



## Systèmes de pensée en Afrique noire

19 | 2014

Comparer les systèmes de pensée

---

### « Il m'appelait *Koumen* et je l'appelais *Jaba* »

Sada Mamadou Ba

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/1681>

DOI : 10.4000/span.1681

ISSN : 2268-1558

#### Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

#### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2014

Pagination : 157-170

ISBN : 9782909036434

ISSN : 0294-7080

#### Référence électronique

Sada Mamadou Ba, « « Il m'appelait *Koumen* et je l'appelais *Jaba* » », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 19 | 2014, mis en ligne le 05 février 2020, consulté le 10 février 2020. URL : <http://journals.openedition.org/span/1681> ; DOI : 10.4000/span.1681

---

© École pratique des hautes études

## « Il m'appelait *Koumen* et je l'appelais *Jaba* »

Sada Mamadou Ba

Doctorant EPHE  
Institut des mondes africains (IMAF)

« J'aime le souvenir de ces époques ntes »

Voilà comment c'est arrivé, pour parler sur le mode du « Voilà ce qui est arrivé ! », proféré par El Hadj Oumar dans le *Bayân mâ waga'aa*<sup>1</sup>.

Nous arpentions régulièrement, Michel Cartry et moi, le boulevard Saint-Michel depuis la Sorbonne, rue des Écoles à la place du Châtelet ou la Mairie de Paris en passant par le boulevard du Palais ou du côté de Notre Dame pour prendre le métro. Distance qu'ayant parcourue des années durant en sa compagnie je me représentais quelque peu, sans nulle velléité de comparaison entre les personnages, à l'image de celle qu'Emmanuel Kant accomplissait de son université à son domicile.

À la fin de chacun de ses séminaires, Michel Cartry ne manquait d'accomplir son rituel du Maître. Un rituel dont je ne pouvais m'empêcher de comparer l'effet à celui qui est attendu d'un *bulo* – le *bulo* dont Michel Cartry dit lui-même que c'est « ce que le sacrificateur renvoie au lieu où toute chose s'origine pour demander que descende ce qui permet de créer »<sup>2</sup>. Le prévoyant en général à l'avance, il faisait en sorte qu'à la sortie, un nombre d'auditeurs vienne avec lui s'attabler autour de lui dans un café et ou un restaurant, pour échanger autant sur les dits que les non dits du cours. Le temps de ce rituel pouvait égaler celui du cours ou à défaut, sa moitié. J'étais toujours par lui associé à ce « contingent ». Il avait pris l'habitude en la circonstance de me faire discrètement signe pour m'y inviter.

<sup>1</sup> Sidi Mohamed Mahibou et Jean-Louis Triaud, 1984 : 146. Je cite cette expression proférée en arabe par El Hadj Oumar dans la mesure où on l'emploie de la même façon en langue peule pour raconter les circonstances dans lesquelles un fait est survenu.

<sup>2</sup> Michel Cartry, 1978 : 29.

Nous prenions ensuite le métro. Nos quartiers sont mitoyens. Je m'obligeais – il n'est de servitude selon La Boétie que volontaire – à descendre avec lui à la station de son domicile pour continuer à attiser le feu de la conversation. Nous nous attablions à nouveau dans le Café du coin. Nous discutons de tout. De l'ethnologie germaient des sujets annexes : la vie scolaire et universitaire dans les pays de nos terrains respectifs, les questions religieuses, sociales, politiques et économiques dans ces pays. Le militantisme politique qui jusqu'alors avait été au centre de ma vie – mes positions ayant été quelque peu assouplies par mon contact avec l'ethnologie – faisait partie de ces choses par lesquelles s'est établie une certaine forme de familiarité. Quand je lui ai fait part que, paradoxalement, ce qui m'avait passionné à la lecture de ses premiers travaux était son texte sur « les idéologies politiques des pays en voie de développement<sup>3</sup> », une porte s'entrouvrit entre nous – pour emprunter la métaphore à A. de Musset. Une plage d'exception commença à s'aménager en marge des rapports institutionnels au fur à mesure que je me rendais compte de la faim inextinguible que j'avais de ses séminaires dans le cadre du travail que j'avais entrepris.

C'est ainsi que, sans y faire attention, nous sommes devenus *kaaw* l'un de l'autre. *Kaaw* est le terme peul qui désigne la relation oncle maternel-neveu. Le terme « neveu », *badiraado*, symbolise quant à lui la relation d'alliance matrimoniale mais ne constitue pas un terme d'appellation. Ainsi, l'oncle, *kaaw*, n'appellera pas son neveu par le terme *badiraado* mais par le terme réflexif *kaaw*, celui-là même par lequel ce dernier l'appelle. Ce faisant, ils deviennent des égaux entre lesquels la relation hiérarchique parent/enfant est en partie gommée sous le sceau de la familiarité qui est celle qui règne entre gens de la même classe d'âge (par « classe d'âge » il ne faut pas forcément entendre « du même âge ») et qui autorise l'usage réciproque d'une liberté "excessive" relativement aux relations ordinaires. Et c'est dans ce contexte d'une grande complexité dont il n'est pas question ici de défaire tous les nœuds, que les Peuls<sup>4</sup> se construisent une idéologie d'exception sur la relation *kaaw* : Charles

<sup>3</sup> Pierre Bonnafé & M. Cartry, 1962 : 417-425.

<sup>4</sup> Henri Gaden, 1931.

Monteil rapporte que le jour de la résurrection ou jour du jugement dernier, Dieu rend caduque et inopérant tout lien de parenté unissant les personnes entre elles devant le tribunal qu'il tient pour demander les comptes dont chacun est redevable dans sa vie terrestre. Ce lien de parenté refusé à tout le monde sera toutefois accordé exceptionnellement à l'oncle. Quand le neveu, son *kaaw*, se trouvera en difficulté devant le tribunal de l'éternel, il pourra exceptionnellement recourir à son aide dans le cas où le poids de ses péchés serait supérieur à celui des bienfaits lui permettant d'accéder au paradis et d'éviter le feu de l'enfer<sup>5</sup>.

Les Peuls étendent le lien *kaaw*<sup>6</sup> à d'autres situations. Un exemple patent bien que non exhaustif est celui du lien séculaire de proximité et de voisinage entre Soninkés et Peuls<sup>7</sup>. Le Peul dit du Soninké qu'il est son *kaaw*<sup>8</sup>. Le Soninké, quant à lui, l'appelle *maama*. Ce terme peul désigne, sans différence de sexe, les grands-parents. Le Soninké l'utilise quant à lui, pour désigner uniquement la grand-mère à l'opposé du grand-père qu'il appelle *kisima*. Ce qui infère qu'à l'origine la société soninké a acquis du "sang" Peul par le mariage entre l'ancêtre fondateur *kisima* et une femme Peul, la *maama*. Sur ce fait, les Soninkés soutiennent – comme nombre de populations africaines, y compris les Peuls – être originaires d'Égypte, cela parce que « Soninké » serait un terme issu de la déformation du nom de la ville d'Assouan<sup>9</sup>. À cela s'ajoute que *Sarakollé*<sup>10</sup>, cet autre nom ethnique qui leur est aussi attribué, serait, à son tour, la prononciation corrompue de *serinxulle*<sup>11</sup> « homme rouge », c'est-à-dire du même teint que le Peul (entre autres appelé *Pullo bodeejo*, « Peul (à la peau) rouge »). Cela dit, le Soninké prenant épouse chez le Peul le ferait en souvenir du mariage contracté par les ancêtres fondateurs entre le *kisima* et la *maama*. Cette relation matrimoniale donne naissance à la relation de *kaaw*. Une relation de familiarité dédoublée entre celle qui caractérise les liens entre *maama* la grand-mère et *maama* le petit-fils<sup>12</sup> d'une part, entre *kaaw* l'oncle et le neveu, d'autre part. C'est ainsi que le noble soninké – le noble étant en principe le seul à avoir droit à cette alliance – donne à son épouse peule le statut de la

<sup>5</sup> Charles Monteil, 1950 : 166.

<sup>6</sup> qu'ils nomment dans la langue, *kaawiraagal* (la manière d'être oncle).

<sup>7</sup> De l'espace du fleuve Sénégal et de la Falémé notamment.

<sup>8</sup> À savoir tel que défini plus haut.

<sup>9</sup> Ou *Sonna* d'après Germaine Dieterlen 1992 : 139.

<sup>10</sup> Prononcé *sarakulle* en Pular dialecte Peul du Sénégal et le seul utilisé et dit en cette langue en association ou non avec le terme Ceddo (Thiédo) qui désigne quant à lui, tous les groupements non poulllophones.

<sup>11</sup> En langue soninké, [*sérinkhoulé*]. Composé de *serin* (= homme, personne) et *xulle* (= rouge).

<sup>12</sup> Grands-parents et petits-enfants s'appellent réciproquement de la même façon que l'oncle et le neveu.

préférée<sup>13</sup>. Car au-delà du mariage préférentiel avec la fille de l'oncle rappelant celui, mythique, entre *kisima* et *maama*, il y a, en filigrane, une cohabitation apaisée au-delà de l'opposition entre pasteurs nomades Peuls et agriculteurs sédentaires Soninkés, ces deux formes d'activités économiques étant conceptuellement distinctes mais fonctionnellement complémentaires.

Ce plan passe en miroir dans l'univers des animaux. La loi, dans ce temps où – comme dit le conte – on y parlait comme les hommes, était la loi de la force. Une loi qui était la matrice dans laquelle chaque animal composait son nom<sup>14</sup>. L'interposition de la relation *kaaw* permet de redéfinir un cadre d'équilibre entre force et faiblesse, ruse et naïveté des uns et des autres. Sont ainsi *kaaw* : *nyiiwa* l'éléphant et *njambala* la girafe, *mbaroodi* le lion et *ngabu* l'hippopotame, *yaare* le scorpion et *noorwa* le caïman, *fowru* l'hyène et *bojel* le lièvre, etc.

C'est dans un tel complexe que s'est aménagé l'espace matriciel autour duquel Michel Cartry, en tant que mon directeur de thèse et moi en tant que son étudiant, avons entretenu une relation serrée jusqu'aux derniers instants de sa vie. Au cœur de cette relation, je mentionnerai brièvement, au risque d'en caricaturer l'essence, trois points.

## La géomancie

C'est par la géomancie bien entendu que la porte entrouverte par la relation *kaw* avait définitivement ouvert son battant. Michel Cartry m'avait donné l'occasion d'en faire un exposé à son séminaire suite à l'entretien que j'avais eu avec lui à propos de mes recherches antérieures. Il parlera lui-même de « géomancie peule », allant au-delà de ce que j'aurai osé penser tant je doutais de mes compétences en ethnologie. En milieu peul sénégalais, géomancie se dit dans la langue, *gisaane*, terme dérivant de *gisDe* (corruption de *jiiDe*, qui signifie « la vue »). La pratique se dit : *toBBuDe gisaane*, « faire des points (sur le sable, pour voir, interroger le *gisaane*) ». Les Peuls disent aussi *ramli*, par corruption du terme arabe *khet't er reml*, qui signifie textuellement : « les

<sup>13</sup> Ce qui a pour conséquence, en contexte polygynique, qu'elle soit tout à fois enviée et rejetée par les épouses soninke.

<sup>14</sup> Gaden, 1931 : 87-88

points tracés sur le sable », nom qui fut donné par son supposé fondateur arabo-berbère, el Zañati<sup>15</sup>.

*Gisaane* et *ramli* se renvoient ainsi l'un à l'autre comme les deux faces différentes d'une même réalité pour faire état de la pratique du devin qui n'a de support que le sable ou bien du devin qui n'en a d'autre que les outils fournis par l'écriture coranique. J'en avais trouvé la pratique en usage dans le culte de possession des *tuur* et *rab*<sup>16</sup> en milieu rural wolof du Cayor où j'avais fait mon premier terrain en ethnologie. L'ascension de l'islam confrérique d'une part, le modernisme introduit par l'utilisation progressive de la monnaie, d'autre part, avaient imposé des limites à la réalisation des séances publiques de possession. C'est ainsi, disent les devins eux-mêmes, que le *gisaane* et le *ramli* avaient troqué le rôle secondaire qu'ils avaient dans le cadre de ces anciens cultes, pour celui, de premier ordre, qu'ils jouent dans l'ensemble du cycle rituel qu'implique ces cultes.

*Tuur*, *rab* et islam infèrent une distinction qu'il faut bien noter. Sous le nom générique de *ramli*, il faut implicitement entendre l'usage des outils de l'islam par le canal desquels *seriny*, le marabout et maître en écritures coraniques – et partant des savoirs rituels –, le pratique légalement, c'est-à-dire sous la bannière de l'islam. Par le nom *gisaane*, il faut entendre par contre l'exercice de cette même géomancie qui, par le canal de la culture traditionnelle, fait dénommer le praticien *gisaanekat*<sup>17</sup>. Ce même *gisaanekat* est aussi appelé *jabarkat*, une dénomination souvent péjorative parce que non conforme aux normes de l'islam.

Mon exposé faisait état des deux espaces par lesquels un *seriny*, *ramlikat*, se dispute la primeur avec le *gisaanekat*. J'avais pris l'exemple du cas d'une jeune femme victime d'avortements récurrents causés par son double, un *rab* masculin jaloux. Dans ce cas, on pouvait dans le même temps observer les modalités d'une concurrence entre deux méthodes de divination différentes mais adossées l'une à l'autre et se poser la question de la spécificité des géomancies africaines. Contrairement au *seriny*, la culture du *gisaanekat* – qui est généralement, sinon exclusivement un Peul – bien que proche, est totalement extérieure à la

<sup>15</sup> *Khet't er reml kitab al façl fi oucoül ilm er raml Mohammad er Zanâti*, tel que titré dans le livre dit *Shams ul maarif al kubra*.

<sup>16</sup> Le *rab* est un esprit ancestral attaché à un lignage, ou un village, doté d'un nom propre dans un autel domestique ou un site naturel et le *tuur* est un *rab* qui a été fixé en un lieu désormais à lui voué. Voir András Zempléni, 1966 : 295-439.

<sup>17</sup> *Kat*, en wolof, est ici l'indice de classe qui désigne le praticien lui-même.



Michel Cartry, ne m'entraînera pas dans de grands débats théoriques mais il m'apprendra plutôt, par les mots de la langue des uns et des autres, ce que comparer pouvait vouloir dire en ethnologie.

Je l'écoutais me dire le mythe gourmantché. Jaba le roi divin aux 333 *buli*, descendu du ciel avec son sac et son hochet. *Jaba* qui distribue tous les objets hétéroclites contenus dans le sac, hormis un petit reste. Ce petit reste, le roi divin qui fut aussi l'ancêtre des devins ventriloques, porteurs de la parole oraculaire<sup>18</sup> va le donner en héritage au *o liido*, « celui qui cherche », *o tambi*, « le frappeur de sable », le géomancien. « L'oracle de la terre, la terre qui parle mais qui n'est pas une divinité, ce qui se donne de la bouche du sable, la parole vraie... », autant de notes que je prenais fébrilement, les considérant comme des questions sur mes propres matériaux.

« La parole vraie qui sort de la bouche du sable » est, pour les Peuls musulmans, d'essence divine. Pour eux, l'idéal est que coïncident système traditionnel et système musulman, pour paraphraser Christiane Seydou<sup>19</sup>. Par l'intermédiaire de Gabriel, le prophète Idriss a initié sur le sable les premiers traits à l'origine du *gisaane*. Mais bien des lignages renvoient cette origine à leur propre ancêtre fondateur. Dans le lignage des *suutinkoobe-demmbube*, par exemple, l'ancêtre aurait surpris l'hyène, son animal totémique, en train de deviner sur le sable. Or on sait que l'hyène ne sort de sa caverne qu'au plus noir de la nuit, ses yeux lumineux percevant tout ce qui est caché jusque dans les tombes les hermétiquement fermées, et particulièrement celles où viennent de prendre place les nouveaux morts.

C'est ainsi que Michel Cartry ne me présentera jamais à son entourage comme un étudiant, son étudiant. Il disait à tout un chacun : « M. Ba est un ami et un collègue, ajoutant selon le contexte, c'est un spécialiste de questions portant sur la divination peule ». Je corrigeais bien souvent cette déclaration en riant. Son comportement s'apparentait symboliquement à cet égard — si je puis me permettre à nouveau la métaphore — à l'attitude de l'ancêtre *Pabado*, envers *Kwatumé* dans la captation d'héritage du *Bonnet rouge*

<sup>18</sup> *Baayuali*, la « parole lourde du sac ». Cartry, 2009 : 309.

<sup>19</sup> Christiane Seydou, 1977.

de la montagne, symbole de la chefferie auquel celui-ci n'était légitimement pas en droit d'avoir accès en tant que *yarga*, enfant d'une fille du lignage<sup>20</sup>. Une complicité certes mais qui n'avait rien de fusionnel.

### ***Jaba et Koumen***

Nous voilà devenus, lui, *Jaba* et moi, *Koumen*. *Jaba*, le roi devin représentant les Gourmantchés sédentaires et « animistes » et *Koumen*, le guide mythique du pasteur *Silé Sadio* à travers les « Douze clairières de la connaissance », représentant les Peuls nomades et musulmans, deux ethnies unies dans l'histoire par des relations d'opposition et de complémentarité<sup>21</sup>. Nous nous dénommerons désormais ainsi jusqu'à ce que la mort l'emporte.

La géomancie gourmantché, telle que je l'interprétais au travers des propos de Michel Cartry dans ses séminaires, me paraissait comparable à une sorte de gare de triage dont les multiples voies figuraient « les rituels qui s'imbriquent les uns dans les autres et s'articulent avec la divination »<sup>22</sup>. Deux d'entre elles, symbolisant en particulier les rituels du destin individuel et ceux du sacrifice animal ont singulièrement pesé sur les circonstances qui nous ont amenés à nous attribuer réciproquement les noms de *Jaba* et de *Koumen*.

De ces deux rituels, je citerai d'abord le *yenmiali*. J'avais d'abord lu l'article de Michel Cartry, « Le lien à la mère et notion de destin individuel chez les Gourmantché »<sup>23</sup> et suivi assidûment le séminaire y afférant. Michel Cartry n'avait de cesse de me parler des petits cercles de pierre, autels du destin, « qu'on aperçoit, disait-il, en différents lieux et le plus souvent auprès des portes de certaines unités d'habitation dans la cour de chaque grande maison collective ». Il cherchait en quelque sorte à inclure mon sujet d'étude qu'il dirigeait sur les marques distinctives du bétail portant sur le destin individuel dans le vaste travail de comparaison, inscrit dans son programme d'enseignement, entre des ensembles symboliques observés par des ethnologues en d'autres sociétés de l'aire voltaïque présentant une structure

<sup>20</sup> Cartry, 1994 : 104.

<sup>21</sup> Amadou Hampâté Bâ & G. Dieterlen, 1961 : 28 ; Laya Diouldé, 1991 : 65-90.

<sup>22</sup> Cartry, 1978-1979 : 57.

<sup>23</sup> Cartry, 1973 : 255-282.

semblable. Nul doute pour moi que l'on pouvait retrouver certaines similarités avec cet ensemble dans la société peule. Mais chez les Peuls, il n'y a pas vraiment de cercles de pierres « autels du destin ». Ceux qui existent encore ne sont pas faits uniquement de pierres et ne sont pas fermés. Une ouverture y est aménagée pour permettre d'aller à l'intérieur « faire le *salam* », la prière musulmane à laquelle cet espace est en principe voué. Michel Cartry me posait cependant beaucoup de questions sur cette architecture. Pour lui, il y avait là quelque chose à creuser dans la mesure où « les rites effectués en direction des puissances du destin, ainsi que les autels qui leur sont associés sont solidaires d'une théorie particulière de la "prédestination" à laquelle l'idée de *fatum* n'était sans doute pas étrangère<sup>24</sup> ». Il y avait là aussi l'idée de creuser dans les mots et les expressions de la langue relatifs au destin. Je lui faisais remarquer que dans la conception peule du destin individuel, je ne rencontrais pas sur mon terrain de discours aussi organisé que celui tenu par les Gourmantché dans le conte de ce chasseur qui, ayant surpris « dans la maison de Dieu » son fils à naître énonçant son programme de vie, avait réussi à arrêter le destin tragique de son fils<sup>25</sup>. Cela ne signifiait pas pour autant que les Peuls n'aient pas de théorie du destin.

Au stade où j'en étais, il ne me paraissait pas évident de pouvoir, comme ce que Cartry rappelait des propositions de Ludwig Wittgenstein<sup>26</sup>, « rassembler correctement ce que l'on sait et ne rien ajouter », car « rassembler correctement » est le premier Rubicon à franchir pour l'apprenti ethnologue.

Toutefois la théorie gourmantché de la « prédestination » semble bien avoir son analogue chez les Peuls, à cette différence que chez les Peuls, c'est dans les marques distinctives fixées dans et sur le corps « dans un temps qui précède la naissance » qu'apparaît le programme de la vie future de l'enfant qui vient de naître. Ces marques que l'on appelle *baade ngaabdi*<sup>27</sup>, seul un devin initié peut les lire et guider leur porteur vers le « chemin du rite ». Elles sont bonnes ou mauvaises, selon ce que la fortune en décide.

<sup>24</sup> Cartry, 1998-1999 : 70.

<sup>25</sup> Cartry, *ibid.* : 77-78.

<sup>26</sup> Cartry, 1983-1984 : 97

<sup>27</sup> Gaden, 1972.

Elles ne peuvent qu'être maintenues ou non dans leur « brillance »<sup>28</sup>, mais jamais effacées. Dans ses conférences de 1996-1998, Michel Cartry rappelait à ce propos l'hypothèse formulée par Albert de Surgy<sup>29</sup> : le « projet prénatal » ne s'efface pas, on ne peut tuer ce qui est contenu dans l'œuf, ce qui a été dit ne peut être rétracté. La seule issue possible est de faire retourner cette parole de l'origine « au soleil rouge du matin » et de « la laisser passer en l'espace d'un seul jour d'un état embryonnaire à celui de sa réalisation achevée où ses effets seront épuisés ». Cela, comme pour abonder sur ce que les Peuls en disent.

### Des bovins dans les sacrifices animaux

L'intérêt que Michel Cartry avait porté à la sélection des animaux dans le sacrifice et la divination et celui que je portais à ce que, pour les Peuls, les animaux représentent d'essentiel à leur existence, nous conduisirent à nouveau à comparer, à travers les parlars respectifs, les bétails gourmantché et Peul. Il s'agissait de repérer, dans la description des champs sémantiques des modes d'identification et de classification. Dans un premier repérage — je me limiterai à cet exemple la place me manquant pour tout dire — c'était la mise en regard par la dénomination car comme il l'écrivait<sup>30</sup> :

« Partout où est attestée l'existence de sacrifice d'animaux, on peut constater que les victimes ne sont choisies que dans un nombre relativement restreint d'espèces. En outre on remarque que parmi les espèces admises, un grand nombre de discriminations sont opérées. En raison des caractéristiques différentes qu'ils présentent, certains animaux sont négligés, d'autres strictement prohibés, quelques-uns, au contraire, formellement prescrits. »

Michel Cartry me montrait que parmi les *Do-yandi* [litt. « les animaux de maisons »], les *tanana* [litt. « les quatre pattes »] la sous-catégorie *mitabarma* [« les pieds fendus en deux »<sup>31</sup>], à savoir les caprins, les ovins et les bovins, ont, dans la société gourmantché, un statut tout à fait comparable à celui qui leur est accordé dans la société Peule. Chez

<sup>28</sup> Selon l'expression gourmantché (tel, son soleil a brillé) dont on retrouve l'équivalent chez les Peuls (la tête de soleil d'un tel).

<sup>29</sup> De Surgy, 1979 : 19-20.

<sup>30</sup> Cartry, 1978 : 151.

<sup>31</sup> Les ongulés artiodactyles.

les Gourmantchés, le bovin, à l'intérieur de cette catégorie, est celui qui est voué par excellence à *bu-nakpambu*<sup>32</sup> en tant que victime sacrificielle la plus valorisée. À ce statut, s'adjoint la qualité de représenter, de la façon la plus éloquente, la richesse au sens plein du terme. Car, lui, ● *nua* [le bovin<sup>33</sup>] est la créature mythique issue du monde de l'antériorité (la vache aquatique<sup>34</sup>) soumise à la garde du Peul. *Jaba* ne boit que le *sala*, jamais le lait. *Koumen*, le Peul, ne boit que le lait et jamais le *sala*. Le Peul appela cette vache primordiale *Jalliŋeere*<sup>35</sup> (*diallingéré*) « celle qui a commencé les vaches *na'i* et la surveillance (*ngaynaaka*) des vaches<sup>36</sup> ». Ce nom métaphorique dérive du nom *jallungol* qui désigne la pousse sortie du trou de terre où a été ensemencée la graine de céréale.

Par extension, le nom *Jalliŋeere* symbolise l'alliance du Peul avec la vache et représente de ce fait la marque distinctive qui fait de lui le seul qui en soit véritablement « propriétaire ». Quiconque nourrit le dessein de se constituer un troupeau ne peut donc se passer du Peul, lui dont la vache constitue en quelque sorte la *baraka*. Une *baraka* qui symbolise ses compétences techniques et ses connaissances et qui génère d'abord et avant tout les liens avec les autres.

Ainsi par exemple les Gourmantchés dont l'amour pour le bovin égale celui des Peuls ne peuvent-ils se passer de leur confier la garde exclusive de leur bétail, comme la trame narrative du mythe le fait apparaître<sup>37</sup>.

C'est dans un tel creuset, on le devine bien, que Michel Cartry et moi avons taillé le modèle de notre lien. Il était *Jaba* et moi j'étais *Koumen*. Il ne fallait donc surtout pas que j'échappe à son regard et lui non plus au mien. Et comme j'étais *Koumen*, le gardien du troupeau arpentant les chemins pour trouver les bons pâturages *Jaba* écoutant le « dit silencieux » des signes du sable savait toujours où je devais me trouver.

En témoignent les mots sur cette carte postale :

<sup>32</sup> Catégorie de *bulo*, intimement associé à un arbre de l'espèce *Atzelia africana* "autorité" suprême du village. « Sous cet aspect, écrit Cartry (1978 : 157-158), ce nom de *bu-nakpambu* qu'on lui donne signifie à peu près, "tueur de taureau". »

<sup>33</sup> En langue gourmantché selon Cartry [cf. dans les images ci-incluses].

<sup>34</sup> Cartry, 1978 : 173.

<sup>35</sup> L'affixe *re* indique l'appartenance à la classe sémantique *nde* qui signifie une partie d'un ensemble qui en comprend d'autres (R. Labatut, 1985 : 32).

<sup>36</sup> Voir Tierno Shaïkou Baldé et Ly Djibril, interprète principal de Kaédi, 1938.

<sup>37</sup> En résumé : le chasseur gourmantché ayant aperçu un animal bizarre à cornes (la vache) s'enfuit. Il raconte son histoire au village. Un Peul qui était là lui demande de le conduire sur les lieux. Employant une ruse, il parvient à amener la vache à l'orée du village et demande aux gens de l'aider à faire un parc où petit à petit, il arrive, à l'aide du feu, à faire entrer toutes les vaches de la mare.

L'ILE D'OUessant (29)  
 Le phare et la pointe du Croach.  
 • The Créach lighthouse and the Point.  
 • Der Leuchtturm und die Küstenpitze von Créach  
 Photo. D. Sorot



Cha Kouman,

J'ai fait quelques  
 jets de papier sur  
 le sable granon  
 et j'ai vu Kouman  
 le berger courir avec  
 son troupeau sur la dernière  
 côte

EDITIONS C.M.E. 705 11 0046 - 29 135 CHATELAIN  
 République Française

Mpouane Sada Ba  
 Mamadou

11 rue Jacques Douval Tessie  
 75010 Paris



< 2915506085

Jabra

## Références bibliographiques

- Bâ, A. H. & Dieterlen, G.  
 1961 *Koumen. Texte initiatique des Pasteurs peul*, Paris, Mouton et cie, (Cahiers de l'Homme, Ecole Pratique des Hautes Etudes, VI<sup>e</sup> section, 95 pages.
- Baldé, T. S.  
 1939 « L'élevage au Fouta-Djallon (régions de Timbo et Labé) », Histoire de la première vache, *Bulletin du Comité de l'Afrique Française & Bulletin de l'IFAN*, tome 1, n° 2-3, avril-juillet, pp. 630-644.
- Bonnafé, P. & Cartry, M.  
 1962 « Les idéologies politiques des pays en voie de développement », *Revue française de science politique*, 12<sup>e</sup> année, n° 2, pp. 417-425.
- Calame-Griaule, G. (dir.)  
 1977 *Langage et cultures africaines*, Paris, Maspero.
- Cartry, M.  
 1978 « Le statut de l'animal dans le système sacrificiel des Gourmantché (Haute-Volta) » 2<sup>e</sup> partie, *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, cahier 3, p. 29.  
 1978-79 *Annuaire EPHE*, tome LXXXVII, , p. 57.  
 1973 « Le lien à la mère et la notion de destin individuel chez les Gourmantché », in G. Dieterlen (dir.), *La Notion de personne en Afrique Noire*, colloque CNRS, Paris, p. 255-282.  
 1998-99 *Conférence EPHE. Section des sciences religieuses. Annuaire*, tome 107, p. 70, 77-78.  
 1983-84 *Conférence EPHE. Section des sciences religieuses, Annuaire EPHE*, Tome XCII, p. 97.  
 1994 « Fondation sans fondateur », in M. Detienne (dir.), *Tracés de fondation*, Louvain, Bibliothèque de l'École des Hautes Études; Sciences religieuses, pp. 104.  
 2009 « De la divination au sacrifice : la métaphore de l'attache », in Michel Cartry, Jean-Louis Durand, Renée Koch-Piettre (dir.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Paris, BEHE, Brepols, Turnhout, pp. 309.
- De Surgy, A.  
 1979 « Les cérémonies de purification des mauvais projets prénataux chez les Mwaba-Gurma du Burkina Faso », *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, cahier 4, *Le Sacrifice III*, pp. 19-20.
- Dieterlen, G.  
 1992 *L'Empire de Ghana. Le Wagadou et les traditions de Yérére*, Paris, Karthala, pp. 139.

- Gaden, H.  
1931 *Proverbes et maximes peuls et toucouleurs, traduits, expliqués et annotés*, Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie.  
1972 *Dictionnaire Peul-Français*, fasc. I, Catalogues et Documents n° XXII, Dakar.  
1931 « Note sur les Laobés. Incantation qui leur est particulière », in H. Gaden (dir.), *Proverbes et Maximes, Peuls et Toucouleurs*, Paris Institut d'ethnologie, (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XVI), pp. 320.
- Labatut, R.  
1985 *Manuel de Peul*, Paris, Inalco.
- Laya, D.  
1991 « Migrations et intégration politique dans le Gurma oriental au XIX<sup>e</sup> siècle : Exemple des Fолmongaani », *Journal des Africanistes*, vol. 61-2, pp. 65-90.
- Ly, D.  
1938 « Coutumes et contes des Toucouleurs du Fouta Toro », *Bulletin du Comité de l'Afrique Française & Bulletin de l'IFAN*.
- Mahibou, S. M. & Triaud, J.-L.  
1984 « Voilà ce qui est arrivé ! », *Journal des africanistes*, vol. 54, pp. 146.
- Monteil, C.  
1950 « Réflexion sur le problème des Peuls », *Journal des africanistes*, t. XX, p. 166.
- Seydou, C.  
1977 « La devise dans la culture peule », in G. Calame-Griaule (dir.), *Langage et cultures africaines*, Paris, Maspero, pp. 187-264.
- Zempléni, A.  
1966 « La dimension thérapeutique du culte des *rab* : *ndëpp*, *tuuru* et *samb*, rites de possession chez les Lébou et les Wolof », *Psychopathologie africaine*, II (3), [Dakar], pp. 295-439.