le mouvement inverse Sud-Nord selon P. PÉLISSIER, il semble qu'après avoir peuplé le Kadiamoutay Nord et le Djiragone — où ils ont appris la culture sèche — les Diola aient exercé une pression vers l'Est, du côté de la plaine du Songrougrou, peut-être vers la fin du xviii<sup>e</sup> siècle, pour atteindre vers le Sud-Est les rives de la Casamance. Ils ont rencontré dans ces pérégrinations les Baïnunk qu'ils ont défaits ou refoulés.

réplique. Mais l'origine de Diembereng demeure mystérieuse ; on trouve dans son dialecte, tout comme dans celui de Kabrousse il est vrai, une nette influence des idiomes utilisés en Guinée portugaise et des parlers bliss-karone — notamment celui de Niomoune — avec, en plus, ce qui cette fois n'existe pas dans le diola-her, des termes fréquents dans le Sud de la Gambie. Faut-il y voir une preuve illustrant la célèbre légende qui veut que Diola et Sérère soient originaires de Gambie ? Cette conséquence serait d'une rare importance puisqu'elle impliquerait la nécessité de voir dans le Dyiwat le survivant des premiers Diola.

f) Quant aux villages floup et diamat, il nous est difficile de préciser leur provenance exacte ; tout au plus devons-nous signaler l'existence, en des lieux différents, d'étroites affinités pouvant aller jusqu'à l'identité des populations, ce qui constitue une preuve incontestable de mouvements historiques dont nous ne pouvons malheureusement pas préciser le sens.

Il y a, en effet, plusieurs zones occupées par le Floup.

La première et la plus importante est celle d'Oussouye qui s'étend jusqu'à Essaout, Diakène, Boukitingo, Emay, Nyambalan et Ayoun. La seconde se trouve en Guinée portugaise avec, comme principaux villages, Aramé, Kérouhey, Suzanah et Cassolol<sup>(1)</sup>. Certes, les langues diffèrent sensiblement, notamment vers Aramé et Suzanah sur qui l'influence portugaise s'est fait plus lourdement sentir<sup>(2)</sup>, mais les coutumes et les traditions sont indéniablement semblables.

En ce qui concerne les Diamat proprement dits, les éléments les plus purs se situent de part et d'autre de la frontière avec la Guinée ; en territoire français les grands centres demeurent Youtou et Effoc ; en territoire portugais, il faut citer Basseor (aujourd'hui Basseur), Barella (aujourd'hui Varella) et Caton. Ces indigènes ont dû émigrer, il y a de cela très longtemps, vers le Nord-Ouest, dans la région occupée aujourd'hui par les villages de Macouda, Diaboudié, Coudiouté, Cabadio et Misira en territoire français — subdivision de Bignona — et Cartung (connu par les indigènes sous le nom de Caton, comme celui de Guinée) en territoire britannique, où ils fondèrent alors le grand village de Diebali, de nos jours disparu. Malgré l'assimilation par le milieu musulman, ces populations ont conservé de nombreux caractères de leurs ancêtres : esprit renfermé, souci de leur indépendance, tempérament belliqueux, taille supérieure à la moyenne et surtout de multiples mots communs.

Ainsi, les mouvements historiques ont dû être très nombreux depuis l'arrivée des Diola en Basse-Casamance, mais il est presque impossible d'en dessiner les grandes lignes bien que, à plusieurs égards, le mouvement sud-nord et le mouvement est-ouest semblent les plus fréquents. D'où l'existence de certains points de rencontre, véritables carrefours où l'on retrouve des traces verbales résultant des influences subies. Ainsi le village de Diogué comporte un grand nombre de termes originaires du Fogy et d'autres qui sont des mots floup<sup>(3)</sup>. Toujours est-il que l'aire de dispersion actuelle du Diola est assez confuse et fait songer à une juxtaposition d'îlots hétérogènes. Cependant, il y a quelque chose de permanent qui explique tous ces mouvements : le besoin de trouver de nouvelles terres. L'inflation démographique aboutit à de gros villages où, par suite des lois de l'héritage, la propriété est morcelée à l'extrême. Des que-

(1) On peut retrouver des Floup — mais assez mélangés — vers San-Domingos, notamment à Nyambalan. Ce village a-t-il quelque rapport avec le Nyambalan situé près d'Oussouye ?

(2) Kérouhey et Cassalol, en effet, ne sont devenus portugais que depuis 1886, date où Ziguinchor est devenue française.

(3) Nous retrouverons cette idée notamment à propos de notre étude sur la répartition des fétiches. En fait, Diogué comporte aujourd'hui 3 centres : un quartier très mélangé, un quartier wolof, un quartier diola : on ne saurait concevoir habitat plus déculturé.

relles ne manquent pas de surgir. Le plus faible, après sa défaite ou simplement pour prévenir un inévitable conflit, n'a plus qu'à chercher ailleurs de quoi assurer sa subsistance. S'il a le goût de l'aventure, il pourra partir assez loin, en suivant le cours des marigots jusqu'à ce qu'il découvre une terre riche; sinon, il devra se contenter de ce que lui offre l'immédiat : d'où les villages de mangrove.

Mais il existe encore une possibilité de déplacement périodique.

## B. LES MIGRATIONS SAISONNIÈRES

Il existe, de nos jours, deux sortes de déplacements en pays diola. Le premier type concerne l'émigration définitive vers la grande ville, notamment Ziguinchor<sup>(1)</sup> et Dakar, des éléments jeunes; nous y reviendrons à propos de notre étude sur la désagrégation de la société traditionnelle. Le second type, qui fait l'objet du présent exposé, comprend seulement les migrations saisonnières dont la périodicité est nettement définie.

Envisagés sous l'aspect de la durée, les déplacements temporaires<sup>(2)</sup> peuvent être de cycle long — généralement une saison entière, voire une année ou deux — et de cycle court : ne dépassant pas un mois. Mais sous l'aspect fonctionnel, il existe des migrations vers la ville ou des migrations à l'intérieur même de la zone rurale.

### 1. Les migrations vers la ville (migrations intérieures et extérieures).

a) Nous abordons ici un problème de dynamique sociale de premier ordre. Les migrations vers l'escale, ou toute autre ville comme Dakar, Kolda, Bissao ou Bathurst, peuvent durer un an ou deux : jeunes gens et jeunes filles s'efforcent ainsi de faire fortune en travaillant le plus souvent comme domestiques ou manœuvres. Ils reviennent ensuite dans leur village natal dissiper en largesses prodigues le gain péniblement amassé. Fatalement, après quelques

(1) Une enquête réalisée ces dernières années par les services de la Statistique du Gouvernement Général de l'A. O. F. donne les chiffres suivants, au sujet de la répartition des métiers du Diola de Ziguinchor.

1. Cultivateurs . . . . .	348	— divers. . . . .	4
Cadre de l'agriculture . . . . .	1	b) mécanique électricité	
2. Pêcheurs navigateurs . . . . .	43	— chauffeurs. . . . .	78
3. Exploitants forestiers . . . . .	2	— mécaniciens. . . . .	59
4. Travailleurs non spécialisés du vêtement :		— électricien . . . . .	1
— tisserands . . . . .	8	— divers. . . . .	27
— tailleurs. . . . .	75	— maîtrise. . . . .	3
— divers. . . . .	2	c) travaux domestiques . . . . .	35
ou travaillant le métal . . . . .		6. Soins corporels. . . . .	9
— forgerons. . . . .	11	7. Transporteurs. . . . .	2
— bijoutier. . . . .	1	8. Commerçants . . . . .	32
5. Travailleurs spécialisés		9. Employés de bureau. . . . .	150
a) bâtiment, bois		10. Gardes-cercles. . . . .	17
— maçons. . . . .	44	11. Notabilités musulmanes . . . . .	5
— charpentiers . . . . .	112		

Nous ne possédons malheureusement aucun chiffre sur les Diola dakarois.

(2) Nous ne reviendrons pas sur le problème des déplacements, dont nous avons déjà longuement parlé à propos de notre étude sur les techniques. Ces voyages constituent cependant un élément intéressant de la dynamique du groupe.

semaines de séjour en Basse-Casamance, entièrement démunis de leurs économies et incapables de se réadapter au dur labeur des rizières ou du pilage du riz, ils doivent s'exiler à nouveau.

b) Mais la migration vers la ville comporte un autre aspect particulièrement intéressant dont nous avons parlé ailleurs mais sur lequel il importe d'insister : le déplacement typiquement saisonnier. En effet, pendant la saison sèche et une fois l'achèvement des récoltes, les sujets valides n'ont pas beaucoup de travail. Beaucoup quittent alors leur village pour Ziguinchor où ils se font embaucher comme domestiques, comme porteurs, et le plus souvent comme *barañehni* (débardeurs). Avec l'argent ainsi gagné, ils pourront s'acheter des vêtements et payer l'impôt sans avoir besoin de vendre le riz. Ces sujets des deux sexes se nomment *buyas* (1) et leur nombre va sans cesse en augmentant. Fin mai, ils retournent dans leur village où les premiers travaux des rizières les appellent : il arrive même qu'en certaines régions une grande fête soit prévue pour ce retour quasi collectif, comme le *garrumō* de Séleky. Le *buyas* possède donc deux vies : celle de l'hivernage, vie traditionnelle dans l'enceinte familiale, sous la haute protection des fétiches, avec les fêtes coutumières, rares il est vrai à cette époque, et les classiques travaux des rizières ; puis celle de la saison sèche, dans un milieu hétérogène au point de vue races et religions, profondément travaillé par les syndicats et la politique, où les coutumes se pervertissent, finissent par se perdre et dans lequel naissent de multiples rancœurs (2).

## 2. Les migrations de type rural (migrations intérieures).

Les migrations du type rural s'opposent nettement aux migrations urbaines en ce qu'elles prolongent la structure traditionnelle ou du moins ne la déformant pas systématiquement. Si nous mettons de côté les déplacements afférents aux exigences religieuses ou aux nécessités commerciales déjà envisagés, nous pouvons les ramener à trois variétés, selon qu'elles sont liées à la pêche, à la récolte du vin de palme et surtout à la culture.

a) Les villages de pêcheurs, comme Bandiale ou Ponta, par exemple, sont pratiquement vides de février à juin. Tous les hommes valides sont partis en pirogue vers Niomoune, Diouloulou, voire Bathurst dans le Nord, Diembereng et même la Guinée portugaise dans le Sud. Durant leurs pérégrinations, ils se nourrissent de poisson. Une partie de leur prise est vendue sur place (notamment à Diembereng) ou même à Ziguinchor ; le surplus est séché et servira pour la consommation familiale en période d'hivernage — à cette époque les travaux de rizière enlèvent toute possibilité de pêche — ou sera échangé contre le riz. Ces déplacements peuvent être de durée variée, de un à plusieurs mois ; ils se situent sur le plan de la concession et groupent entre eux les possesseurs de pirogues.

(1) Il faudrait mieux dire *ayasā* ; nous reviendrons plus tard sur le sens de ce terme.

(2) La situation du noir détribalisé est souvent délicate, même si nous exceptons les sollicitations purement africaines et souvent contradictoires dont il peut être l'objet. Ainsi SHELLEY et WATSON remarquent : « Quand on considère que les Européens n'ont pas tous les mêmes conceptions en ce qui concerne les manières de traiter les indigènes, et que l'indigène doit s'attendre à être traité d'une manière par les missionnaires, d'une autre par les fonctionnaires et d'une autre encore par les personnes qui exercent des activités d'ordre commercial, il n'est pas surprenant que son sens des valeurs soit confus et souvent complètement faussé » (J. ment. sc. 82, p. 701, 1936). — Sur le même thème, voir notre « Étude technique sur la personnalité diola ». Sur les principales raisons susceptibles d'expliquer le caractère aigri des indigènes émigrés dans les villes et soumis à une prolétarianisation souvent très pénible, consulter l'ouvrage de Abdoulaye LY (Les masses africaines et l'actuelle condition humaine. *Présence Africaine*, Paris, 1956, p. 172 et suivantes).

b) Les migrations pour la récolte des huîtres prennent une forme différente puisqu'elles valent pour la famille au sens restreint du terme. Ainsi Niomoune, Hillol, Kassel, Itou et, à un degré moindre, Diogué, voient toujours en période sèche l'homme, la femme et les enfants partir en pirogue, avec le nécessaire de cuisine, ramasser les huîtres de palétuvier fréquentes dans ces régions aux multiples marigots. Certaines familles même, nous l'avons remarqué, possèdent parfois une petite case qui leur sert de refuge, surtout s'il y a des enfants. Une partie des huîtres est mangée fraîche ; le reste est soit vendu, soit séché ; dans ce dernier cas, il servira pour les réserves alimentaires ou pourra être vendu à l'escale. Les coquilles, préalablement pilées, seront aussi dirigées vers Ziguinchor. Ces migrations familiales s'échelonnent sur un intervalle d'une à plusieurs semaines.

c) Les mouvements sociaux afférents au vin de palme sont toujours individuels, contrairement aux précédents (1). Ils peuvent aussi être de deux sortes. Ceux que l'on rencontre en Guinée portugaise (région de Suzanah et d'Aramé) font plutôt songer à un club d'hommes. Le propriétaire d'une palmeraie y installe une petite case où, après la récolte, il se repose, fume, boit et entame d'interminables palabres avec de gais compagnons. Ces déplacements n'excèdent jamais un ou deux jours mais se répètent fréquemment au moment où la sève est abondante. Les autres sont le fait de régions où le palmier est rare, voire absent : c'est le cas de la plupart des villages bliss-karone au sud de Kassel. Le Fogny au contraire, notamment la région de Djougout, est riche en Elaeis ; mais les habitants étant pour la plupart musulmans, ils ne s'occupent pas du vin de palme (2), aussi accordent-ils volontiers aux gens de Niomoune et, à un degré moindre, de Hillol ou de Itou, avec qui, nous le savons, ils sont apparentés, le droit d'exploitation gratuite de leurs arbres. C'est ainsi qu'en avril, de petits villages comme Boune sont complètement vidés d'hommes valides : ceux-ci sont partis récolter le vin de palme dont le surplus sera vendu à l'escale. Ces déplacements ne sont pas spécifiques des Bliss-Karone. En effet le Diola *esulatu* de la Pointe Saint-Georges part fréquemment récolter du vin de palme dans les régions diamat, certains même vont jusqu'à Kolda et Vélingara.

d) Les déplacements ruraux, que nous venons d'examiner, ne sont exécutés que pendant la saison sèche et visent surtout à donner soit une nourriture d'appoint (poisson, huîtres), soit un supplément d'argent qui permet le paiement de l'impôt et l'achat de pagnes, de chemises ou de shorts. Au contraire, les migrations pour la culture ont toujours lieu pendant l'hivernage et portent sur l'activité essentielle des Diola : la riziculture. Ces déplacements sont triples quant à leur durée et leur organisation. Les uns ne dépassent pas la journée ; c'est ainsi que les habitants de Vendaye et de Sifoca viennent cultiver leurs rizières qui se trouvent dans les cantons des Floup et que les sociétés de culture vont louer leur travail dans un village voisin.

(1) Un exemple de coutume inattendue propre au déplacement nous est fourni par le célèbre *lingona* (nom du fétiche *uhāne*). Il est fréquent que des femmes de Guinée portugaise ou des pays diamat se livrent au commerce du vin de palme dans la région de la Pointe Saint-Georges qui en est dépourvue. Mais la reine Sibat de Siganar entretient une légende grâce à laquelle les vendeurs itinérants s'arrêtent dans son village et y laissent leur vin. Le fétiche *uhāne* de la Pointe Saint-Georges, dit-elle, exige des sacrifices humains chaque année et ce sont toujours les étrangers qui servent pour ces holocaustes. Les plus braves sont évidemment effrayés. Il arrive même qu'on organise, à leur intention, une certaine mise en scène pour convaincre en cours de route les incrédules. Récemment, de pauvres femmes ont parcouru au pas de course la distance de M'Lomp à Siganar ! Et maintenant, les itinérants prennent soin de venir en groupe, parfois même avec des armes.

(2) A ce facteur religieux s'en ajoute un autre : l'incurie de certains musulmans qui répugnent souvent à l'effort. « On ne peut avec un boubou grimper aux arbres » dit un proverbe diola. Il faut remarquer que le chou-palmiste lui-même n'est pas utilisé par le Djougout ; il abandonne la plupart du temps ce soin aux fétichistes des Bliss-Karone.

Les autres peuvent atteindre deux à trois semaines : les pays qui ont peu de rizières (comme Batinière) ou dont les cultures sont plus tardives (région bayot) envoient souvent leurs sociétés de jeunes travailler parfois à plus de 15 km. Les derniers enfin sont les plus intéressants et ils sont spécifiques de l'île de Carabane. Le village de Carabane en effet a localisé ses rizières soit dans l'Ouest (Dyifalangen) soit dans le Sud-Est (Efram). Or Efram notamment est le point d'arrivée d'une migration saisonnière d'une réelle ampleur. Les habitants de Carabane y possèdent une case en crinting. Dès le début des cultures toute la famille quitte Carabane, en pirogue, avec les instruments de cuisine, les nattes, les pilons et les mortiers, quelques poules, un ou deux porcs et parfois même un bœuf. Le reste du cheptel et des richesses domestiques demeure à Carabane sous la garde d'un patriarche. La famille séjourne ainsi, pendant cinq mois, dans cette case ne comportant le plus souvent qu'une seule pièce, parfois deux. De temps à autre, le père de famille retourne à Carabane <sup>(1)</sup> afin de voir si tout se passe bien ; il en profite pour sacrifier au fétiche et ramener une certaine quantité de riz. Nous sommes donc en présence, une fois encore, d'une double vie. Toutefois, le problème ne se pose plus ici comme pour le *buyas* car la structure traditionnelle n'est pas atteinte ; il y a plutôt déplacement dans l'espace que changement d'existence. La vie religieuse, par exemple, est à peine altérée <sup>(2)</sup>. Parfois, le Diola apporte avec soi quelques fétiches domestiques et Efram possède même un grand sanctuaire établi en permanence. En cas de décès enfin, le cadavre est ramené à Carabane et enterré dans le cimetière du village. En bref, les deux périodes de vie sociale que généralement le Diola *buyas* vit dans le village natal et à l'escale, l'habitant de Carabane les réalise sur un plan différent, tantôt dans un village de dunes, tantôt dans un village de rizières.

En ce qui concerne le cas de Djifalangen, la migration s'avère moins spectaculaire ; ce village de culture ne comporte qu'un nombre restreint de cases généralement petites. Seuls les hommes y couchent la nuit et à tour de rôle, simplement pour préserver les champs des dévastations que ne manquent pas de causer les singes à l'époque de la maturité du riz.

Les mouvements de la population sont donc variés et multiples, tantôt individuels, tantôt collectifs (village, famille, ménage), parfois définitifs (véritables émigrations) parfois temporaires (déplacements de longue ou de courte durée). Ils se produisent toujours à des époques précises, commandées par des exigences botaniques et climatiques d'une part (époque des cultures, époque du vin de palme), sociales de l'autre (insuffisance des terres : cause démographique et morphologique ; temps libre : rythme de la vie collective ; attrait des villes : besoin social de renouvellement). Il semble bien que le facteur économique joue ici sur tous les tableaux : le souci d'avoir une bonne récolte ou d'acquérir un « surplus » répond non seulement à une finalité vitale (le souci du quotidien) mais encore au maintien de la tradition (puisqu'il ne faut pas se dessaisir des réserves de riz pour payer l'impôt ou acquérir de nouveaux vêtements) et au désir de compétition sociale (la hiérarchie de l'individu dans le groupe doit beaucoup au prestige de la richesse).

Mais il existe encore une manière de spécifier les phénomènes du dynamisme social : il s'agit cette fois d'un véritable mouvement de dégénérescence des structures traditionnelles.

(1) Ce type de variations saisonnières et de déplacements périodiques offre plus d'une ressemblance avec ce qui se passe dans certaines populations d'Amérique du Sud, notamment les Nambikwara. Cette remarque est d'autant plus importante que l'ethnie Nambikwara correspond à cet état social dont parle Rousseau, « lequel n'existe plus... n'a peut-être point existé... probablement n'existera jamais ».

(2) D'ailleurs la vie religieuse est généralement réduite, chez tous les fétichistes, durant la période des grands travaux.

### III. LE PROBLÈME DE LA DÉGÉNÉRESCENCE SOCIALE ET DES CONTACTS CULTURELS (1)

Comme toutes les sociétés noires actuelles, la collectivité diola se trouve soumise à un véritable mouvement de désagrégation dont il importe de marquer les principales lignes de force, compte tenu de tout ce que nous savons déjà.

#### 1. Les domaines de la désagrégation.

Cette dégénérescence se situe au premier chef sur le *plan psychologique*. C'est bien ce que nous ont appris nos études sur les tests, celui de frustration, celui des pulsions et tout particulièrement le test de RORSCHACH (2). Nous avons pu, en effet, mettre en évidence combien les réactions individuelles ou collectives étaient différentes selon les diverses religions (or, islam et christianisme sont des religions importées); selon les âges (or, les plus jeunes sont ceux qui fréquentent avant tout les villes et semblent plus sensibles au mouvement moderniste) et enfin selon les degrés de dépaysement. Sur ce dernier plan, le plus caractéristique à notre avis, nous avons pu distinguer trois structures sociales nettement différentes : celle du Diola pur (structure traditionnelle), celle du Diola *buyas* (une vie traditionnelle, une vie moderne), celle enfin du Diola émigré (qui a perdu toute attache avec la terre natale). Nous avons là trois domaines de désagrégation en interaction, car le Diola émigré par ses retours périodiques agit sur le *buyas*, et ce dernier sur le Diola pur. Si bien que, mis à part quelques vieillards, il y a peu de personnes qui ne ressentent les contrecoups du changement. Ceci est d'autant plus évident que les sources de transformation culturelle s'installent au cœur même de la société traditionnelle : marabouts, missionnaires, instituteurs, syndicalistes...

(1) En ce qui concerne les problèmes généraux de changement culturel et de résistance aux déformations dans le cadre des sociétés primitives, le lecteur trouvera dans l'ouvrage de M. S. HERSKOVITZ (Les Bases de l'Anthropologie Culturelle, Payot, 1952), notamment chapitres 10 et 11) tous les éléments nécessaires à la compréhension de cette grave et importante question. Il est évident qu'un examen des faits de la dégénérescence liée à l'existence des phénomènes de contact nous amène à poser le délicat problème de l'acculturation. Le terme « acculturation » semble avoir été employé pour la première fois, en 1880, chez J. W. POWEL au sens d'emprunt culturel. Un comité du Social Science Research Council donne la définition suivante : « l'acculturation comprend les phénomènes qui résultent du contact direct et continu entre des groupes d'individus de culture différente, avec des changements subséquents dans les types culturels originaux de l'un ou des deux groupes ». Ainsi entendue, l'acculturation n'est qu'un aspect de changement culturel et se distingue de l'assimilation comme un genre se distingue de son espèce. Sur ce sujet, voir M. S. HERSKOVITZ (Les Bases de l'Anthropologie Culturelle, Payot, 1952, chapitre XIV). En pays diola l'acculturation pose un problème racial (contacts Diola-Manding; Diola-Européen, Portugais ou Français) et un problème religieux (contacts fétichisme-islam; fétichisme-christianisme; islam-christianisme). C'est dire l'importance théorique d'un tel problème. Plus récemment, et sous l'impulsion du Cubain ORTIZ, on tend à employer le terme de « transculturation » qui implique à la fois l'idée d'acquisition (acculturation) et celle de perte (déacculturation). Si nous prenons l'habitat, il existe; une *acculturation* par contact culturel périphérique (cases individualistes du Nord et de l'Est du Fogny) ou diffus (cases imitées de l'Européen); une *déacculturation* (disparition de l'impluvium).

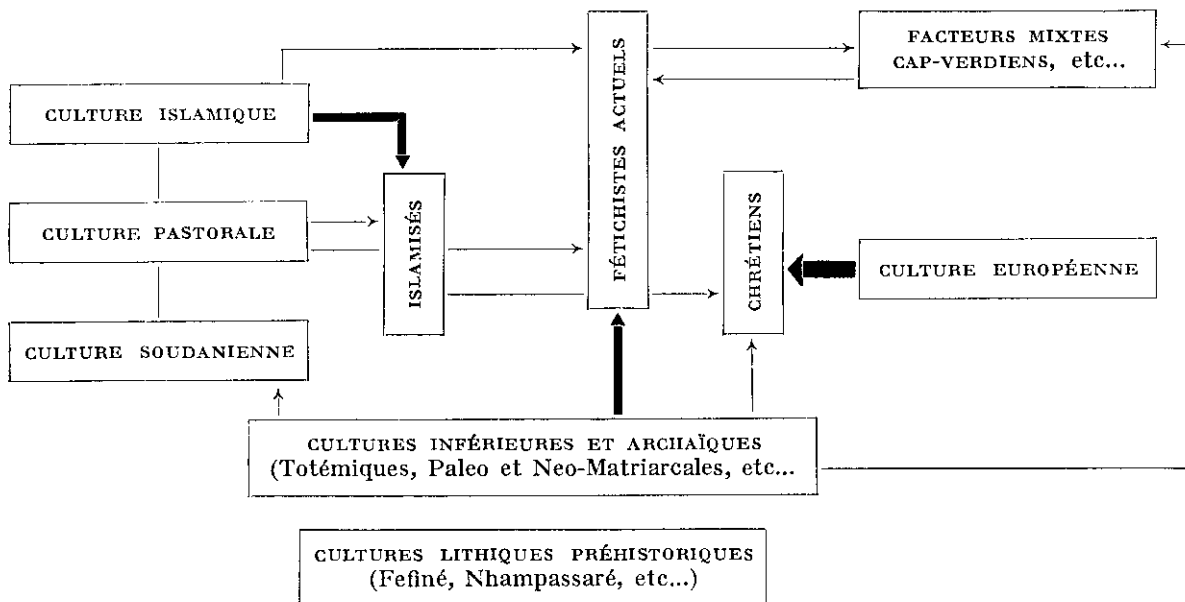
(2) Cf. L. V. THOMAS : Étude technique de la personnalité Diola.

## 2. Les causes de dégénérescence.

Il nous faut, en effet, rechercher les causes fondamentales de la dégénérescence ou tout au moins de la transculturation (1).

a) Tout d'abord il existe une *cause de morphologie sociale* de nature historique. A ce titre, l'Administration française est la première responsable. Il est évident que l'établissement de notre autorité à Carabane est à l'origine de l'importance extraordinaire qu'a prise ce village, puis celui d'Elinkine et que l'institution d'un poste militaire à Bignona a donné à ce village un essor remarquable. Depuis, cette influence a joué différemment. La cession de Ziguinchor par les Portugais a fait de cette ville la capitale de la Casamance; aussi, Carabane et Elinkine sont-ils devenus de pauvres villages en voie d'abandon, tandis que la création d'une subdivision à Bignona a maintenu la puissance de la « capitale » du Fogny. Un autre facteur de déformation à l'actif de la situation coloniale est la diminution de l'autorité des rois-féticheurs, dont on n'a plus conservé que la puissance religieuse. La gestion administrative est passée entièrement au commandant de cercle et au chef de subdivision, tandis que les chefs de village ou de canton, simples exécutants de l'administration, sont choisis non plus selon la tradition fétichiste mais d'après leur connaissance du français (anciens tirailleurs, élèves des écoles, etc...) (2). Cette destruction de la structure traditionnelle a été tout particulièrement sentie dans la région de Bignona sous les effets d'une politique maladroite. Nous avons vu, dans notre introduction historique, de quelle façon les troupes françaises eurent à intervenir au profit du Diola contre les hordes de Fodé Kaba. Mais il restait à gouverner ce peuple en pleine anarchie, rebelle à toute autorité et très replié sur lui-même. Or les Manding, que l'on venait de chasser,

(1) Schéma des contacts culturels dans la Guinée portugaise d'après A. A. MENDES CORREA in Conferencia internacional dos Africanistas ocidentais, Lisboa, 1952, vol. 5, 2<sup>e</sup> parte, p. 11). Ce tableau donne une idée précise des phénomènes d'acculturation et s'applique également aux indigènes de Casamance.



(2) Une telle situation va progressivement disparaître avec l'installation de la nouvelle constitution.

connaissaient parfaitement le pays, les indigènes et leurs coutumes. Ainsi, dans l'impossibilité d'approcher le Diola, la France fit appel à la solution facile : utiliser l'ennemi de la veille qui ne manqua pas, d'ailleurs, de se présenter. C'est ainsi que les marabouts manding furent chargés du recensement, de l'établissement d'un semblant de cadastre et du prélèvement des impôts. On leur abandonna même, comble d'incompréhension, l'administration de la justice (1) ! Le Diola accepta, avec plus ou moins de bonne grâce, cette tutelle islamique qui le dispensait d'entrer en contact avec les postes français de Bignona, de Balandine ou de Diouloulou. Si bien qu'un jour, tout le Fogy se trouva, bien que peuplé uniquement de Diola fétichistes, entièrement soumis à une tutelle manding fortement structurée. Certes, un tel état de choses n'a pas duré, mais le prosélytisme musulman fut tel que, cinquante ans plus tard, le fétichisme avait perdu 70 % de ses adeptes. Enfin l'influence française s'est manifestée sur quatre autres plans avec un succès qui, bien qu'inégal, n'en fut pas moins redoutable pour la structure fétichiste. Tout d'abord, nous citerons l'existence d'une économie de traite avec tous les privilèges accordés à l'arachide, fait capital puisqu'il a bouleversé, nous l'avons vu, la structure du paysage géographique et l'équilibre de la société coutumière. Puis, en outre, l'école obligatoire qui, bien que non encore généralisée, a introduit dans le pays des maîtres sénégalais musulmans ou a favorisé, grâce à de multiples crédits, l'école confessionnelle : dans les deux cas la conséquence est la même ; le Diola quelque peu instruit échappe à la tutelle parentale et subit l'ascendant des religions importées. En troisième lieu, la création des routes ou l'amélioration des moyens de communication a favorisé les échanges plus fréquents avec la ville : partout en Casamance où l'on trouve une route, on rencontre un Dioula ou un marabout itinérant. Enfin, la lutte contre les pratiques fétichistes jugées déshonorantes (en tant que ces coutumes s'avèrent « contraires aux lois premières et naturelles de l'humanité et de la civilisation ») et la pacification d'un pays jadis en guerre perpétuelle, permettent les contacts internes entre populations jusque-là hostiles ou indifférentes et facilitent l'unité dans la prise de conscience — par-delà les divergences religieuses — de la « situation coloniale ». Cet état de choses est encore accru par l'exercice de la vie politique et les pratiques syndicales. Donc l'influence française a favorisé de trois manières l'accélération des processus de désorganisation : par la création d'une structure sociale artificielle ; par la route ouverte aux religions nouvelles (2) et enfin par l'introduction de l'enseignement, du régime démocratique et du droit de vote.

b) Une autre cause, qui agit parallèlement à la première, est incontestablement *l'attrait des villes*, surtout évident chez les jeunes générations, et facilité, soit par la proximité géographique, soit par la volonté d'échapper à une vie que l'on estime monotone. La ville, en effet, séduit à de multiples égards : tout d'abord, elle affranchit de l'influence tyrannique des vieux et des vieilles, résolument hostiles à tout ce qui n'est pas la tradition ; elle permet ensuite de cacher une relation coupable, une grossesse illicite, un avortement toujours puni cruellement et l'infraction aux interdits ; elle constitue encore une occasion de gagner de l'ar-

(1) Cf. P. MARTY : *L'Islam au Sénégal*, p. 388 à 392.

(2) L'influence religieuse est sur ce point considérable. Nous y reviendrons à propos de notre étude sur la Religion diola. Il est en tout cas remarquable de voir qu'elle a joué en deux sens différents. D'une part, elle a détruit le fétichisme et, d'autre part, elle a facilité les multiples conflits entre individus ou entre quartiers : chrétiens et musulmans (M'Lomp) chrétiens et fétichistes (Séleky) ; fétichistes et musulmans (Diakène), etc... Sur l'influence du christianisme et de l'islam sur les coutumes indigènes, voir A. F. ROBERT : « L'évolution des coutumes de l'Ouest Africain et la législation française ». *Encyclopédie d'Outre-Mer*. Éd. de l'Union Française, Paris, 1955. Ce même ouvrage montre les incidences du droit français sur les coutumes indigènes.

gent que l'on garde pour soi, double état de fait qui n'existe pas dans le village natal ; n'oublions pas, pour terminer, la somme de distractions que peut offrir une escale : bals, cafés, cinémas. Si l'on joint à tout cela la fierté de voir une « grande ville », de « grands bateaux », de « grands magasins », de « grandes autos » et la flatterie dont usent certains groupements politiques et syndicaux qui veulent conquérir de nouveaux adhérents, on comprendra les raisons de cet attrait sans cesse accru (1).

c) Ensuite, une *troisième cause, géographique par son origine mais sociale par ses manifestations*, est l'éloignement du centre traditionaliste. C'est le cas des Bliss-Karone et de Diembereng. Examinons ce dernier exemple. Chez le Dyiwat la circoncision rituelle est en voie de disparition : la dernière a eu lieu en 1931, à Nikin, et la plupart des jeunes gens vont maintenant au dispensaire. Il n'y a plus, en cette région, d'interdits propres à la femme en règles et l'accouchement se fait toujours dans la case, jamais dans une maison spéciale. Les forgerons ne possèdent pas de fétiches et ne constituent plus une caste. La croyance au *boekīn* elle-même est pleine d'hérésies et de nombreux sanctuaires restent à l'abandon. Quant au totémisme, il a complètement disparu. Cette influence de l'éloignement joue parfois de façon curieuse : en un sens, elle provoque des changements fondamentaux tels que ceux que nous venons de préciser ; mais elle peut aussi favoriser de multiples survivances : n'avons-nous pas souligné que le Dyiwat possède encore de nombreuses traces d'esclavage ? Ce paradoxe s'explique aisément. En un sens, l'isolement fait perdre tout contact, ce qui provoque un épuisement ou un conservatisme stérile par manque de retour aux sources, notamment dans la région où il n'y a pas de roi fétichiste. Mais de l'autre, il incite l'indigène à multiplier les relations directes avec la ville, dont il subit l'action évolutive (2).

Ainsi, tous les facteurs examinés plus haut opéraient par substitution, mais l'isolement provoque une véritable dégénérescence de la coutume (3).

a) Enfin, la dernière cause sociale, source à la fois d'emprunts multiples, voire d'osmose, est la *présence d'une influence étrangère au sein même de la communauté*. — Les premiers Wolof ont débarqué en Casamance avec les Français. C'est ainsi que des pilotes, venus de Saint-Louis, se sont installés à Carabane, à Elinkine et à Diogué. Depuis, le mouvement s'est accentué, les colonies wolof sont multiples en ce pays et certaines forment de véritables villages (Sam-Sam, Fissao, Cachihuane, Diakène wolof, Santiaba, etc...). Très souvent des alliances ont eu lieu entre Wolof et femmes diola, notamment à Diogué. — Les Sérère, bien que moins nom-

(1) Ainsi extraits de leur milieu originaire, de nombreux Diola risquent de devenir une proie facile pour les propagateurs du marxisme. Mais, sur ce plan, l'attitude du Noir est pleine de perspicacité. Comme l'écrivit Abdoulaye LY (Les Masses africaines et l'actuelle condition humaine. Présence Africaine, Paris, 1956, p. 19) : « Autant serait absurde le refus aveugle du marxisme... autant serait funeste, pour l'évolution de l'Humanité entière l'aliénation totale au système marxiste, produit d'un temps, d'un milieu, non seulement limité de ce fait — comme le prouve l'analyse — mais encore chargé de toute une sensibilité, de toute une tradition déformante, lesté d'illusions, de préjugés durcissants et qui plus est, déjà devenu la logique de justification d'un système politique (le système soviétique) et d'un fétichisme nouveau (le fétichisme du parti) ». Aussi, pour beaucoup de Casamançais, le marxisme est-il considéré comme un moyen non une fin, comme un moyen de conquérir une certaine indépendance vis-à-vis des colonisateurs. Mais la politique marxiste a été quelque peu délaissée depuis que des partis nationalistes spécifiquement locaux ont pu voler de leurs propres ailes. Les récents mouvements politiques, surtout depuis l'application de la loi-cadre, en sont la preuve.

(2) Ainsi, le Dyiwat ne va pas à Oussouye, centre fétichiste par excellence, mais à Ziguinchor.

(3) En d'autres endroits — région de Kafountine par exemple — l'isolement provoque une chute de l'ethnocentrisme. Mais, par contre, de nombreuses cases possèdent la photo de la reine d'Angleterre (proximité de la Gambie).

breux, se rencontrent encore en terre diola : ils sont tous Niominka et pêcheurs itinérants ou définitifs. On les trouve surtout à Carabane, Elinkine et dans les Bliss-Karone. — Les Peul, malgré leur petit nombre, ont une aire de répartition très large puisque, pratiquement, ils sont les bergers du Diola. — D'autres races sont encore à citer, notamment les Mandjak (Djromaïte, Santiaba-Mandjak, Djirake, Kahème), les Mankagne, les Sarakollé. — Quant aux Manding, la pression qu'ils continuent d'exercer sur la rive gauche du Songrougrou n'a pas diminué d'intensité depuis trois quarts de siècle, de telle sorte que la région située à l'est d'une ligne droite qui rejoindrait la Gambie à Ziguinchor en passant par Bignona mérite d'être appelée zone mandinguisée. Or ces peuples étrangers sont musulmans (sauf quelques Sérère) ; ils constituent, avec les commerçants du Fogny, et les Dioula, des centres actifs de prosélytisme islamique et sont pour beaucoup dans la réalisation d'une économie de traite.

### 3. Les conséquences de la transculturation.

Cette désorganisation de la société traditionnelle se manifeste sur plus d'un point.

a) Nous avons vu que, sur le plan religieux, elle substitue des religions d'importation au fétichisme. Or ces religions nouvelles ne sont pas toujours bien assimilées, d'autant qu'une course de vitesse s'engage entre le christianisme et l'islam. On peut se demander si un tel état de choses n'est pas plus destructif que créateur. Il est vrai que le Diola s'en accommode très bien : dans le Fogny, il arrive souvent que le marabout soit aussi le prêtre d'un fétiche et nous avons rencontré bien des parents qui, en cas de maladie, vont trouver le féticheur, le prêtre et le marabout (1). Dans le secteur agriculture, nous connaissons les méfaits de l'économie de traite, de la politique de l'arachide et de la pratique du feu de brousse. D'ailleurs, les jeunes filles qui reviennent de Ziguinchor ne veulent plus cultiver les rizières ni transporter le fumier. Pis encore, des agglomérations comme Brin, Baïla, Itou, Kassel... ne comportent pratiquement plus de jeunes filles ; celles-ci préfèrent mener ailleurs une vie facile (2). On comprend aisément pourquoi des villages entiers ont péri (Diebali) ou sont en passe de périr (Diogué, Carabane).

b) Dans le domaine familial le changement n'est pas moins radical. Certes, l'autorité du *pater familias* diola n'a jamais été rigide dans la mesure où, bien entendu, les enfants suivaient la coutume car, dans le cas contraire la répression pouvait être grave. Or, dans le nouvel état de chose, quelle peut être l'harmonie d'une société où les parents sont fétichistes et les enfants musulmans ou chrétiens ? D'autant que ces conversions donnent aux nouveaux adeptes un complexe de supériorité peu compatible avec le respect dû aux anciens. Et quand on songe à l'amour du Diola pour sa terre, quel peut être l'état d'esprit d'un patriarcat qui voit ses rizières abandonnées ou ses belles forêts détruites par le feu (3) ?

c) Enfin, nous verrons plus loin les incidences de la dégénérescence de la société traditionnelle sur le plan moral. D'une façon générale, si les coutumes jugées néfastes ont heureusement

(1) Nous connaissons, par exemple, un chef de canton qui, périodiquement, change de religion. Nous l'avons connu tour à tour chrétien, fétichiste, musulman. La dernière fois que nous l'avons rencontré, il était athée. Pour combien de temps ?

(2) Pour reprendre une expression chère à R. BASTIDE, nous dirions que le mouvement d'émancipation de la femme diola fait passer de la « sexualité socialisée » à la « sexualité libidineuse ». En tout cas, signalons à titre d'exemple que, sur un total de 1 800 chrétiens, le village de Brin n'a connu qu'un mariage catholique en 1953 et deux en 1954.

(3) Les réactions sont parfois violentes. Nous rappelons le cas de ce village où tous les vieux ont démolé les vélos que leurs enfants avaient achetés à Ziguinchor avec leur argent personnel.

disparu ou tendent à disparaître (notamment l'empoisonnement et la nécrophagie), par contre le double souci de l'unité et de la solidarité semble également ébranlé, ce qui est grave : nous avons déjà signalé la disparition croissante des cases à impluvium et des *hāk* fermés, symbole manifeste d'une désagrégation naissante. En outre, le courage au travail et le sens de l'opportunité commencent à s'amenuiser ainsi que le sens de la prévoyance (diminution des réserves de riz dans les greniers) et de l'hospitalité.

d) Par conséquent, la société traditionnelle est en période de crise. Il se produit une véritable sénégalisation de ce pays sub-guinéen sous l'influence de l'islam et de l'économie monétaire. Ce mouvement de transformation semble absolument inévitable et s'applique à toutes les sociétés noires traditionnelles. On assiste alors, avec l'évolution, à une homogénéisation de l'âme africaine. Une telle perspective, en un certain sens, est un progrès parce qu'elle fait participer tout homme aux privilèges de la technique et l'arrache à la tutelle des forces fétichistes, souvent cruelles et toujours rebelles au nouveau. Mais, en un autre sens, elle peut être considérée comme un mal parce que civiliser n'est pas réduire à l'unité des civilisations différentes au mépris de leur originalité, et progresser n'est pas abandonner radicalement les structures anciennes au profit de besoins arbitraires, toujours irréalisables, qui ne peuvent créer que des sujets aigris.

Il y a là un drame qu'il faut s'efforcer de résoudre : certes, toute société vivante doit évoluer ; mais si le processus de changement est trop accéléré et plus subi que compris, il ne manquera pas de produire quelque monstre <sup>(1)</sup>.

#### IV. RÉFLEXIONS SUR LA DYNAMIQUE SOCIALE

Une forme importante de la dynamique sociale se situe au niveau de ce que G. GURVITCH appelle les types micro-sociologiques, formes élémentaires de la sociologie abstraite. Cette socialité spontanée peut être à l'origine de phénomènes de rapprochement (fusion partielle) ou d'opposition ; elle se résout dans l'affirmation des « attitudes » <sup>(2)</sup>.

(1) Il importe donc d'adopter au plus vite un point de vue constructif. La société diola ne doit pas être un « embryon fixé » selon l'heureuse expression de BALANDIER (Afrique ambiguë, Plon, 1957, p. 282). Il ne faut pas non plus qu'elle amorce un mouvement de redressement qui la conduise à la haine de la valeur manquée ou la fasse tomber dans le piège d'une assimilation identitaire. Évitions le retour en arrière qui n'est ni souhaitable, ni réalisable et la rupture systématique avec les valeurs ancestrales sous le prétexte artificiel d'une sénégalisation. D'ailleurs, le problème qui se pose ici déborde le cadre de la société diola. Nous pouvons sans crainte reprendre à notre compte la remarque de BALANDIER (Afrique ambiguë, p. 284) : « L'Afrique se met en mouvement. Vers quels buts ? Elle peut offrir le spectacle d'une renaissance manquée ou, au contraire, donner l'exemple de cette grandeur exaltante qui caractérise toujours les hommes s'astreignant à de nouveaux commencements ». Compte tenu de l'étonnante vitalité du Diola, de sa puissance physique, de sa vive intelligence, nous ne doutons pas que cette population, si elle sait éviter la tentation d'un modernisme factice, sache se préparer un avenir meilleur « en amour avec toutes les formes de la vie » selon l'expression de J.-P. SARTRE.

(2) En fait, cette distinction est plus théorique que pratique. Un phénomène social comme le potlatch — on en trouve des traces en Basse-Casamance, nous y reviendrons — peut être simultanément un acte à fusion partielle et à opposition partielle. BOUGLÉ a donné du potlatch une définition remarquable « Le Potlatch est le don escompteur qui comporte non seulement l'obligation de donner, mais celle d'accepter et de rendre, forme primitive de l'échange qui mobilise et redistribue des propriétés, il est aussi la forme du défi qui fournit aux rivaux l'occasion de se surpasser en étalant leurs trésors, et qui s'accomplit à propos d'une fête, naissance, mariage, invitation, création d'un tombeau, installation d'un chef ».

## A. SOCIALITÉ A FUSION PARTIELLE

### 1. La masse.

Ces attitudes fondamentales se ramènent à trois types. La *masse* est un état de sociabilité fréquent dans la vie du Diola. Elle prend souvent l'allure d'une structure hypnagogique dans les mouvements d'exaltation collective où la pression du groupe est telle que l'individu, véritable épiphénomène, n'a plus rien qui lui soit propre. Cette abolition du self-control et de l'esprit critique est favorisée par la multitude des festivités où l'abondance de l'alcool et l'ivresse saltatoire aboutissent à des scènes évidentes d'hystérie collective. On comprend alors que bien des *nyukul* (funérailles) et des circoncisions s'achèvent dans la bagarre. Une forme plus pacifique de cet état de masse se trouve dans le « public », celui qui assiste aux compétitions sportives ou au spectacle du *kumpō*. Cependant, la masse n'est pas forcément un état caractérisé par l'importance des forces qui entrent en jeu mais plutôt par la supériorité des phénomènes de contrainte sur les phénomènes d'attrait. A cet égard, le *kasab* ou interrogation des morts (1) est tout à fait significatif, puisque les « porteurs » du cadavre avancent et reculent pour répondre affirmativement ou négativement aux questions posées au défunt avec un ensemble et une régularité qui stupéfient.

### 2. La communauté.

La *communauté*, ensuite, définit un état moyen, non par le nombre des individus qui la constituent, mais parce que — à ce niveau — l'attrait et la contrainte sont de force sensiblement égale. L'aspect le plus significatif de la communauté diola nous est fourni par certaines formes d'associations comme la famille ou la société de travail. La famille, en effet, est un groupe fortement unifié, sur le plan religieux par l'existence du fétiche *kuhulung* et, sur le plan fonctionnel, par l'autorité du patriarche. Mais le sentiment qu'inspirent les dieux lares est un complexe d'attraction (respect pour ce qui représente la continuité sociale) et de crainte (surtout crainte de la faute, crainte de réaliser la faute) ; quant à l'autorité de l'*ahān* (chef), elle est un mélange de fermeté et de libéralité. Par conséquent, la communauté taisible est bien un fait de « communauté ». Il en est de même pour les sociétés de travail ou les classes d'âge. Nous avons vu combien ces groupements restent fortement unifiés, et demeurent une source incontestable de droits et de devoirs bien définis. L'individu est fier d'y appartenir, mais il craint également de ne pas en faire partie ou d'être rejeté de l'association. Aussi, l'autorité du chef du groupement, pour être une fois encore libérale, n'en est pas moins respectée et suivie. En bref, le souci de solidarité et l'esprit de discipline expriment bien la communauté diola.

### 3. La communion.

La *communion*, enfin, achève cette trilogie ; c'est un état de socialité où l'attrait semble l'emporter sur la contrainte. En un sens, nous pouvons dire que la société globale tout entière

(1) Voir, à propos de notre étude sur la Religion, le passage consacré au mensonge dans le fétichisme (2<sup>e</sup> partie, 4<sup>e</sup> section).

réalise cet état communiel. Le Diola s'enorgueillit de sa race et ne manque jamais, quand l'occasion se présente, de manifester sa supériorité, autant par ses paroles que par ses actes. Il y a là, nous l'avons signalé, un phénomène d'ethnocentrisme. Puis cette communion — bien qu'embrassant cette fois moins de sujets, mais gagnant peut-être en intensité ce qu'elle perd en étendue — se rencontre du côté des sous-races et peut réaliser une manière de société close. Ainsi le Floup se considère comme le type parfait du Diola : il traite avec un certain mépris l'*esulalu* ou Diola de la Pointe Saint-Georges, mais il sera prêt toutefois à vanter ce dernier devant un Manding ou un Wolof <sup>(1)</sup>. La même attitude se reproduit au niveau du village, de la concession, voire de la famille au sens restreint du terme, notamment entre les époux. Par conséquent, les phénomènes de communion peuvent se rencontrer en n'importe quel point du social ; ils n'offrent jamais un caractère relativement systématisé comme la masse ou la communauté parce qu'ils ne correspondent plus à un statut défini du groupe, mais plutôt expriment une certaine manière de se représenter la conscience collective. Reconnaissons, cependant, que cette communion prend rarement (sauf pour quelques relations interindividuelles) la forme de l'amour ; elle se situe plutôt du côté de la solidarité.

Ces attitudes de socialité à fusion partielle restent fréquentes dans le pays diola, comme dans toutes les sociétés sans machinisme fortement attachées à leur unité, autant par souci de défense — l'histoire le prouve — que par certitude de leur supériorité ethnique. Mais elles se transforment fréquemment : c'est ainsi que l'association à base communautaire dégénère souvent en phénomènes de masse chaque fois qu'il y a une festivité importante <sup>(2)</sup>.

(1) Tout comme le Marseillais méprise le Parisien, mais reconnaît volontiers une supériorité du Français sur les races voisines. Nous avons déjà signalé cette « conscience d'espèce ».

(2) Un aspect intéressant de la psychologie sociale qu'il est utile d'envisager est celui des salutations que ne manquent pas d'échanger les Diola qui se rencontrent, et cela à n'importe quel moment de la journée. Examinons au premier chef les différentes formules employées :

*Tout d'abord dans le dialecte de Carabane.*

Saluts de rencontre : supposons deux personnes x et y de sexe quelconque.

x — *saf'i* : salut à toi.

y — *saf'i* : salut à toi.

x — *kasumay d'ubilè* ? : en paix tu es venu, pour la paix tu es venu ?

y — *ahéy kasumay* : oui, la paix.

*Au moment de se quitter.*

x — *ulako kasumay* : reste en paix.

*Emit ey, ékal i kasumay* : que le ciel te laisse en paix.

y — *Masumé* : que ce soit à plaisir (qu'il en soit ainsi).

*On peut aussi dire :*

x — *Bunoné* : comment es-tu ?

y — *kasumay masumé* : j'ai la paix et le bonheur.

x — *asèk i amu to* ? Ta femme est-elle chez toi (va-t-elle bien ?)

y — *akila mu to kasumay* : elle est en paix.

Ainsi de suite pour tous les membres de la famille.

*Puis dans le dialecte fogny.*

x — *Apal om, saf'i* : mon ami, salut à toi.

y — *saf'i* : salut à toi.

x — *kasumay* ? as-tu la paix ?

y — *kasumay kèp* (j'ai) la paix seulement (la paix me suffit).

x — *Bu mu kân ? Bu n'on* ? Comment vas-tu ?

- y — *wāf u lēt* : rien (de neuf) : tout va bien.  
*waf u rokut om* : rien (ne me travaille) c'est-à-dire tout va bien.  
x — *Sindey kasumay* ? A la maison on a la paix ?  
y — *kō kuto, kasumay kep* : ils sont là ; ils se portent bien.  
x — *simpay ombō* ? Ton père est-il là ?  
y — *ombō* : Il est là.  
x — *on ol indye i saf'ol* : dis-lui que je le salue.  
y — *tan a dyām* : il entendra.  
x — *indye edyav* : je m'en vais (au revoir).  
y — *u dyav kasumay* : va-t-en en paix.  
x — *u katoral* : au revoir.  
y — *katoral kasumay* : au revoir, en paix.

*Puis le dialecte huluf.*

- x — *Sāmbu* (nom propre).  
y — *Dyatta* (nom propre).  
x — *saf'i* : je te salue.  
y — *saf'i* : je te salue.  
x — *aw omuto, kasumay* ? Tu es ici, as-tu la paix ?  
y — *indye omu to kasumay barē* : je suis ici (j'ai) la paix seulement, la paix me suffit.  
x — *aseki omu to kasumay* ? Ta femme est-elle ici, a-t-elle la paix ?  
y — *Akila omu to, kasumay* : elle est ici, elle a la paix, etc...  
x — *kata, esuk ay* : ceux de ton village ?  
y — *ombuku to kasumay* : ils sont là. Ils ont la paix.

*Ou encore ?*

- x — *ka ta bolul* : ceux de chez vous ?  
y — *kām bu ku bo* : ils sont là.  
x — *u katoral* : au revoir.  
y — *u katoral* : au revoir.

*Puis le dialecte bayot.*

- x — *saf'i* : salut à toi.  
y — *saf'i* : salut à toi.  
x — *māsumay* ? As-tu la paix ?  
y — *māsumay kep* : j'ai la paix seulement.  
x — *katasindō* ? Ceux de chez toi ?  
y — *okutopē* : ils sont là.  
x — *ekāneḍa* : au revoir.  
y — *ekāneḍa* : au revoir.

*Enfin en dialecte dyiwat.*

- x — *ihāmin n'āwē* : je parle à toi.  
x — *awōndu toko* : *kasumay* ? Tu vas bien ? Tu as la paix ?  
y — *hē, kasumay* : je vais bien. J'ai la paix.

*Si l'on rencontre un groupe de filles :*

- *busungutē ihāmin nārūn* : jeunes filles, je vous parle.

*Si l'on rencontre un groupe de garçons :*

- *ḥawa ihāmin nārūn* ! jeunes, je vous parle.

*Enfin, si l'on rencontre un vieux :*

- *fafa awōndu toku* ? : papa, vous allez bien ?

Ainsi, comme la plupart des peuples de l'Afrique Noire, le Diola use de formules de politesse assez obséquieuses et qui surprennent le voyageur par leur abondance. Il s'agit là d'un rite traditionnel que l'on répète à chaque rencontre du jour ou de la nuit, parfois comme amorce d'une conversation plus longue, parfois — c'est le cas le plus fréquent — en se croisant le long d'un sentier. Le nominalisme de ces procédés est tel que souvent les paroles fusent encore tandis que les personnes poursuivent leur chemin : l'habitude

## B. SOCIALITÉ A OPPOSITION PARTIELLE

Si l'unité de la société diola reste un fait avéré, les phénomènes d'opposition partielle n'en sont pas moins fréquents <sup>(1)</sup>.

supplée à la sincérité et, à part quelques situations exceptionnelles, on sait d'avance la question et la réponse.

Ces salutations ne s'accompagnent d'aucun signe de main ou de tête. La politesse est purement verbale. Le Diola authentique ignore le baiser et ne pratique pas la poignée de main ou la tape amicale sur l'épaule. Cependant, dans le Fogny, et partout où l'influence urbaine se fait sentir, le *safi* s'accompagne d'une poignée de main molle et interminable. Mais c'est un usage emprunté. C'est pour la même raison que les petites filles qui fréquentent l'école religieuse connaissent parfois l'art de la révérence. Il existe enfin, mais uniquement du côté féminin, quelques gestes dont il est difficile de pénétrer l'origine et la signification. Ainsi, chez les Bliss-Karone, les vieilles femmes ne saluent jamais l'Européen sans fléchir le genou, courber la tête et incliner la poitrine tout en récitant les éternelles litanies diola. De même, en pays diamat, les femmes saluent toujours en levant très haut les bras, les paumes regardant le visiteur « tubab » (le blanc). Le simple fait que ces usages ne s'adressent qu'à l'Européen est un signe de leur artificialité. Certains administrateurs interprètent cette coutume comme une réminiscence de gestes de soumission fréquents — au moins pour les Diamat — depuis les événements d'Effoc et de Soukoudiak, mais qui — de nos jours — ont perdu toute signification. Il n'en est rien puisque LABAT (Nouvelle relation de l'Afrique occidentale, Paris, Cavelier, t. V, p. 43) note le même fait en 1728 : « Elles se mettoient à genoux devant lui, frapportoient les mains en signe d'admiration ». A moins de faire appel à un geste de soumission envers les Portugais de l'époque, devenu aujourd'hui simple survivance dans une région effectivement retardée, le plus simple est de voir dans cette coutume une expression sui generis de respect et peut-être de crainte.

Remarquons, enfin, la place prépondérante que prend dans ces salutations le souci de bonheur, de paix, de santé qui intervient aussi bien au début de la rencontre qu'au moment de se quitter ; quel que soit le dialecte envisagé, c'est toujours le même thème qui reparaît. En un sens, ces diverses formules sont touchantes et pleines de sensibilité ; mais leur débit machinal, leur répétition quasi stéréotypée ont vite fait de les faire dégénérer en nominalisme rituel. En tout cas, négliger une telle pratique pourrait passer pour une faute grave et une offense qui attire vengeance ; sur ce plan la salutation nous apparaît comme un fait social de réelle importance.

(1) Il faut rappeler à cet effet que l'état de guerre (*bāloḍy hutik*) était jadis très fréquent. Un meurtre ou un vol suffisait pour déclencher les hostilités. L'attaque était décidée par le roi-prêtre, assisté de son conseil secret ; il prenait au préalable l'avis des femmes, du moins des matrones, qui ne manquaient pas à cet effet d'interroger leurs fétiches. Chez les Floup de Guinée portugaise, par exemple, le *zāmbakōs* du *xinabu katit*, grand prêtre, dirigeait les opérations tandis que les chefs de villages ou de quartier transmettaient les ordres. Le déroulement des opérations demeurait à peu près constant. Les assaillants attendaient, cachés dans la brousse, que les habitants du village qu'ils désiraient attaquer aillent aux lougans ou aux rizières. Ils envoyaient quelques explorateurs pour s'assurer que les cases ne contenaient plus que les vieillards et les enfants. Alors, l'attaque proprement dite commençait. Une partie des assaillants allait dans le village ennemi et pillait, violait, massacrait ou incendiait. L'autre empêchait les habitants partis pour les champs de revenir prendre les armes (Celles-ci étaient l'arc et la flèche — souvent enduite de tripes de lézard pourries — le coupe-coupe, le fusil de traite. On utilisait encore un grand bouclier dont l'armature était en bois et fait d'une peau de bœuf). Il se pouvait que le village menacé ait quelque soupçon ; alors, un grand nombre de sujets restaient cachés dans les cases et les autres partaient pour les champs avec leurs armes. Cette fois l'assaillant se trouvait en mauvaise posture, étant attaqué sur deux fronts.

Les adultes mâles faits prisonniers étaient impitoyablement massacrés, mais les femmes et les enfants prenaient le chemin de la captivité, tandis que les troupeaux devaient être partagés entre les vainqueurs. Il arrivait que l'on conservât les têtes coupées à titre de trophées dans le *Xinabu-katit*. Quant aux blessés, ils mouraient souvent dans de cruelles souffrances, car le *gajunu* (tripes de lézard pourries) provoquait d'énormes enflures et des brûlures atroces. Toutefois, si un organe essentiel n'était pas atteint ou s'il n'y avait pas trop de blessures superficielles, le mal pouvait être conjuré par des applications de feuilles de palétuvier triturées et chauffées.

La guerre était toujours placée sous les auspices du fétiche. Le roi-prêtre sacrifiait une poule blanche sur l'autel de l'« *utik* » (*boekin* guerrier). Le sang de l'animal mélangé à du vin de palme était bu par les notables dans le crâne d'un ennemi. C'était le seul moyen de conjurer la peur, croyait-on. Alors, le roi-prêtre

## 1. L'inégalité sociale.

Nous avons déjà montré combien, malgré un sens égalitaire poussé, chaque groupement était hiérarchisé. Ainsi, bien des individus comme la femme stérile (*dya kōnda*), la fille-mère (*asungut eharate tyāg* : « celle qui a pris un enfant dehors »), le voleur (*asunya*), et le fainéant (*-put buromin, -rokerit*) sont, la plupart du temps, très mal vus. Parfois, ils deviennent l'objet d'une violente réprobation publique, et ne doivent leur salut qu'à la fuite.

## 2. Les conflits sociaux.

A côté de ces oppositions individuelles, il y a place encore pour de véritables hostilités collectives qui prennent trois formes.

a) L'opposition d'intérêts peut être familiale et par conséquent territoriale puisque la famille s'exprime par le *hāk*. Ce cas est surtout manifeste pour le village de Diembereng et à un degré moindre pour celui de M'Lomp. A l'époque où les Français venaient de s'installer à Carabane, il existait déjà de violents conflits armés entre deux factions dyiwat <sup>(1)</sup>.

engagait ses troupes à couper les têtes des ennemis; sinon, ceux-ci pourraient se venger cruellement. La plupart du temps, les combats ne duraient qu'une journée. Mais si la guerre devait se prolonger, elle était interrompue la nuit et reprenait de plus belle à l'aube. Quant au maniement des armes, il était enseigné par les pères à leurs fils dès l'âge de 6 ans; la cible était toujours une flèche fichée dans le sol et que l'on reculait au fur et à mesure des progrès réalisés par l'enfant. Par la suite, les jeunes s'entraînaient par les jeux et les chasses ludiques. L'arrivée des Européens a diminué cet état de fait. Une légende en est même née : un jour, un roi eut un songe où Dieu lui prédit que bientôt il enverrait des étrangers à peau blanche pour les punir et les contraindre à faire la paix !

(1) Voici à cet égard le compte rendu de l'administration.

« Cercle de la Basse-Casamance.

Rapport au sujet des événements de Guimbéring. Guimbéring, village situé près de la mer est habité par une population, de race diola, que l'on peut évaluer à 3 000 âmes. Cette agglomération compacte se divise en 8 quartiers qui empiètent l'un sur l'autre; ces quartiers avec leurs chefs sont :

Quartiers	Chefs
Diabousch	
Niané	Simindoua
Etama	Soucoumagne
Etandia	Hassoum
Elousch	
Kaigna	Affayo
Kaoute	Samba Sène
Etoum	Diang Adeane

Ces quartiers se sont groupés autour des deux principaux chefs et, à Guimbéring, deux partis se sont formés.

L'un comprenant les quatre premiers quartiers énoncés plus haut avec Simindoua comme chef.

L'autre comprenant les quatre derniers avec Affayo comme chef. Le deuxième est plus fort que le premier.

Le dimanche 18 novembre, après avoir palabré avec les chefs et notables de Guimbéring, j'appelai l'un après l'autre Simindoua et Affayo pour me faire expliquer par eux les raisons pour lesquelles ils voulaient en venir aux mains.

Je parlai d'abord à Simindoua. Voici ce qu'il me dit : « De tout temps, les jeunes bergers (âgés de 10 à 15 ans) des différents quartiers ont eu l'habitude de se battre dans la brousse. Au commencement de cette année, les bergers du parti Simindoua, ayant été battus par ceux du parti d'Affayo, voulurent se venger. Une nuit, accompagnés de jeunes gens de 18 à 20 ans, ils se rendirent dans la brousse, et attaquèrent pendant leur sommeil, à coups de sabre et de lance les jeunes bergers du parti d'Affayo. Sept bergers de ce dernier camp furent très grièvement blessés, un seul de l'autre parti reçut une blessure sérieuse.

De nos jours, les guerres ont cessé mais les quartiers de Kabamuna et de Bimésa n'en restent pas moins résolument hostiles : les gens s'évitent, se ridiculisent par des chants, ne manquent pas de se créer des ennuis mutuels, tandis que les luttes entre les deux agglomérations prennent souvent l'allure d'un règlement de compte. Cependant, il est curieux de constater que l'esprit pratique du Diola finit par l'emporter, car les sociétés de culture vont uniformément à Bimésa et à Kabamuna selon les exigences du moment. De même, deux quartiers de M'Lomp sont en état d'hostilité depuis plusieurs générations, à propos de rizières. Cette opposition risque de se manifester chaque année lors du *kamängen*. (Ainsi, en 1952 des coups de couteau et de bâton furent échangés et il y eut trois blessés graves.) Nous insistons sur ces deux conflits — en réalité, ils ne sont pas les seuls — parce qu'ils prennent l'allure d'une tradition et bien des opposants actuels ne savent rigoureusement rien sur l'origine et les conditions de cette hostilité.

b) Il existe encore des oppositions de type religieux (1). Les premiers convertis au christia-

Depuis cette époque, les gens du parti d'Affayo ont résolu de se venger des gens de Simindoua ; s'ils ne se sont pas encore battus, c'est qu'ils ont attendu la guérison des blessés et la fin de la récolte.

Simindoua a peur de la guerre, dit-il, il ne la désire pas. Comme il sait son parti faible, il s'arme.

Je vis ensuite Affayo. Il me raconta les faits comme Simindoua. Son parti veut à tout prix se venger de la lâche agression du parti opposé. On ne s'est pas battu à Guimbéring depuis le temps de son grand-père mais cela ne peut plus continuer ; son parti est obligé de faire la guerre s'il ne veut pas être considéré comme lâche.

Il me raconte ensuite un fait qui a frappé énormément les esprits de son parti.

Simindoua, qui a peur d'une défaite, recherche de grands marabouts pour jeter des sorts sur le parti opposé.

Au commencement de l'année, un marabout est venu passer plusieurs jours à Guimbéring ; il a jeté des sorts, et six mois après, dix des plus forts et des plus braves jeunes gens du parti d'Affayo moururent.

De plus, Simindoua s'arme, il achète des capsules, des fusils, et d'après lui, il aurait en sa possession trois fusils.

Affayo termine en me disant qu'il faut à tout prix que son parti se venge, qu'il n'a pas peur et qu'il ne sera tranquille que lorsqu'il aura blessé sérieusement sept jeunes gens du parti de Simindoua.

Je fais ensuite une enquête et j'apprends en effet que Simindoua a trois fusils et quelques cartouches. Ces fusils lui auraient été vendus par des marchands musulmans.

J'en parle à Simindoua qui me dit qu'ils ne les a plus chez lui ; deux jours auparavant, on les avait pourtant vus chez lui.

Simindoua est poussé en dessous par les musulmans qui ont de l'influence sur son esprit. Ces derniers voudraient mettre la main sur ce village de Guimbéring, qui possède de belles rizières et dont les gens, très travailleurs, sont hostiles à leur influence. Si Simindoua était vainqueur, ils auraient, par lui, leur entrée dans ce village qu'ils convoitent. C'est pour cela qu'ils lui vendent des armes et des munitions, et l'excitent à la guerre.

Le même jour, dans la soirée, je revis Affayo qui me répéta encore qu'il fallait que son parti fasse la guerre à Simindoua et que c'était impossible qu'il en fût autrement. Je lui dis que je ne voulais pas qu'il y eût la guerre à Guimbéring et lui en fis voir les conséquences désastreuses. J'ajoutai que certainement, s'il faisait la guerre, je serais obligé de punir très sévèrement son parti. Il me répondit que je pouvais compter sur son aide et qu'il ferait son possible pour que le combat n'ait pas lieu.

Tel est l'état des choses à Guimbéring. Peut-être, par la peur, arrivera-t-on à les empêcher de se battre cette année, ou la suivante, mais comme cette idée semble bien ancrée dans leur esprit, la lutte entre les partis aura lieu certainement. Le moindre fait peut la faire éclater d'un jour à l'autre ».

Ziguinchor, le 25 novembre 1900.  
Lieutenant Administrateur LAVERGNE.

(1) Parmi les conflits pénibles qui opposent les communautés musulmane et fétichiste, l'un des plus célèbres a eu lieu dans le Fogy. Voici le résumé qu'en fournit un journal local.

« On sait que depuis plusieurs années une pénible discussion divise la population musulmane de l'important village de Thionk-Essyl (subdivision de Bignona). La cause en est la construction de la grande

nisme ont, en effet, subi de véritables martyres et ces persécutions ont atteint à Séleky une intensité extraordinaire; nous y reviendrons à propos de notre étude sur la religion. De nos jours, l'opposition se borne à une ségrégation des religions par quartiers. De nombreux villages ont réalisé une séparation territoriale et les habitants de chaque groupement limitent leurs contacts au strict minimum. Ainsi, Séleky possède un quartier chrétien, un quartier musulman et deux quartiers fétichistes, etc....

c) Enfin, il faudrait citer les hostilités de type politique qui, bien qu'étant nouvelles, n'en sont pas moins menaçantes; nous y reviendrons lors de notre étude sur la morale sociale. C'est dans cette même perspective, celle de l'hostilité consécutive à la crise de la société moderne — que nous pourrions placer les multiples conflits de générations auxquels nous avons fait longuement allusion. Il est en tout cas certain que, sur ce plan, l'opposition partielle risque d'être beaucoup plus grave parce qu'elle devient générale et marque une violente rupture avec la tradition.

Ces différents cas d'antagonisme revêtent parfois un aspect magique, ou du moins la magie prend l'allure d'un prétexte pour légitimer après coup une hostilité de fait. Nous avons connu récemment un conflit assez grave dans la subdivision de Brin-Ziguinchor. Un paysan de Badiate avait débroussaillé un champ pour y semer du mil et des arachides au début de

mosquée — qui a coûté plus de deux millions — sur un terrain dont le choix a été contesté, et dont les voies d'accès, à travers les champs dont les propriétaires sont opposés au passage des fidèles, ont été à l'origine de bagarres et de procès qui ont eu un grand retentissement dans toute la Casamanec.

À la suite d'un grave incident survenu au début de cette année, l'administration locale avait été obligée, par le truchement d'une ordonnance du Tribunal du 2<sup>e</sup> degré de mars dernier, de placer cette mosquée sous séquestre.

Sur appel interjeté au nom de la collectivité musulmane de Thionek-Essyl, le tribunal supérieur de droit local de Saint-Louis a annulé cette ordonnance en septembre.

L'affaire risquait de se réveiller et les vieilles querelles de reprendre.

C'est dans ces conditions que le commandant de cercle de Ziguinchor et M. le procureur de la République se sont rendus à Thionek-Essyl où ils ont passé 48 heures pour rechercher patiemment, avec la population, un compromis acceptable, susceptible de régler enfin cette vieille affaire.

Grâce à l'esprit de compréhension et surtout au désir d'apaisement qui se sont finalement manifestés de part et d'autre, un arrangement possible et raisonnable a pu être trouvé, dont l'acceptation témoigne du bon sens, de la sagesse de la communauté musulmane aussi bien que des représentants qualifiés du quartier de Batine qui avaient assisté aux discussions.

Aux termes de ce compromis, il a été décidé que les travaux de finition de la mosquée et son ouverture au culte pouvaient reprendre, que les seules voies d'accès permises étaient la route qui aboutit au quartier Daga et la route qui aboutit au Sud vers Niaganane, voies qui correspondent aux anciennes servitudes de passage au profit du lieu de culte du village (hier le bois sacré, aujourd'hui la mosquée) qui sont libres de toutes cultures.

L'Administration veillera à ce que la largeur de ces routes soit maintenue à quatre mètres et ne les dépasse en aucun cas.

La collectivité musulmane s'est engagée solennellement à respecter rigoureusement l'intégrité des terrains occupés par les habitants du quartier de Batine, tant aux alentours de la mosquée qu'aux abords des voies d'accès autorisées. Enfin, la collectivité musulmane s'est engagée à dédommager les propriétaires des terrains traversés des déprédations commises à l'occasion de la mise en état des voies d'accès il y a quelques mois ».

Ces oppositions religieuses prennent souvent une forme inattendue. Il arrive que les prêtres catholiques baptisent un vieux fétichiste à l'article de la mort. Le *Nyukul* devient alors impossible et les animistes s'estiment frustrés — d'autant que, dans ce cas, l'enterrement aurait été l'objet de grandes ripailles. — Ainsi, récemment (1957), lors d'une violente bataille rangée, les fétichistes ont essayé de dérober un cadavre. L'enquête menée par la police n'a pas encore abouti. D'ailleurs, ces exemples de conflits qui s'achèvent par des coups et blessures ne sont pas rares de nos jours : citons par exemple la bagarre qui a opposé en 1956 les deux quartiers de Tobor (près de Bignona) et en 1957, les deux villages de Bassire et de Thiobon (dans le Fogny), etc...

l'hivernage. Quelques temps après, il reçut une délégation venue des villages de Kamobeul et d'Enampore pour lui réclamer un bœuf. Le prétexte invoqué était fort simple : on estimait que le débroussaillage qu'il avait effectué avait empêché la pluie de tomber. Et comme le brave paysan refusait de livrer le bœuf réclaté, il fut menacé des pires sanctions, notamment, pour l'immédiat, de voir démolir sa propre case (1).

### C. VÉRIFICATION CONCRÈTE

Les multiples formes de sociabilité ont été l'objet d'un certain nombre de sociogrammes (2) qui vérifient les données de l'observation concrète et de l'enquête sur le terrain. A titre indicatif, nous donnerons un exemple emprunté au village de Diakène qui nous offre précisément un cas d'opposition religieuse et raciale. En effet, Diakène comporte un quartier wolof-musulman dont l'homme le plus en vue est cependant un commerçant chrétien et un quartier où chrétiens et fétichistes vivent relativement séparés. Donc, les facteurs race, religion et personnalité individuelle entrent en jeu. Nous avons pris au hasard et pour simplifier cinq sujets représentatifs de chaque groupement territorial.

Une lecture attentive du tableau de la page 336 permet de dégager les grandes lignes des rapports inter-individuels (amitié et bon voisinage, relations de commerce et de travail, hostilité franche ou tacite). Il semble que, sur ce point, le chrétien soit le plus sociable et le fétichiste le plus utilitaire.

### D. CONSÉQUENCES GÉNÉRALES

La dynamique du groupe nous a mis en présence de phénomènes du plus haut intérêt sur le plan spéculatif et sur le plan pratique.

a) *Sur le plan spéculatif*, nous prenons à notre compte la conclusion de G. BALANDIER (3) : « Mettant en cause la société soumise à la colonisation dans ce qu'elle a de caractéristique, la situation coloniale dans ce qu'elle a de particulier, ces « crises » permettent au sociologue la réalisation d'une analyse compréhensive, parce qu'elles constituent les seuls points d'où se puissent saisir, d'une manière globale, les transformations de celles-là sous l'action de celles-ci. Elles font accéder à des « ensembles » et à des liaisons essentielles, permettent d'éviter les découpages (changements dans la vie économique, dans la vie politique, etc.) partiels et artificiels qui ne peuvent aboutir qu'à une description et à une classification scolastiques. »

b) *Sur le plan pratique* se fait sentir l'urgence d'une solution. Il ne s'agit pas seulement de résoudre le problème colonial. Quelle que soit la solution donnée à celui-ci, la question demeurera entière car c'est une crise de modernisme qui spécifie actuellement le changement structurel du groupe diola. Ce n'est donc pas sur le terrain politique que le remède pourra être donné

(1) En bref, l'« organisation dualiste » existe en pays diola, comme chez la plupart des populations primitives ; mais elle ne possède pas une structure rigoureuse et systématique et elle n'intervient que très rarement dans la pratique de l'exogamie (sauf, et encore de façon larvée, chez le Bayot, le Floup ou le Diamat de Guinée). On la rencontre chaque fois qu'on est en présence de groupes qui entretiennent des relations complexes pouvant aller de l'hostilité franche à l'étroite coopération. Elle se résume en un total d'attitudes entérinées par la coutume mais qui ne prennent jamais l'allure d'une institution.

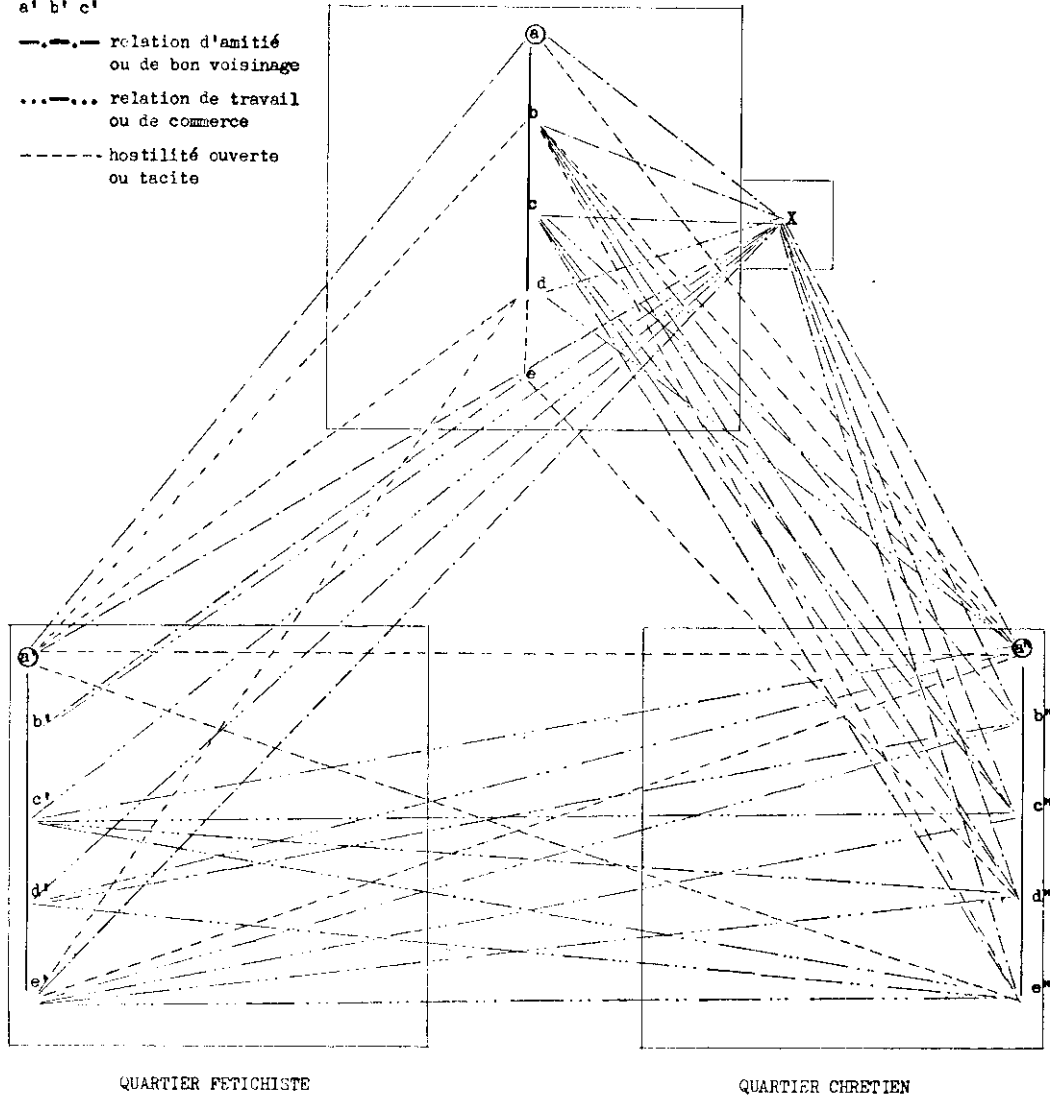
(2) Nous en avons recueilli une quarantaine que nous pensons publier ultérieurement.

(3) Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. P. U. F., 1955, p. 36.

DIAKENE WOLOF

LEGENDE

- X        commerçant chrétien
- a, b, c, sujets examinés
- a' b' c'
- .-.- relation d'amitié  
          ou de bon voisinage
- ...-... relation de travail  
          ou de commerce
- hostilité ouverte  
          ou tacite



DIAKENE DIOLA

Exemple de Sociogramme.

ou proposé. C'est l'instant de rappeler les profondes vérités émises par A. COMTE dans son Catéchisme Positiviste : la solution des problèmes humains appartient aux hommes compétents et n'est pas affaire de point de vue collectif, puisque l'état d'un groupe dépend de multiples conjonctures qui se combinent ou s'éprouvent mutuellement, à la fois raciales, économiques et culturelles. Jusqu'ici rien n'a été fait ; certains parmi les plus judicieux veulent supprimer les effets du mal ; personne n'a compris qu'il fallait s'attaquer aux causes du mal.

## CONCLUSION SUR LA VIE SOCIALE

a) La vie sociale en Basse-Casamance nous apparaît *riche et diversifiée*. On y rencontre, à côté des sociétés assez bien hiérarchisées, de multiples associations laïques ou religieuses, le plus souvent mixtes. Le Diola peut être considéré comme l'une des populations les plus indépendantes, les plus jalouses de leur individualité que l'on rencontre au Sénégal; et pourtant, aucune n'a poussé aussi loin le sens de la solidarité. Unité de clan fidèle aux traditions et société secrète aux rites cruels caractérisent cette mentalité si fortement intégrée aux groupes que l'individu n'existe qu'en tant qu'il participe à la société et que ses actes ne prennent un sens — bon ou mauvais — que dans la mesure de leur répercussion sur la collectivité.

b) C'est ainsi que nous avons reconnu une *structure politique* avec une pluralité de hiérarchies afférentes aux divers rôles sociaux et religieux que peut jouer un prêtre-chef ou un patriarche-prêtre. Puis une *structure familiale* double : d'un côté le clan et le joint-family, de l'autre la famille conjugale du type paternel mais où le rôle dévolu à la femme est considérable, précisément pour assurer, grâce aux totems, l'unité de la société globale. Puis, une *structure économique et agraire* où, une fois encore, les termes de la relation ne sont jamais négligés : les biens sont morcelés à l'extrême, mais le patriarche gère la propriété collective ; chaque famille possède ses lougans, mais le défrichement est toujours une œuvre commune intéressant le quartier ; chaque individu conserve jalousement ses arbres, mais la forêt est pratiquement bien public ; une famille peut avoir une mare personnelle, mais la pêche est collective. Enfin une *structure topologique*. Certes le Diola ne tient pas compte de l'orientation et ses villages sont distribués de façon un peu anarchique ; mais l'organisation territoriale du village reprend, de manière rigoureuse, la constitution familiale, avec sa distinction du *hukin*, du *hāk* (joint-family) et de la case (famille conjugale).

c) On a vraiment l'impression que, malgré la simplicité relative de ses structures sociales, le Diola ne veut rien sacrifier de la richesse des possibles. Cette manière de paradoxe, cette *façon d'allier les contraires* se retrouve encore dans la hiérarchie. Le roi-prêtre a un pouvoir extraordinaire sur les âmes, mais il ne peut rien contre le chef du fétiche *bugut* (circoncision); il est généralement riche, il a les honneurs et la puissance mais il demeure le premier esclave de son peuple. Les vieux, détenteurs de la sagesse populaire, expression de l'unité communelle, restent les chefs incontestés du joint-family, ils forment la majorité des conseils secrets, ils inspirent le respect le plus profond. Mais devenus inutiles, ils sont implacablement abandonnés et leur enterrement est le signe d'une joie collective mal contenue. Les enfants sont élevés avec une libéralité extrême, ils font pratiquement ce qu'ils désirent ; pourtant ils sont, très jeunes, inféodés aux classes d'âge et aux sociétés de culture et ils ne peuvent rien revendiquer contre l'autorité quasi absolue du père, pas même le fruit de leur travail. — Mais le paradoxe le plus grand est encore celui qui nous offre la situation de la femme. Pratiquement

la femme (1) ne possède pas grand-chose ; elle n'hérite pour ainsi dire jamais ; sur le plan économique, elle demeure sous la dépendance entière de l'époux ; son rôle familial est des plus précaires. Et pourtant, elle peut accéder à des situations religieuses ou politiques importantes (reines féticheuses), elle peut quitter son mari quand elle le désire ; elle lègue son totem à ses descendants ; jadis, on ne pouvait déclarer la guerre sans son consentement ; il existe même une légende fort répandue qui attribue à la femme l'origine de l'ethnie.

d) En définitive, la société diola comporte de solides *attaches démocratiques* puisqu'en principe l'égalité reste le fondement des relations interindividuelles. A part quelques situations héréditaires — mais qui comportent toutefois une certaine part de choix électif, comme la nomination d'un roi — n'importe qui peut accéder à n'importe quoi ; encore que, dans certains cas, l'importance des dons qu'il faut offrir pour participer à une société décourage plus d'un postulant (cf. le *hulëndukay*). Donc, dès la naissance, et si nous négligeons le facteur sexe, la justice commutative prédomine presque toujours. Mais, quand les dons individuels se spécifient et se précisent, c'est la justice distributive qui finit par l'emporter. Une exception toutefois persiste pour l'esclave (*sikatèn*) : autrefois, à la mort de son maître, il était massacré lors des funérailles et enterré près de lui mais dans une tombe voisine. De nos jours, de nombreuses survivances subsistent chez le Dyiwat de cette inégalité de classe : ainsi le *sikatèn* ne peut épouser un *abuk* (sujet de bonne naissance) et, après son décès, tous ses biens reviennent au maître auquel il ne saurait, de son vivant, refuser la nourriture trois ou quatre fois par an et l'aide gratuite pour la culture. (N'oublions pas — le fait est révélateur — que l'esclave était toujours un homme ou une femme prélevé dans un village ennemi, lors des guerres, mais jamais un individu du clan ; il faisait, d'ailleurs, plus ou moins partie de la famille.)

e) La socialité diola apparaît encore avec plus de netteté sur *le plan dynamique*. A chaque instant, l'indigène a besoin de se retremper dans l'ambiance collective. D'où un calendrier particulièrement chargé en festivités de toutes sortes, dans lesquelles — et pourvu que le vin coule à flot — grâce aux chants et aux danses, on retrouve bien vite l'ivresse exaltante de l'unité communautaire. C'est en ce sens que l'on peut parler vraiment de participation à propos de l'âme indigène. Le Diola est le « vivant visible », mais derrière lui se cache la fédération des êtres invisibles, véritable suppôt de l'entité diola dont il faut avant tout conserver la pérennité. Telle est l'exacte finalité des fêtes : provoquer les « Diola visibles » pour assurer la coaction des « Diola invisibles ». Ce qui nous rappelle la pensée si juste de VIERKANDT (*Naturvolker et kulturvolker*) pour qui le Noir identifie le tout et les parties : le tout a les caractères de la partie et la partie ceux du tout. Si je possède une partie j'ai le tout dans son essence, et ce que je fais à une partie, je le fais au tout (2).

(1) Dans les cas de bigamie, les femmes sont toujours égales (sauf celles des rois qui sont hiérarchisés). Il n'en est pas de même évidemment dans les sociétés musulmanes.

(2) De telles considérations nous permettent de revenir sur un problème de sociologie générale théorique. Il nous faut simultanément rejeter :

a) le substantialisme de DURKHEIM qui renouvelle, sur le plan de la conscience collective, l'illusion ontologique de Descartes ; b) l'interpsychologisme de TARDE qui reprend, au niveau sociologique, l'erreur de l'atomisme associationniste. Mais définir la vie sociale par la réciprocité de perspectives individuelles, comme le fait PIAGET dans son Epistémologie génétique, bien que cela évite les difficultés des deux thèses précédentes, s'avère toutefois insuffisant parce qu'un tel point de vue ne donne pas au principe d'émergence la part qui lui revient. Plus judicieuse nous semble l'attitude de LÉVI-STRAUSS, pour qui « chaque relation ne saurait être isolée arbitrairement de toutes les autres ; et il n'est pas davantage possible de se tenir en deçà ou au-delà du monde des relations : le milieu social ne doit pas être conçu comme un cadre vide au sein duquel les êtres et les choses peuvent être liés ou simplement juxtaposés. Le milieu est insépa-

f) L'on est souvent contraint, dans les sciences humaines, d'opérer par concepts bien tranchés, parfois même antithétiques, et de voir des choses là où il n'y a que des aspects. Une telle méthode est légitime à condition de ne rien négliger ultérieurement de la richesse du réel, car, dirions-nous, en reprenant une formule bergsonienne, ce qui compte, ce n'est pas le « oui » ou le « non », mais le « dans quelle mesure ». Telle est bien la question que nous devons nous poser après avoir examiné, dans sa structure et son évolution, la société : *dans quelle mesure le Diola est-il un être social ?* Comme tout Africain, il appartient à un certain nombre de groupements que l'on pourrait se représenter, nous l'avons signalé, par autant de cercles concentriques de plus en plus restreints, tout en demeurant intimement unis par leur centre commun, l'individu : l'ethnie, le clan, la communauté taisible, la famille. A chacun peut correspondre une localisation territoriale : le pays, la région (ou simplement le village), la concession (voire le quartier) et la case. En un sens, chaque Diola appartient simultanément à tous ces groupes avant d'appartenir à lui-même, et son âme, par le truchement du totem, à quelque chose de l'âme de tous les totems qui affectent les groupes désignés. Encore avons-nous négligé l'influence des ancêtres défunts, dont l'existence anonyme est représentée par le *boekîn kuhulung* ou *ekunghoe*. Sur ce plan, la personne se réduit au personnage et la solidarité devient le plus important de tous les devoirs.

Et pourtant, nous avons remarqué, par ailleurs, le caractère individualiste de ce paysan dont l'étonnante grégarité cache mal un sens aigu de l'indépendance qu'on pourrait qualifier d'égoïsme. Le Diola sait distinguer avec netteté le mien et le tien ; chez lui, la propriété collective est moins une richesse commune que la limite de la propriété de l'autre collectivité, et l'usufruit se substitue en plus d'un point à l'absence du droit personnel d'appropriation. Jamais on ne rencontre l'immolation totale et désintéressée de l'individu au groupe, comme cela est fréquent, par exemple, chez le Sérère. Ainsi, chaque paysan diola est-il jaloux de sa liberté : il vit dans une case bien abritée, il ne veut pas qu'on le voie manger, il refuse de livrer le secret de ses greniers et, il n'y a pas encore très longtemps, il tuait, sans autre forme de procès, celui qui lui dérobait son vin de palme.

Mais ce paradoxe n'est pas une incompatibilité. Le Diola, en effet, est égo-altruiste : s'il aide autrui, c'est parce qu'il aura besoin qu'on l'aide (1). Il a bien vite compris que l'union fait la force et que l'équilibre personnel de chacun dépend de la cohésion de tous les groupes auxquels il est susceptible d'appartenir. Aussi, en calculateur habile, le Diola sait oublier un avantage personnel immédiat dont la privation est la condition d'un plus grand bien. Et le plus grand bien, c'est souvent celui de la communauté, en dehors de laquelle l'individu, pour lui, n'est qu'un fantôme.

rable des choses qui le peuplent ; ensemble, ils constituent un champ de gravitation où les charges et les distances forment un ensemble coordonné, et où chaque élément, en se modifiant, provoque un changement dans l'équilibre total du système. » (Les structures élémentaires de la parenté, P. U. F., 1949, p. 598).

(1) Il importe donc de dépasser l'opinion d'un HARTLAND, d'un DURKHEIM, d'un RIVERS, faisant de l'altruisme la pierre angulaire de toute société primitive. Bien plus sage nous semble l'attitude adoptée par MALINOWSKI (Mœurs et coutumes de Mélanaisiens, Payot, 1933, p. 43). Le Diola, tout comme l'indigène de l'île Trobriand, n'est ni un extrême « collectiviste », ni un intransigent « individualiste », mais, comme tous les hommes, il représente un mélange de l'un et de l'autre ». Toutefois, chez lui, la cohésion horizontale du groupe (conscience d'espèce et solidarité) l'emporte sur la cohésion verticale (sens de l'organisation hiérarchique rigoureuse).

TOME I

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVERTISSEMENT.....	7

INTRODUCTION

I. Le pays.....	9
II. Les races.....	10
III. La démographie.....	13
IV. Les données anthropométriques.....	15
V. Un peu d'histoire.....	20
VI. Le problème.....	22
VII. Éléments de notation phonétique.....	23

PREMIÈRE PARTIE

LES ATTITUDES NON QUALIFIÉES

*Première Section. — L'ACTIVITÉ TECHNIQUE*

INTRODUCTION.....	27
I. Le problème général de la technologie.....	27
II. Les métiers.....	29
Chapitre I. — TECHNIQUE GÉNÉRALE A USAGE GÉNÉRAL.....	36
I. Le problème du feu.....	36
II. Le forgeron et le travail du fer.....	38
III. Le travail du bois.....	46
Chapitre II. — TECHNIQUE SPÉCIALE A USAGE GÉNÉRAL.....	50
I. La corderie et le travail du fil de coton.....	50
II. La vannerie.....	51
III. La poterie.....	59
IV. Le tissage et la technique du filet.....	63
V. Conclusion.....	64
Chapitre III. — TECHNIQUE SPÉCIALE A USAGE SPÉCIAL.....	65
I. Technique d'acquisition simple.....	65
A) La chasse.....	65

B) La pêche.....	74
C) Cueillette et technique de ramassage et de puisage.....	78
II. Technique de consommation.....	84
A) Le repas.....	84
B) Les techniques alimentaires fondamentales.....	86
C) Les éléments de consommation.....	89
D) La cuisine.....	91
III. Technique de production : Élevage et agriculture.....	93
A) L'élevage.....	93
B) La culture.....	99
IV. La construction des cases.....	120
A) Évolution de la case diola.....	120
B) Les matériaux de construction.....	121
C) Les conditions de la construction.....	122
D) La technique de construction.....	123
E) La case diola.....	126
F) Réflexions sur la technique de construction.....	128
V. Le voyage et le transport.....	130
A) Le voyage.....	130
B) Le transport.....	136
C) Conclusion générale.....	142
CONCLUSION SUR L'ACTIVITÉ TECHNIQUE.....	144

*Deuxième Section.* — LES ATTITUDES ET LES CROYANCES PSYCHOLOGIQUES

INTRODUCTION.....	147
Chapitre I. — LE COMPORTEMENT DE L'ENFANT.....	149
I. Enquête scolaire.....	149
A) Le problème.....	149
B) Les résultats.....	149
C) Conclusion.....	155
II. Le jeu.....	156
A) Le problème.....	156
B) Le jouet.....	156
C) Classification des jeux.....	157
D) Conclusion.....	161
Chapitre II. — L'EXPRESSION DE LA PERSONNALITÉ.....	162
I. Aspect biologique de la personnalité (anatomo-physiologie).....	162
A) L'exploration biologique du corps.....	162
B) L'aspect dynamique de la corporéité (ontogénèse).....	166
II. Aspect psychologique de la personnalité.....	167
A) L'âme.....	168
B) L'esprit.....	171
C) Nature de la psychologie diola.....	174
III. Aspect social de la personnalité.....	175
A) Nom et personnalité.....	175
B) Situation de l'homme dans le groupe.....	193
CONCLUSION SUR LA PSYCHOLOGIE.....	196

*Troisième Section. — LA VIE SOCIALE (Socialité et Sociabilité)*

INTRODUCTION .....	199
Chapitre I. — LES ASPECTS STRUCTURAUX : PROBLÈMES DE MORPHOLOGIE SOCIALE .....	201
1 <sup>er</sup> aspect : La société politique .....	201
I. La société politique primaire .....	203
II. La société politique secondaire .....	209
A) Les types de sociétés politiques secondaires .....	209
B) Les thèmes de l'association .....	234
III. La structure sociale du pays diola .....	236
2 <sup>e</sup> aspect : La société domestique .....	242
I. L'habitat (Écologie familiale) .....	242
II. La structure de la parenté .....	248
III. Le mariage .....	257
IV. La raison essentielle de la famille : l'enfant .....	269
3 <sup>e</sup> aspect : Les données économiques et juridiques .....	273
I. Les données économiques .....	273
A) La propriété .....	273
B) L'héritage .....	279
C) Le commerce .....	283
D) Le train de vie du Diola .....	285
II. Les données juridiques .....	287
A) Prêt, emprunt et don .....	287
B) Le contrat .....	288
C) Le droit pénal et l'idée de justice .....	291
Chapitre II. — LA DYNAMIQUE SOCIALE .....	297
I. La dynamique, effervescence sociale (Données de l'écologie sociale) .....	297
A) Les compétitions sportives .....	297
B) Les festivités .....	302
II. Les mouvements de population .....	308
A) Le déplacement sur le plan historique .....	308
B) Les migrations saisonnières .....	318
III. Le problème de la dégénérescence et des contacts culturels .....	322
IV. Réflexions sur la dynamique sociale .....	327
A) Socialité à fusion partielle .....	328
B) Socialité à opposition partielle .....	331
C) Vérification concrète .....	335
D) Conséquences générales .....	335
CONCLUSION SUR LA VIE SOCIALE .....	338

## TABLE DES ILLUSTRATIONS

Carte du pays diola h. t. ....	face p.	9
Carte de l'Ouest africain, d'après V. FERNANDES .....		11
Schémas de préparations de terrains .....		113
Schéma des contacts culturels dans la Guinée portugaise .....		323
Sociogramme .....		336

Imprimerie Protat frères, Mâcon. — Février 1959. — Dépôt légal 1<sup>er</sup> trimestre 1959  
N° d'ordre chez l'imprimeur : 5842. — JEAN, éditeur.



LE PAYS DIOLA