

N° 55 (Janvier 2021)

Al Mawkih

Al Thaqafi



Revue culturelle et scientifique à Comité de lecture, éditée par la Commission Nationale pour l'Éducation, la Culture et les Sciences

« L'indépendance revêt diverses acceptions selon le contexte dans lequel elle est exprimée: **elle est politique dans les prises de position et de décision, culturelle dans la préservation de l'identité et de la langue et économique dans la réalisation du progrès et du développement.** »

■ S.E.M. Le Président de la République, Mohamed Ould Cheikh Elghazwani, jeudi 28 novembre 2019.



Patrimoine et traditions en Mauritanie



4 *La résistance culturelle en Mauritanie, vue à travers les témoignages des autorités coloniales*

■ Mohamed Vall ould Cheikh

8 *Bref aperçu sur la société soninké*

■ Soumaré Zakaria

11 La Circoncision :
De son sens rituel antique à son avilissement par l'homme moderne

■ Hamar N'Dary Diagne

14 Le patrimoine culturel immatériel en Mauritanie :
Cadre juridique et enjeux de la sauvegarde

■ Jiyid Ould Abdi

17 Les espaces de liberté au sein des sociétés africaines traditionnelles :
Le cas de la société Haalpulaar

■ Sow Abdoulay

19 Langues, Patrimoine et Identité :
Oumar Bâ, l'écrivain «au carrefour des cultures»

■ Mbouh Seta Diagana,



Al Mawkih
Al Thaqqafi

Revue culturelle et scientifique à Comité de lecture, éditée par la Commission Nationale pour l'Éducation, la Culture et les Sciences

Directeur de Publication :
M. Mouhamed Ould Sidi ABDALLA
Le Secrétaire Général CNECS

Comité de Lecture :

Président :
Pr. Mbouh Seta Diagana

Membres :
Dr. Mohamed Vall Ould Cheikh
Dr. Wagué Ousmane
Dr. Kane Mamadou Hadya
M. Kane Mohamedou Elimane

CNECS

Tél. 45 25 48 03

Email : cneccrim@gmail.com

B.P : 5115

Maquette

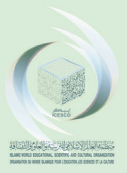
Elhadrami Ould Ahmedou
Tel : +(222) 47 00 00 55
had.mac@gmail.com

Tirage : Imprimerie AL MAZAYA



« L'indépendance revêt diverses acceptions selon le contexte dans lequel elle est exprimée : elle est politique dans les prises de position et de décision, culturelle dans la préservation de l'identité et de la langue et économique dans la réalisation du progrès et du développement. »

■ S.E.M. Le Président de la République, Mohamed Ould Cheikh El Ghazwan, jeudi 28 novembre 2016.





Chers lecteurs,

Dans ce 55^{ème} numéro de votre revue «**Al-Mawkab Al-Thaqafi**», nous avons cherché à refléter la particularité de la conjoncture, à souligner l'attention portée à l'éducation, à la culture et à la science, et à présenter la place prépondérante que réservent «**Taahoudaty**» (mes engagements) à ceux qui s'intéressent aux questions de l'éducation et aux domaines de la culture. Pour ce faire, nous avons adopté une stratégie cohérente qui allie le respect de la dimension académique des revues à caractère scientifique et les conditions de rigueur qu'elles exigent et la valorisation de notre rayonnement culturel qui a façonné notre patrimoine culturel et porté haut à diverses époques le flambeau de notre production culturelle dans d'autres contrées.

La grande diversité culturelle qui caractérise notre pays a notoirement enrichi les différents aspects de notre patrimoine culturel et incité les chercheurs à intensifier leurs études sur un système culturel et intellectuel original dont les apprenants ont démontré, au cours de leurs séjours scientifiques sous d'autres cieux, l'importance de la culture savante dans laquelle les a formés l'enseignement de la «**Mahadra**». Les savoirs acquis dans ce système original ont permis à nos oulémas et ambassadeurs de la culture chinguïttienne d'avoir les honneurs dûs aux grands savants et d'occuper les plus hautes fonctions dans les pays où ils ont pu se rendre. Nous avons estimé utile de suivre les traces des pèlerinages de ces illustres savants, d'en présenter diverses étapes et de faire découvrir au lecteur les caractéristiques de la diversité culturelle qui invite à mener davantage de recherche dans le domaine du patrimoine culturel immatériel et à réfléchir à la mise en place d'une politique favorisant le développement du tourisme culturel. Compte tenu du besoin de présenter les contenus scientifiques et de recherche dans des formes et des images appropriées en facilitant l'accès, les techniques de production et de présentation ont été modernisées pour que «**el mawkih athaqafi**» prenne sa place parmi les revues scientifiques du monde, et soit un périodique d'avant garde, répondant aux exigences de l'époque. Nous espérons que ce numéro comblera un vide et apportera du nouveau au public intéressé par la science et la culture et satisfera les lecteurs et les chercheurs. Nous adressons, enfin, une invitation aux personnes intéressées par la promotion de la réflexion dans les domaines de l'éducation, de la science et de la culture, de présenter leurs projets auxquels nous ouvrons largement les colonnes de nos prochains numéros.

■ **M. Mouhamed Ould Sidi ABDALLA**
Secrétaire général de la CNECS

La résistance culturelle en Mauritanie, vue à travers les témoignages des autorités coloniales

Mohamed Vall ould Cheikh,
enseignant-chercheur

Introduction

En dépit des résultats enregistrés comme l'atteste le nombre d'élèves inscrits dans les écoles de village, les Médersa, les écoles de campement, la diffusion du français en Mauritanie s'est heurtée à des obstacles de toutes sortes pendant la période coloniale et même au-delà de l'indépendance.

Si les facteurs géographique, militaire, économique et pédagogique ont ralenti voire entravé l'expansion de la langue française, dans cette terre arabe et africaine, il n'en reste pas moins vrai que la résistance culturelle fut la plus déterminante.

En effet, plus que la résistance militaire, la résistance culturelle fut plus longue, et revêtit plusieurs formes. Elle se prolongea au-delà même de la colonisation contre tout ce qui est moderne.

Dans les pages qui suivent, nous illustrerons nos propos par des exemples empruntés aux témoignages des autorités coloniales (Administrateurs, officiers, inspecteurs d'enseignement, enseignants...) sur ce qui fut une résistance acharnée à l'école coloniale.

1. Résistance culturelle dans la société maure

Dans un pays où la culture arabo-islamique est enracinée depuis des siècles, aux yeux de la population, l'école est synonyme d'évangélisation. Les Nçara (terme qui désigne les chrétiens et par extension tous les Blancs) ne sont-ils pas venus pour imposer leur religion ? Les autres enjeux peuvent-ils être perçus par des nomades qui ignorent tout ce qui se passe autour d'eux et pour lesquels l'Univers se réduit à leur région, la Mecque et



Médine ?

Car les rapports des Mauritaniens à l'époque avec le monde extérieur étaient très limités hormis quelques échanges commerciaux avec les populations des colonies voisines ou avec quelques comptoirs européens situés sur la côte pour la vente de la gomme arabique ; ce qui d'ailleurs ne concernait qu'une infime partie de la population.

Ainsi, face à l'école coloniale, c'est l'hostilité générale, qui s'est manifestée-toutes couches confondues- par le refus, le boycott. Tout au long de la colonisation, le combat contre ce "corps étranger" et étrange n'a cessé. Tous les moyens étaient bons pour empêcher les enfants de fréquenter l'école des Blancs.

Vécue comme une malédiction, un sort qui frappe la société pour la déposséder de son identité propre, l'école coloniale a eu donc à faire face à une résistance acharnée de la société mauritanienne.

Ce n'était d'ailleurs pas une réalité spécifique à la Mauritanie, puisque dans toutes les régions arabophones ou islamisées, on avait opposé la même résistance.

Comme le fait remarquer justement Antoine Léon :

«Il faut dire que l'islam fonctionne comme une contre-culture et que l'école musulmane, lieu de résistance à l'occidentalisation, pose en Afrique noire comme en Algérie, de délicats problèmes à l'administration coloniale' ».

Devant ce choc des cultures, les autorités coloniales ne savaient quelle position adopter. Tantôt c'est la négation et le rejet pur et simple, tantôt c'est l'acceptation, l'accommodement. C'est finalement la deuxième solution qui a prévalu. Au lieu d'attaquer de front l'islam et l'arabe, les autorités ont choisi d'adopter un profil bas.

Déjà en 1856, Faidherbe, Gouverneur du Sénégal, cité par Léon s'étonne que « les jeunes otages préfèrent la langue et la religion des Arabes à celles des Français : "lois, habitudes, costumes, travers même, il leur faut tout des Maures, rien de nous" ».

Et, il jugeait nécessaire de convaincre les parents d'éventuels élèves que « le calcul, les sciences et la grammaire sont neutres : "il n'y a aucun rapport entre la religion des Français et l'étude de l'arithmétique et du système métrique" ».

Tous les rapports émanant des administrateurs ou des directeurs d'écoles justifiaient les réticences des parents d'élèves par des motifs linguistiques et religieux. En 1922, le directeur de la médersa de Boutilimitt Mekki, Jnaïdi note : "Nombre restreint d'élèves, fréquentation parfois irrégulière, désertion constante. Il est facile de concevoir que cet état de choses est dû à la méfiance du Maure qui voit en l'école un lieu de pertes et d'égarement religieux" ».

Quelques années plus tard, dans un rapport daté de 1940, Ould Rouis explique le rôle important que joue la religion dans le refus de l'école : "beaucoup de Maures

1. LEON (Antoine), Colonialisme, enseignement et éducation, Paris, l'Harmattan. PP. 256-257.

2. Ibid.

3. Ibid.

4. Rapport sur l'enseignement coranique et les médersas, Arch. Nat. Dossier N° E2-44.



se méfient de la langue française car ils la croient comme l'arabe, intimement liée à la religion''⁵.

En Mauritanie, l'école coloniale va s'opposer donc à l'enseignement religieux traditionnel et à travers lui à l'arabe ; deux systèmes de pensée vont s'affronter ainsi pendant des décennies. Christian Laigret, un des grands connaisseurs de la société mauritanienne et ancien Gouverneur du territoire livre ici ses réflexions :

« Attaqué dès le lendemain de la conquête, le problème de l'enseignement en Mauritanie s'est montré très ardu. Alors que dans d'autres colonies, nous nous sommes trouvés en face d'un terrain vierge et de populations avides de nous copier, en Mauritanie, la résistance musulmane au développement de notre influence par l'éducation française s'est montrée très tenace.

Les Maures, islamisés depuis des siècles qui ont eu et ont encore leurs juristes et leurs savants ne pouvaient avoir pour notre civilisation la même admiration que les Noirs. De plus la Mauritanie, a été une des régions où la culture était la plus en l'honneur et où l'on trouvait le plus d'écoles. Des bibliothèques importantes

dont l'une à Chinghitti compte encore près de 700 volumes l'attestent.

Ainsi, s'est dressé en face de nous un rival ancien et puissant : l'enseignement donné par les marabouts. Pour vaincre ce concurrent, il eut fallu dès le début une politique scolaire appropriée. Celle-ci n'a pu se dégager qu'après de nombreuses années d'expérience et ce n'est qu'au cours de ces 10 dernières années que des résultats tangibles ont été atteints ⁶ ».

C'est le recrutement des élèves qui va donner une idée de l'ampleur de ce refus massif de l'école. La faiblesse des effectifs dans les écoles de village et les médersas illustre les réticences des parents. Nous rappelons à ce sujet que la première médersa a fonctionné avec 9 élèves. Malgré plusieurs concessions faites par l'administration coloniale et des mesures incitatives (nomination à la tête des médersas de directeurs arabophones et musulmans, création des internats, inclusion de l'enseignement de l'arabe et de la religion dans les programmes officiels), les oppositions étaient restées trop fortes jusqu'à la veille de l'indépendance. En 1941, Paul

Dubié en observant ce phénomène écrit : « (...) Cependant, plusieurs tribus restent hostiles ou indifférentes. Beaucoup de parents craignent en effet de voir leurs enfants détournés de la religion par le contact de milieux trop évolués par l'enseignement du français. Ces craintes sont particulièrement vives chez les femmes qui opposent une ferme résistance au départ de leurs enfants et bien des chefs désireux de faire instruire leurs enfants n'en font rien de crainte de déplaire à leurs épouses. Aussi, les chefs et notables tiennent-ils beaucoup à l'enseignement du Coran et à l'enseignement de l'arabe, garantie indispensable pour les familles d'un enseignement religieux conforme aux traditions.

Malgré la présence à la médersa de maîtres maures recrutés parmi les maîtres enseignant en tribu, les notables et chefs tiennent à ce que le directeur soit un musulman pratiquant un islam traditionnel exempt de toute influence moderne ⁷ ».

Quelques années après, le même phénomène persiste ; c'est la même attitude vis-à-vis de l'école qui prédomine et que résume dans une note rédigée sur la demande du Recteur-Inspecteur de l'enseignement primaire R. Robin:

« La réputation de ses savants et de ses lettrés éveille des échos jusqu'aux lieux saints de l'Islam mais les plus grandes difficultés y sont opposées à la diffusion de notre enseignement.

(...) Aussi, les retards à la rentrée sont-ils la règle et les "évasions" fréquentes, l'inévitable intervention du garde cercle n'est pas faite pour donner de l'attrait à l'institution.

(...) Il faut joindre à cela la dispersion des efforts, l'émiettement des tribus, la résistance musulmane, la difficulté de rassembler en un point fixe des élèves représentant toutes les tribus. Pourtant l'éducation de la race maure est une nécessité comme tous les peuples soumis à la tutelle de la France. Ce peuple intelligent et original ne sera vraiment acquis à

5. Rapport du Directeur de l'école d'Atar Ould ROUIS, 19 novembre 1938, Arch. Nat. Nouakchott, Dossier E2-44.

6. LAIGRET (Christian), Rapport sur le fonctionnement dans les médersas et les écoles coraniques (Coord. Administrative et affaires politiques), Réf. T.O. 0268 du 29.12.44, Arch. Nat. Nouakchott, Dossier N° E2-44.

7. DUBIE (Paul), L'enseignement en Mauritanie, dactylographié, volume 19 N° 513, CHEAM, Paris, 13 novembre 1941..

une sorte de conscience française que par l'éducation⁸».

Dans cette croisade contre l'école, un autre groupe social s'est particulièrement distingué, il s'agit des marabouts. Dépositaires du savoir et des enseignements religieux, ils considéraient l'école comme une déviation de la voie de Dieu. Des "Fatwa"(interprétation de la loi divine) étaient prononcées à l'encontre d'éventuels candidats au recrutement. Ils jugeaient que les élèves de ces écoles devaient être-entre autres- excommuniés et que dans tous les cas, ils n'avaient le droit ni aux prières aux morts ni à l'héritage. Dans la même foulée, on avait interdit l'usage du tabac, la coiffe des cheveux, le port des habits européens, en somme tout ce qui pouvait faire ressembler aux Blancs.

D'ailleurs, on estimait que la famille dont l'un des fils est envoyé à l'école, était frappée de mauvais sort, de malédiction et que le devoir de la communauté commandait de compatir avec elle. Ainsi une chaîne de solidarité, se mettait en place- comme dans les cas des victimes d'incendie ou de catastrophes naturelles- pour dédommager la famille en question. Ces dédommagements consistaient en une somme d'argent collectée ou en un troupeau réuni au profit de la famille "victime".

De façon générale, l'opposition à l'école en Mauritanie était plus vive chez les Maures que chez les Noirs et dans les tribus maraboutiques que dans les tribus guerrières. A ce sujet, P. Lenoble porte le regard suivant :

« D'une manière générale, l'installation de l'école dans une tribu guerrière ne rencontre pas les mêmes difficultés que dans une tribu maraboutique. Les guerriers que les Français ont vaincus, avec l'appui des marabouts du Trarza par les armes se sentent moins différents de nous ; ils nous attribuent une origine quoreichite et nous offrent une collaboration plus loyale ⁹».

Quoi qu'il en soit, durant toute la période



coloniale, le recrutement se posait à des degrés divers dans toute la société mauritanienne. C'est pourquoi les autorités coloniales étaient amenées à exercer des pressions administratives et au besoin à utiliser la force pour assurer un recrutement régulier dans les écoles.

Toujours dans son étude sur les Premières écoles de campement en Mauritanie, P. Lenoble poursuit :

« Habituellement pour la plupart des tribus, nous ne pouvons compter ni sur la seule autorité du chef même s'il la met sans réserve au service de l'école ni sur la mise en marche trop lente d'un appareil de justice trop éloigné. Seul le prestige, l'autorité et les moyens immenses dont dispose l'administration peuvent vaincre la résistance d'une tribu.

Si pour une raison quelconque, il n'était pas possible à l'administration locale d'intervenir efficacement pour vaincre la force d'inertie que nous opposent certains campements, il ne nous resterait qu'une solution : c'est d'envisager la fermeture de l'école. On pourrait croire que c'est

bien la seule solution qui plaise au chef, aux parents, aux enfants à tout le campement ¹⁰ ».

Pour vaincre les réticences des parents, des dispositions réglementaires ont été prises par l'administration prévoyant des amendes, des jours d'emprisonnement pour les parents récalcitrants. On organisait des recensements où on consignait le nombre de naissances des enfants par campement. Mais pour y échapper, certains campements ont trouvé rapidement la parade : déclarer le moins d'enfants possible.

Ainsi, P. Lenoble rapporte que "les Ahl Sidi Reyoug (fraction de Moudjéria) 606 ressortissants ont déclaré 7 naissances en 4 ans ! Ou encore le campement se disperse ou cache ses enfants dans des endroits inaccessibles. Le récit suivant donne une idée des manœuvres auxquelles se livrent les nomades" :

« Le 15 novembre, un garde est envoyé auprès de Mohamed (NDLR : chef de la

8. ROBIN (Robert), Note rédigée sur la demande de M. le Recteur par l'Inspecteur de l'enseignement primaire R. ROBIN, Saint-Louis, 13 décembre 1955, Arch. Nat. Nouakchott, Dossier E3-96.

9. LENOBLE (Paul), Premières écoles de campement en Mauritanie, dactylographié, CHEAM, Paris, volume N°99, N° 2350.

10. Ibid.

tribu Kounta) pour l'aider à recruter les élèves. 15 jours passent et le garde rentre à Moudjéria sans avoir pu obtenir un seul enfant. Le 1er décembre, le Résident demande l'aide du Goum du Tagant pour rechercher les enfants dispersés et cachés en brousse. Le 13 décembre, le détachement du Goum fait savoir qu'il lui est pratiquement impossible d'assurer sa mission, la fraction des Haïballah étant par trop disséminée ¹¹».

Constatant que ces mesures coercitives n'avaient pas donné les résultats escomptés, et pour remédier à cette situation, les autorités coloniales décidaient alors de prendre le chef de la tribu comme seul responsable du recrutement dans son campement. Son avancement et sa solde vont désormais dépendre de sa capacité à collecter les impôts et à trouver des enfants pour l'école. Plusieurs recommandations ont été faites dans ce sens, telle cette circulaire :

« (...) Quant aux fils et neveux de chefs, il suffit quand la persuasion ne suffit pas, d'inclure dans les notes annuelles quelques lignes sur la façon dont chacun s'acquitte de la fréquentation scolaire dans leur propre famille.

Quand les chefs sauront que leur avancement dépend en partie de l'intérêt qu'ils portent à l'école, ils hésiteront beaucoup moins à faire instruire leurs enfants ¹²» .

A leur tour, les chefs pour ne pas déplaire à l'administration et à leur collectivité vont se livrer à des acrobaties dont ils ont seuls le secret. Afin de ménager la chèvre et le chou, ils vont s'employer à trouver des élèves-mais en petit nombre- et dans la plupart des cas des élèves orphelins, des fils de captifs ou de familles rebelles à leur autorité. Francis de Chassey écrit à ce propos :

« En 1951, on envisagea même de suspendre la solde des chefs récalcitrants. En tout cas, les appréciations sur le loyalisme des notables mentionnaient l'opi-

nion et la conduite des intéressés à propos de l'école. Mais les ripostes des Mauritanien furent vite trouvées : les écoles devant accueillir les fils de notables se virent peuplées de fils de domestiques ; il y eut des inscriptions fictives, l'instituteur 'oublia' de recruter tel ou tel enfant, les enfants eux-mêmes dûment inscrits et présents les premiers s'absentèrent systématiquement par la suite ¹³» .

Ainsi, jusqu'à la fin de la colonisation, les oppositions étaient véhémentes, les contestations nombreuses, même lorsque l'école était devenue familière avec la création des écoles nomades, témoin ce dialogue entre l'instituteur venu recruter les enfants et leurs parents :

« Avant ton école, on prenait dans toute notre tribu, un, deux enfants ; la plupart du temps, devant notre opposition, aucun. Maintenant, tu veux nous prendre tous les enfants du campement. Pourquoi notre campement et pas celui d'untel ? Qu'avons-nous fait à l'administration ? C'est un coup de notre chef, car nous, quel avantage retirons-nous ¹⁴ ?

2. Résistance culturelle de la femme maure

L'état d'esprit des populations était tel que le Conseil général votant le budget du territoire se montre encore en 1947 réticent pour augmenter les crédits dévolus à l'enseignement. En 1953, le gouverneur de la Mauritanie Pierre Messmer, déclare à l'Assemblée territoriale :

« Nous nous heurtons à des obstacles difficiles à surmonter : l'immensité du pays, le caractère nomade de la majorité des populations, des préjugés encore tenaces contre notre enseignement et spécialement l'enseignement des filles ¹⁵».

Dans ce contexte, il est utile de souligner que le rôle de la femme est singulier dans la résistance culturelle face à l'enseignement colonial.

Il est évident que dans une société conser-

vatrice où le rôle traditionnel de la femme était d'élever les enfants et de garder le foyer et où étaient très peu nombreuses celles qui accédaient à une instruction de base, l'école coloniale n'avait aucune chance d'avoir en son sein des jeunes filles, du moins dans l'immédiat. Sur ce point, les réactions étaient vives. C'était l'émoi dans la population.

Il a fallu attendre 1947 pour voir les premières filles fréquenter l'école française. En effet, un établissement spécifique leur a été réservé, il s'agit de l'école des filles de Boutilimitt :

« Créée par arrêté N° 207 en date du 18 février 1947, l'école des filles de Boutilimitt ouvrait aussitôt ses portes. Dans le cadre de l'arrêté général N° 2.567/IP du 22 août 1945, le monde féminin de la Mauritanie était désormais appelé à bénéficier des bienfaits de l'enseignement français. Cet établissement scolaire est au point de vue pédagogique identique aux écoles des filles des autres territoires du groupe, mais avec cette particularité : il comporte internat comme dans les écoles de garçons, particularité indispensable dans les pays nomades.

L'école des filles de Boutilimitt comptait lors de la dernière rentrée 41 élèves. Les plus anciennes sont dans leur 5e année de scolarité et termineront le cycle prévu en 1952. L'inspection primaire de la Mauritanie affirme que devant les résultats obtenus, les deux meilleures élèves de l'établissement seront présentées cette année aux examens d'entrée en 6^e ¹⁶».

Mais les réticences n'avaient pas disparu pour autant. Il faut faire remarquer que l'élément féminin a joué un rôle de premier plan dans la campagne de boycott de l'école.

Fidèles à leur rôle de gardiennes de la tradition, elles s'opposaient par tous les moyens au recrutement de leurs enfants ; ce qui donnait lieu parfois à des scènes déchirantes. L'instituteur chargé du re-

11. Ibid.

12. Circulaire N° 235, 26 juin 1947 du Haut-Commissaire de l'AOF aux gouverneurs des territoires, Arch. Nat. Nouakchott, Dossier E3-140.

13. DE CHASSEY (Francis), Mauritanie 1900-1975, L'Harmattan, Paris, 1978.

14. LENOBLE (Paul), op.cit. P. 5.

15. MESSMER (Pierre), cité par J. C. Blachère, in Quelques aspects de l'implantation de la langue française en Mauritanie jusqu'en 1960, Bulletin de l'IFAN, T. XXXIV, série B, N° 4, 1972, P. 833.

16. Documentation française, Chroniques d'Outre-mer N° 8, "l'école des filles de Boutilimitt", P. 14.



crutement décrit dans l'extrait suivant de son Rapport leurs comportements :

« C'est ainsi que les femmes maures se sont fait la réputation d'être nos principales adversaires et souvent, lors des ouvertures, je provoque des scènes mélodramatiques, dont elles sont les vedettes. Mais les mères jouent le rôle que la nature, que la société leur ont confié, le jeu que l'on attend d'elles. Le scénario étonne, puis il lasse, car il se reproduit dans chaque campement : mères qui se cachent sur leur enfant, qui crient, pleurent, menacent, invectivent, préfèrent se "laisser égorgé" ¹⁷».

Le recrutement des filles était donc un véritable gageure. Comme pour les garçons, on invoquait tous les prétextes pour échapper à l'école et quand il n'y a plus d'issue, on y envoyait les enfants des familles modestes et les orphelins. Le témoignage à ce sujet du même instituteur est édifiant :

« J'ai réussi cette dernière année à faire entrer 3 petites filles à l'école de campement : une tributaire blanche de l'émir du Tagant à Daber, une affranchie noire de Toibir du Gorgol, une petite fille du chef des Ahl Mantalla de Chinghitti.

17. LENOBLE (P), op.cit ; P. 8.

18. Ibid, P. 30.

Mais presque partout, l'opposition à la participation des filles est nette. J'ai soulevé la question que beaucoup jugent inopportune, dans tous les campements que j'ai visités. D'une manière générale, les Maures sont surpris qu'une telle question puisse se poser, ils ne voient ni pour eux, ni pour nous les avantages de l'opération ¹⁸».

Conclusion

Compte tenu de ce qui précède et des témoignages concordants, il ressort clairement que la résistance à l'école coloniale dans la société maure a été opiniâtre et a mobilisé tous segments. Parmi ceux-ci, l'élément féminin a joué un grand rôle dans la résistance à l'école coloniale, soit par la faiblesse du nombre de filles scolarisées, soit par l'opposition farouche des mères. Ces dernières se sont illustrées par les stratagèmes mis en place pour soustraire leurs enfants à l'école. Des anecdotes rapportent des déchirements au sein des couples à cause de l'école, sans parler des violents réquisitoires que les mères tenaient vis-à-vis de l'enseignement colonial.

Références bibliographiques

- CHEIKH Mohamed Vall, Le français en Mauritanie : Bilan et perspectives, Lille, Atelier National de reproduction des thèses, 1997
- DE CHASSEY (Francis), Mauritanie 1900-1975, L'Harmattan, Paris, 1978
- DUBIE (Paul), L'enseignement en Mauritanie, dactylographié, volume 19 N° 513, CHEAM, Paris, 13 novembre 1941..
- LAIGRET (Christian), Rapport sur le fonctionnement dans les médersas et les écoles coraniques (Coord. Administrative et affaires politiques), Réf. T.O. 0268 du 29.12.44, Arch. Nat. Nouakchott, Dossier N° E2-44.
- LENOBLE (Paul), Première écoles de campement en Mauritanie, dactylographié, CHEAM, Paris, volume N°99, N° 2350.
- LEON (Antoine), Colonialisme, enseignement et éducation, Paris, l'Harmattan, 1991.

Bref aperçu¹ sur la société soninké

Soumaré Zakaria²

Institut Supérieur Professionnel de Langues,
de traduction et d'interprétariat

Introduction

Les Soninké sont un peuple très ancien de l'Ouest africain. Venus pour la plupart du Wagadu, plus connu sous le nom de Ghana, ils sont aujourd'hui répartis entre la Mauritanie, le Mali, le Sénégal, la Gambie, la Guinée Conakry, la Guinée-Bissau, le Burkina Faso, la Côte d'Ivoire...où ils constituent une communauté minoritaire faiblement représentée dans la vie politique. Ils sont aussi très présents dans la diaspora où leur contribution à l'essor des économies nationales des pays d'immigration et d'émigration n'est plus à démontrer. Dans cette brève contribution, nous mettrons l'accent sur trois points : 1) l'origine des Soninké, 2) la migration des jeunes soninké et 3) la parenté à plaisanterie (kallengoraxu).

1- Origine des Soninké

Les versions faisant état de l'origine des Soninké sont légion.

1. Dans leur ouvrage intitulé L'Empire du Ghana, le Wagadou et les traditions du Yérére, Germaine Dierterlen et Diara Sylla affirment que « Dinga, ancêtre mythique des Soninké, dit Kare (ancien, patriarche) est né en Egypte à Sonna, nom que les Soninké donnaient à Assouan ». Ce qui pourrait signifier que les Soninké seraient originaires de la Haute Egypte, dans une région appelée Sonni et, dans ce cas précis, le terme de soninké signifierait habitant de Sonni ;

2. La tradition orale soninké rapporte, par la voix des griots, qu'un homme nommé Dinga aurait traversé le Sahara d'Est en Ouest avec une troupe, et se serait installé dans le sud de la Mauritanie. Par la suite, son fils Diabé se serait descendu plus au Sud sur le conseil d'une vieille hyène et d'un vieux vautour. Il s'est finalement



installé dans une localité appelée Wagadu ;

3. De l'avis de Quintin, les Soninké appartenaient tous à l'ethnie Songhay. Au début, ils ne formaient qu'une branche de dynastie, les Sonni, mais, lorsque celle-ci fut chassée du pouvoir à Gao par l'Askia Mohammad en 1493, de nombreux partisans appartenant aux principales familles de l'ancienne monarchie, les Bakiri et les Dyawara, entre autres, émigrèrent avec elle, et le nom de soninké (ceux de Sonni) désigna bientôt toutes les familles fugitives. Les Sonni étaient d'origine étrangère, probablement berbère, ce qui expliquerait le teint clair des Soninké. Cette hypothèse fut combattue dès 1885 par Tautin ;

4. Une autre explication, qui n'a pas donné lieu à grand commentaire, fait venir le nom de soninké de leur ancien interdit alimentaire, qui portait sur le lamantin, sonni en leur langue ;

5. Charles Monteil de son côté a identifié ce nom avec des Zenaga, écrit Sanhadja par les auteurs arabes. Cette hypothèse fut à son tour combattue par Maurice Delafosse en ces termes : d'abord il serait étonnant que, si les deux noms étaient identiques, les Maures eussent conservé

la forme Zenaga pour désigner les Berbères vivant à côté d'eux et adopté une autre forme, Assouanik, pour désigner les Soninké ; ensuite il y a entre les deux noms des différences phonétiques réelles, particulièrement en ce qui concerne la première voyelle, laquelle a toujours été écrite «a» et prononcée «a» ou «é» par les Arabes dans le nom de Zenaga «Sanhadja, Sanaga, Zenaga», tandis qu'elle est nettement «o» ou «ou» dans soninké.

2- La migration des Soninké

La migration est un phénomène social aussi ancien que l'histoire de l'humanité. L'historien Ibrahim Baba Kake, dans son ouvrage qui s'intitule Les Noirs de la diaspora, note que «L'homme est un animal terriblement voyageur. Il sort de sa patrie quelles que soient les barrières qui l'entourent³» pour aller dans d'autres contrées, à la rencontre de ses semblables. Dans le même ordre d'idées, André Vieugnet dans son texte, Français et immigrés, constate que « Les migrations de populations s'observent tout au long de l'histoire. Partout et toujours des groupes, des tribus, des peuples émigrent de leur pays d'origine à la recherche [d'un ailleurs meilleur.] ».

Le terme de migration vient du latin « migrare » qui se traduit par « s'en aller. » D'emblée, il faudrait relever le caractère polysémique de ce substantif. Selon le domaine dans lequel nous nous situons, nous pouvons distinguer : 1) la migration végétale : c'est une migration de matières dans le sol sous l'action de l'eau ; 2) la migration animale ou zoologique : c'est un déplacement périodique d'animaux entre les lieux de production et les lieux de séjour offrant des conditions de vie plus favorables que les lieux d'origine (douceur du climat, humidité, nourriture plus abondante...) ; 3) la migration biologique : elle concerne la mobilité d'une cellule dans un organisme humain ; 4) la migration humaine : elle «est un déplace-

1. Le contexte de production de cette contribution ne permet pas d'aborder plusieurs domaines (organisation sociale et politique, l'éducation, le mariage, le deuil, le rôle des femmes...) Nous avons, en conséquence, retenu trois points qui nous semblent cruciaux.

2. Enseignant chercheur à l'Institut Supérieur Professionnel de langues, de Traduction et d'Interprétariat.

3. Ibrahima Baba Kake, Les Noirs de la diaspora, Paris, Edition du Lion, 1978, p37.

ment massif de populations qui quittent un pays pour s'installer dans un autre.»

Dans son dictionnaire qui s'intitule Vocabulaire juridique, Gérard Cornu définit la migration comme «Le fait, pour une personne, de se déplacer d'un pays dans un autre et d'y séjourner ⁴.» Cette définition nous semble partielle, car elle ne prend en considération que les migrations internationales et ignore complètement les mouvements internes consistant en un déplacement de populations campagnardes vers les grandes villes. Gérard Cornu semble également faire un amalgame entre les deux termes de migration et d'immigration.

En effet, l'immigration est «Le fait de séjourner de manière durable ou de s'installer définitivement dans un pays étranger. » Nous ne pouvons donc valablement utiliser le verbe «séjourner » que quand nous parlons d'immigration et non de la migration.

La migration, nous l'avons dit plus haut, est un phénomène de société aussi ancien que l'humanité. En Afrique précoloniale, les historiens avaient remarqué un déplacement constant de populations d'un endroit à l'autre à la recherche des contrées plus favorables à l'agriculture et au commerce. L'une des migrations anciennes précoloniales africaines les plus célèbres est sans doute celle des Soninké. En effet, la tradition orale soninké raconte qu'un jeune homme nommé Dinga aurait traversé le Sahara d'Est en Ouest avec une petite troupe de chasseurs à la recherche d'un lieu d'habitation. De même, les récits des chroniqueurs arabes nous rapportent l'histoire d'un grand mouvement migratoire effectué par le souverain de l'empire du Mali, Kankan Moussa (1307-1332) à la Mecque. L'événement le plus marquant du règne de cet empereur, qui devait donner naissance à la légende de l'or de Tombouctou, fut le pèlerinage qu'il effectua aux lieux saints de l'islam (1324 - 1325). Les historiens arabes racontent que des milliers de personnes lui firent cortège, dont cinq cents portaient les attributs du pouvoir (objets en or), cent chameaux transportaient chacun une importante charge d'or qui



fut généreusement distribué pendant le voyage. Les dépenses du souverain furent telles que les cours du mithqal (pièce d'or utilisée à l'époque comme monnaie dans l'ensemble du monde arabe) s'effondra. Kankan Moussa revient du pèlerinage accompagné de nombreux érudits et artistes musulmans, parmi lesquels le poète andalou Es Saadi, qui construisit la mosquée de Djuberber de Tounbouctou.

Ainsi, l'histoire de la communauté soninké est jalonnée des migrations. Les Soninké sont des grands voyageurs. Au début du siècle dernier, les jeunes, en quête d'une meilleure condition de vie matérielle, partaient chercher fortune dans les pays de la sous région comme le Sénégal, la Côte d'Ivoire, la Gambie... Cette migration vers les pays les plus proches du pays d'émigration se faisait principalement en deux temps : en période d'hivernage, les travailleurs saisonniers ou navétanes partaient cultiver les champs d'arachide dans les bassins arachidières au Sénégal ou en Gambie. Ils y restaient jusqu'à la fin des récoltes. Et, durant le reste de l'année, les plus ambitieux se transformaient en jula (commerçant) et faisaient la navette entre la Côte d'Ivoire, la Centrafrique et leur pays de départ. Mais après les deux guerres mondiales et la demande forte de la France d'une main-d'œuvre à bon marché pour sa reconstruction, nous avons assisté au départ des jeunes actifs soninké pour la métropole. Cette migration vers la France est devenue d'autant plus massive de nos jours que les villages se vident de

toutes leurs forces vives, d'où l'abandon de certains travaux qui constituaient la principale source de survie des villageois. Les raisons de cette migration vers l'Europe sont principalement de deux sortes : économique et psychologique. Le motif économique s'explique par le fait que les jeunes, devant une situation économique sans issue et n'ayant parfois aucune formation professionnelle pouvant leur permettre de trouver un travail sur place, décident d'aller tenter leur chance en France ou en Espagne où les conjonctures économiques semblent être plus ou moins favorables. Cette migration des jeunes soninké vers l'Occident est une véritable manne financière qui permet à bon nombre de familles de subvenir à leurs besoins quotidiens. Mais aussi elle joue un rôle on ne peut plus négligeable dans le développement des villages. Car le plus grand nombre des infrastructures (écoles, maternités, dispensaires...) que nous trouvons aujourd'hui dans ces villages soninké du sud mauritanien sont principalement construites par les immigrés se trouvant en France ou en Espagne. Le motif psychologique de cette migration vers la métropole s'explique par le fait que, dans la communauté soninké, n'a droit au respect et à la parole que celui qui migre hors du village, à l'étranger pour être précis. Cette tradition est d'autant plus ancrée dans l'imaginaire des villageois qu'elle est renforcée par l'image que les immigrés en vacances au village se donnent de leur prétendue réussite so-

4. Gérard Cornu, Vocabulaire juridique, Paris, 1987, p579.

ciale. Ainsi, pour les familles et les jeunes candidats au départ, tous les moyens ⁵ sont bons pour aller en France ou en Espagne afin de pouvoir faire les mêmes types d'investissements que le voisin du coin.

3- La parenté à plaisanterie ou kallengoraxu

La société soninké traditionnelle, à l'instar des sociétés africaines traditionnelles, s'organise autour d'un certain nombre de valeurs permettant aux différents membres qui la composent de vivre dans un climat harmonieux de distraction et de plaisanterie. Ces valeurs ou traditions sociales constituent les bases fondamentales qui maintiennent et perpétuent l'identité des Soninké dans un monde où tous les peuples, toutes les civilisations et toutes les cultures, sans exception, se cherchent une voie dans les méandres d'un système globalisé où toutes les identités semblent être menacées par une mondialisation inquiétante qui remet en cause les particularités culturelles, artistiques et linguistiques. L'une des illustrations les plus parfaites de ces traditions en milieu soninké est le kallengoraxu.

Même si cette tradition vieille de plusieurs siècles est en passe d'être enterrée par les jeunes générations, sans doute influencées par le contact de la civilisation occidentale par le biais de l'école ou de l'immigration, force est de constater que dans la communauté soninké de la Mauritanie, du Mali, du Sénégal, de la Gambie..., le kallengoraxu, qui est parfois traduit par le terme cousinage, joue un rôle on ne peut plus important dans les relations sociales. Dans la société soninké où la pudeur est l'une des règles avec lesquelles on ne badine pas, certaines paroles ne peuvent être dites que dans ce cadre. Car, dans ce domaine, il n'y a plus de tabou. Tous les propos sont les bienvenus. Le kallengoraxu est, en d'autres termes, une sorte de cercle regroupant des cousins et des cousines issus d'une même famille ⁶. Mais, dans la plupart des cas, ce cercle peut être élargi à d'autres membres de la communauté. Ainsi, il peut exister, au-delà des cousins et cousines, entre :

Deux générations : dans ce cas de figure,



le kallengoraxu consiste à tisser une relation à plaisanterie entre les grands parents et les petits enfants. Dans une société soninké traditionnelle où le respect des anciens est strict, il est parfois choquant, pour celui qui ne connaît pas l'existence de ce kallengoraxu générationnel, de voir les petits enfants et les vieux s'échanger certaines paroles qui sont parfois contraires aux règles de la bienséance en milieu soninké traditionnel;

Entre castes : dans la société traditionnelle soninké, il n'est pas rare de voir des personnes de castes différentes s'échanger des paroles qui, si elles n'étaient pas dites dans le cadre de kallengoraxu, pourraient provoquer une altercation aux conséquences désastreuses. C'est le cas par exemple entre la caste des forgerons (tago, sing tag) et celle des griots (geseru, sing. Gesere). Cette tradition de kallengoraxu en milieu soninké est considérée comme une sorte de pacte qui accorde une liberté totale aux kallengoro (parents à plaisanterie) de se dire tout genre de propos, sans aucune forme de restriction.

Conclusion

La société soninké est l'une des plus anciennes sociétés ouest africaines. Fondateurs de l'empire du Wagadu, ils sont principalement et majoritairement repartis entre six pays de l'Afrique de l'Ouest. Cette réflexion s'est sommairement intéressée à leur origine, à la migration de sa

jeunesse et au kallengoraxu. Ces thèmes pourraient, dans un autre contexte, faire l'objet d'une étude approfondie.

Bibliographie

- FOFANA S., Structure et dynamique sociopolitique en milieu soninké, Mémoire de Maîtrise, université de Nouakchott, 2003-2004 ;
Gérard Cornu, Vocabulaire juridique, Paris, 1987, p579.
Ibrahima Baba Kake, Les Noirs de la diaspora, Paris, Edition du Lion, 1978.
MANCHUELLE F., Les Diasporas des travailleurs soninké (1848-1960). Migrants volontaires, Paris, Karthala, 2004 ;
SAINT-PERE J. H., Les Sarakolle du Guidimakha, Paris, Maison Larose, 1923 ;
KANE O., La première hégémonie peule. Le Fuuta Tooro de Koli T. à Almany Abdul, Paris, Karthala, 2005 ;
SOUWARE L., Les Sooninko de Hayré, mémoire de maîtrise, université de Nouakchott, 2005-2006 ;
SOUWARE Z., La Société soninké entre hier et aujourd'hui, Paris, Les impliqués éditeur, 2017 ;
SOUWARE Z., Un Breton chez les Soninké, Paris, Les impliqués éditeur, 2017 ;
SOUWARE Zakaria, CH. Wagué, S. Ndiaye (sous la direction de), Penser et écrire la société soninké aujourd'hui, Paris, Harmattan, 2020 ;
TANDIA, K. A., Poésie orale et éducation traditionnelle, Dakar, NEA, 1999.

5. Notamment les moyens illégaux par le biais d'embarcations de fortune au large de la méditerranée.

6. Au sens large et traditionnel du terme.



La Circoncision :

De son sens rituel antique à son avilissement par l'homme moderne

Selon les sources des anciens textes, surtout religieux, la circoncision est une tradition religieuse qui date de l'âge de la pierre. Il s'agissait donc d'une épreuve que devait endurer l'enfant (masculin). Être circoncis par une pierre servant de couteau, ce qui démontre que la circoncision reste l'une des plus antiques pratiques de la race humaine. Elle était considérée comme un rite religieux inspiré par les promesses divines attachées à son observance.

En effet, selon les sources, comme dans la foi d'Abraham, les populations musulmanes pratiquent la circoncision pour confirmer leur attachement au Seigneur. Et c'était déjà le cas chez les Juifs et Chrétiens. En fait, pense-t-on, il convient de le rappeler. La pratique avait pour finalité la purification du circoncis. Ce qui est alors à regarder comme la dimension religieuse de la tradition. Mais il est également à retenir que la dimension socioculturelle est d'importance égale.

Il est donc ici, question de revenir sur l'historicité et l'espace de la pratique, de sa pratique ancienne, de l'aperçu de la circoncision chez les juifs, de son antériorité à l'Islam, de ce que certains spécialistes appellent Baptême contre la circoncision et enfin, une conclusion.

1- Historicité et espace de la circoncision.

Les sources en la matière sont quasi unanimes. La circoncision est historique et se pratiquait presque partout. En fait, elle est un enjeu symbolique. L'anthropologue algérien Malek Chebel¹ l'aborde en détail dans son essai titré : Histoire de la circoncision. Il distingue trois catégories de circoncisions. La première profane, n'est ni rituelle ni laïque. Tout en se prévalant d'un lien assez sommaire avec le sacré comme la pratiquaient les Mayas, les Egyptiens, les Phéniciens ou comme les ethnies africaines traditionnelles qui pratiquent cette circoncision initiatique « animiste », sorte de sacrifice primitif de substitution qui permet à l'homme de l'Antiquité d'éviter de se sacrifier lui-même ou son enfant pour la divinité titulaire.

Deuxièmement, la circoncision monothéiste, qu'elle soit juive ou musulmane, inscrit le sujet dans un cycle de rites collectifs préétablis. Font partie de cette catégorie la plupart des circoncisions pratiquées de nos jours.

Enfin, le troisième type de circoncision qui est d'origine laïque. Elle comprend celles qui sont faites à des fins hygiéniques, médicales ou autres, où le critère religieux n'intervient pas. Devant la vague hygiéniste, la circoncision médi-

cale devient simple formalité dans certains pays.

Le constat est clair. Il y'a rupture avec la pratique antique et traditionnelle. Il se pose donc un problème. La dite rupture se justifie-t-elle ? Il semble dès lors urgent de cheminer vers un retour des pratiques anciennes afin de mieux comprendre le fond du problème.

2- Pratique ancienne de la circoncision.

Déjà, Hérodote² révélait, cinq siècles avant notre ère, qu'il ne savait dire qui du peuple égyptien ou du peuple éthiopien avait emprunté cette pratique à l'autre, tant cette coutume était déjà ancienne. La Bible fait remonter la circoncision au début de l'histoire religieuse, lorsque Abraham a dû la pratiquer sur son propre corps et sur celui de son fils Ismaël, l'ancêtre éponyme des Arabes. Si les juifs et les musulmans ont été ses grands propagateurs dans le monde, certaines grandes civilisations ne l'ont pas pratiquée, c'est le cas par exemple à Sumer et à Babylone ou en Chine et en Inde, sauf leur population musulmane.

Dans son essai sur l'histoire de la circoncision, Malek Chebel, anthropologue algérien met l'accent sur l'aspect chirurgical et la psychologie du circoncis. Et il a tenté de situer la géographie de la pratique. On apprend à travers sa présenta-

1. Malek Chebel, Histoire de la circoncision des origines à nos jours, Éd. Baland, 2e éd. 1997, Éd. Perrin 3e éd.

2. Hérodote est un historien grec, né à Halicarnasse vers 480 av. J.-C., mort à Thuries vers 425. Il appartenait à une famille illustre et avait pour oncle le poète épique Panyasis, à l'influence duquel il dut, sans doute, son goût pour la lecture des poèmes, sa curiosité des antiques histoires et son amour des voyages. Il fut mêlé aux luttes politiques, car il était, avec Panyasis, du parti national, qui, après la mort d'Artémise, se souleva contre le tyran Lygdamis. Panyasis fut tué; Hérodote, forcé de se réfugier à Samos, ne put rentrer dans sa cité qu'après la bataille de l'Eurymédon.

Obligé de s'exiler de nouveau, on ne sait à la suite de quels événements, il devint, vers 444, citoyen de Thuries, fondée par les Athéniens, dans la Grande-Grèce, sur l'emplacement de Sybaris. Il fit, aux diverses époques de sa vie, de nombreux voyages, en Médie, en Perse, en Assyrie, en Egypte, où il remonta le Nil jusqu'à Eléphantine, à Cyrène, dans le Pont-Euxin, dans la Grande-Grèce, dans la Grèce, et en particulier à Athènes, où il fut lié avec Périclès et Sophocle. La légende, rapportée par Thucydide, affirme qu'il lut le commencement de cet ouvrage aux Grecs assemblés aux jeux olympiques (456 av. J.-C.), et qu'il excita un enthousiasme universel... Douze ans après il lut l'ouvrage entier, à la fête des Panathénées, et reçut des Athéniens en récompense une somme de 10 talents.

L'Histoire d'Hérodote forme 9 livres dont chacun porte le nom d'une Muse; mais cette division, d'ailleurs tout artificielle, est certainement postérieure. Il est probable que l'oeuvre est restée inachevée, car les guerres médiques n'ont pas été terminées par la prise de Sestos, à laquelle s'arrête le récit. Le livre n'en a pas moins une incontestable unité, car tout y gravite autour de la lutte entre les Grecs et les Perses, qui en est le véritable sujet (NDLR d'après, après Encyclopédie gratuite en ligne : <http://www.cosmovisions.com/Herodote.htm>, consulté le 30 novembre 2020)

tion de la géographie de la circoncision que trois continents : l'Afrique, l'Océanie et l'Asie (la Chine et le Japon exceptés) sont habités par des communautés dont les mâles sont en majorité circoncis.

L'on apporte que chez les égyptiens anciens, la circoncision juvénile est amplement montrée par les vestiges archéologiques. En tant que rite de passage initiatique selon la croyance en place, la pratique se serait généralisée. Donc, avant d'arriver à la problématique de la circoncision chez les wolofs, donc en Afrique, il serait instructif de voir comment ça se passait chez les Juifs.

3- Aperçu sur la circoncision chez les juifs.

Selon l'historicité, il est prouvé que chez les juifs, la circoncision est d'abord synonyme de divinité. Ainsi, abordant la circoncision juive, Malek Chebel note que dans aucune autre religion, elle ne constitue autant la consécration d'une rencontre entre la divinité et sa créature. Dans le Judaïsme, elle est un signe de l'alliance avec Yahvé depuis 3000 ans, même si sa codification talmudique ne remonte qu'au deuxième siècle de notre ère.

Pratiquée très tôt, huit jours après la naissance, contrairement aux circoncisions africaines qui sont fixées entre dix et quinze ans, la circoncision juive a une dimension religieuse plus marquée que dans toute autre religion, y compris l'Islam. Hélas, un autre sujet de réflexion. Par quoi expliquer cette différenciation de pratique ? Huit jours après la naissance ici et dix à quinze ans là-bas. A ce niveau de la réflexion, peut intervenir la problématique de la circoncision dans la Société wolof.

4- La circoncision dans la société wolof.

En wolof, la circoncision est appelée « Lel ». Le circoncis est appelé « Aat ». Les adultes qui accompagnent et surveillent les circoncis sont des « selbés » Celui qui va faire l'opération est un « Ngamaane ». Il a pour outils un couteau, un morceau d'écorce et de la poudre des fruits d'un arbre (acacia). L'opération qui consiste à couper la partie à enlever se dit « xaraf ».

L'organisation de la circoncision dans la Société wolof se prépare minutieusement et avec suffisamment de temps. Elle regroupe des adolescents de dix à quinze ans. Une préparation à la fois mystique, psychique, psychologique etc. En fait, dans la société wolof traditionnelle, la circoncision est un moment de véritable apprentissage dans diverses disciplines. L'objectif majeur étant de voir l'adolescent au sortir de la circoncision devenir un homme au sens plein et noble du terme.

A cette fin, l'espace de formation du circoncis est entre ses activités dans la nature (chasse) par exemple et la nuit durant le moment du « kassang » (les chants populaires éducatifs). C'est le moment d'inculquer aux circoncis le comment opter pour les vertus et du comment se détourner des vices. Ce qui constitue la dimension socioculturelle et éducative de la circoncision chez les wolofs. S'agissant de la dimension religieuse, elle est automatique dès lors que c'est une obligation religieuse (islamique). En fait, au regard de l'Islam, le fidèle qui n'est pas circoncis n'est pas croyant. Dans tous les cas, il convient de retenir que chez les wolofs, la circoncision était une grande école. Et la fin de la circoncision constituait une grande fête.

Pour ce qui concerne la dimension religieuse de la circoncision, elle est commune à toutes les sociétés qui la pratiquent. Selon certains théologiens du judaïsme de l'Andalousie, particulièrement, Maimonide, la circoncision devait affaiblir la concupiscence et diminuer quelquefois la volupté. Donc les plaisirs de ce bas-monde qui souvent, poussent au Mal. En comparant ce qui précède avec ce qui se passe actuellement au sein de nos sociétés, surtout en Afrique, on se heurte à un triste constat. La banalisation de la circoncision. Donc, le divorce avec l'apprentissage de la culture des vertus et du divorce avec les vices. Pourtant, si aujourd'hui, dans beaucoup de sociétés, la circoncision est devenue un acte banal, on ne peut pas la mettre en question. Surtout chez les Musulmans. La circoncision étant antérieure à l'Islam selon certains spécialistes, il importe de se faire une idée

sur cette antériorité.

5- La circoncision antérieure à L'Islam.

Concernant par exemple la circoncision arabe, Malek Chebel rappelle dans son essai qu'elle est antérieure à l'Islam. Ce qui est vrai dès lors que des peuples l'ont pratiquée avant l'Islam. Aujourd'hui, dans le monde arabe, elle est pratiquée entre trois et sept ans et tout musulman de sexe masculin fraîchement converti à l'Islam doit se circoncire, même s'il dépasse l'âge requis. Tandis qu'elle est obligatoire chez les « sunnites », les autres courants ne font que la recommander fortement. Pour eux, la circoncision n'est pas mentionnée dans le Coran.

Dans tous les cas, cette ablation, (action d'amputer une partie du pénis) est tenue par les musulmans comme une mesure privilégiée, un acte de conformité à l'esprit du croyant plus qu'à la lettre du texte sacré et qui commande son intégration à la communauté des croyants. Le spécialiste rappelle en outre que dans l'Empire Othoman, la circoncision du prince impérial entraînait des festivités d'une semaine, où les ambassadeurs rivalisaient de somptueux cadeaux. Et pour faire partie du corps d'élite des janissaires (soldat d'élite), les jeunes captifs, souvent adolescents, devaient faire le sacrifice de leur prépuce. Mais si dans nos sociétés la circoncision connue est celle qui consiste à amputer une partie du pénis de l'adolescent, une autre catégorie de circoncision dite circoncision du cœur a existé. Ce que la réflexion aborde à ce niveau en sous-titre :

6- Le baptême contre la circoncision.

Selon l'historicité, dans les premiers temps de l'évangélisation chrétienne une polémique opposa dans l'Eglise, Catholiques Juifs et Chrétiens : Fallait-il circoncire les nouveaux disciples du Christ, les gentils et les païens ? Tous les pères de l'Eglise y sont allés de leurs commentaires savants pendant plusieurs siècles. Finalement, on a substitué le baptême à la circoncision, sauf chez les Coptes. On conserva dans les textes de l'Eglise catho-

lique l'expression « circoncision du cœur » pour désigner le renoncement aux désirs impurs et aux fausses croyances. Elle est absente chez les Grecs, et Rome l'interdira.

Chebel Malek explique dans ses écrits les enjeux symboliques de ce rituel : les justifications apportées, son rapport à la fécondité, à l'initiation et au sacrifice. Il apporte des considérations d'ordre médical, psychanalytique et esthétique. Ainsi, il présente une cinquantaine de représentations picturales de la circoncision de Jésus (Paix sur lui).

Pratiqué de plus en plus tôt chez l'enfant, ce rite a perdu son symbole dans l'imaginaire de l'homme dit moderne pour n'être qu'une opération laïque dont le but est de prévenir les cancers, de faciliter l'hygiène du pénis et si possible, d'augmenter le plaisir sexuel.

Le constat se fait aisément. La circoncision a depuis l'aube des temps été un fait sociétal interpellant presque toutes les sociétés. La finalité était presque la même chose partout. Inculquer des valeurs sociétales et humaines aux circoncis. Au-delà donc de la dimension religieuse (purification du pénis), la circoncision dans les sociétés africaines constituait une véritable école. En effet, le circoncis sortait de la circoncision étant apte à pouvoir faire face à la Société, gérant consciencieusement le positif et le négatif. Tout ce dont un être humain a fort besoin. Par quoi conclure cette réflexion, certes médiocre. Mais qui se veut pourtant instructive ?

Conclusion

Par inspiration des sources et des expériences vécues, la réflexion a tenté de présenter l'origine et l'évolution de la pratique sociétale qu'est la circoncision. L'historicité prouve largement que c'est un phénomène visible dans de nombreuses sociétés.

Le constat a été fait que dans les anciens temps, sa pratique incarnait à la fois des valeurs religieuses et socioéducatives. C'était une période de formation de première importance pour la Société. Oui, le circoncis sortait de cette épreuve bien formé au sens large du terme. Formation qui lui permettait de faire face à la vie de tous



les jours avec discernement.

Traditionnellement, le type de circoncision connue de tous est celle qui avait comme objectif l'amputation d'une partie du pénis. Mais avec le temps, une autre conception de la circoncision a vu le jour sous la dénomination : « Baptême de la circoncision ». C'était durant les premiers temps de l'évangélisation chrétienne suite à une polémique qui opposa dans l'Eglise juifs et chrétiens. Finalement, ils ont substitué le baptême à la circoncision. Pour quelle finalité ? Pour donner la priorité à la « circoncision du cœur ». Ce, pour inviter au renoncement des désirs impurs et aux fausses croyances. Mais cette vision absente chez les Grecs et interdite par Rome.

Si dans la Société wolof et peut-être les autres sociétés africaines, la pratique de la circoncision n'a pas fait l'objet de polémique et de commentaires graves, dans certaines sociétés juives ou chrétiennes, elle a fait l'objet de polémique et des commentaires parfois violents.

Mais ce qui semble intéressant, et à signaler au passage, reste le fait que chez les sociétés qui pratiquent la circoncision « par amputation » comme chez les sociétés qui revendiquent « la circoncision du cœur », le résultat attendu est le même. Le renoncement aux désirs impurs et les fausses croyances. Ce qui démontre que chez les anciens, la circoncision était regardée comme une pratique de haute portée d'éducation religieuse et socioculturelle.

Malheureusement, dans les temps actuels dits modernes, la circoncision ne rime plus à aucune forme d'enseignement. Ni sur le plan religieux ni sur le plan socio-

culturel. Une grave aberration alors qui ne dit pas son nom. Ce qui contribue à démontrer l'état de dégradation triste dans lequel se trouve l'Humanité. Une urgence donc de revenir sur la déclaration de Victor Hugo qui disait :

« La grande erreur de notre temps, cela a été de pencher,

je dis même de courber l'esprit des hommes vers la recherche du bien matériel. Il faut relever l'esprit de

l'homme, le tourner vers la conscience, le beau, le juste

et le vrai, le désintéressé et le grand. C'est là et seulement

là, que vous trouverez la paix de l'homme avec lui-même

et par conséquent avec la société. » Victor Hugo (Discours à l'Assemblée nationale, Séance du 11 novembre 1848)

Comme mot de la fin, la dégradation du rite qu'est la circoncision s'explique par l'aveuglement de nos sociétés qui, torturées par la recherche du bien matériel donc de l'argent, n'ont plus le temps de questionner leur passé. Des sociétés noyées dans le suivisme et le mimétisme. C'est pourquoi le propos de Victor Hugo est à regarder comme une invitation à l'Humanité pour un retour à la Raison.

Références bibliographiques :

CHEBEL Malek Histoire de la circoncision des origines à nos jours, Éd. Balland, 2e éd. 1997, Éd. Perrin 3e éd.

DIOP Abdoulaye-Bara La société wolof : tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de changement, Paris, Karthala, 1981.

Le patrimoine culturel immatériel en Mauritanie :

Cadre juridique et enjeux de la sauvegarde

Introduction

Le patrimoine culturel de chaque nation représente un élément essentiel de son identité, car il porte dans sa composante matérielle des preuves de son passé à travers les sites, les monuments et autres objets légués par les générations passées, et dans sa composante immatérielle le témoignage de sa production culturelle à travers l'histoire.

Le patrimoine culturel immatériel (PCI) est défini comme étant :

«Les pratiques, représentations, expressions, les connaissances et savoir-faire, ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés - que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel».

Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est constamment recréé par des communautés et des groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité de continuité ... » (Article 2 de la Convention de l'UNESCO pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel - 2003).

Sur la base de cette définition, la Convention précise que le patrimoine culturel immatériel se manifeste notamment par :

- Les traditions et expressions orales, y compris la langue comme vecteur du patrimoine culturel immatériel
- Les arts du spectacle
- Les pratiques sociales, rituels et événements festifs
- Les connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers
- Les savoir-faire liés à l'artisanat traditionnel.

Ainsi apparaît l'importance du patrimoine culturel immatériel comme témoin des créations de groupes, communautés et sociétés qui les distinguent des autres.

En un mot, c'est la littérature, les arts, les rituels et toutes les différentes expressions culturelles de chaque société qu'elle



Jiyid Ould Abdi
Fonctionnaire à la retraite

considère comme faisant partie de son patrimoine et un élément de son identité. La diversité culturelle au sein de chaque communauté enrichit son patrimoine culturel immatériel par la multiplicité et la diversité de ses composantes. Il est donc nécessaire que les États œuvrent à la préservation de ce patrimoine, menacé par de nombreux facteurs.

Nous nous proposons à travers cette modeste contribution de montrer les menaces auxquelles ce patrimoine est confronté, de faire un état des lieux actualisé et de présenter au lecteur les instruments juridiques nationaux et internationaux de sa sauvegarde et de suggérer les mesures qui nous semblent appropriées pour pérenniser notre patrimoine culturel immatériel national.

1- Menaces auxquelles le PCI est confronté.

Le patrimoine culturel immatériel est menacé de disparaître si les pays, en particulier les pays en développement, ne parviennent pas à relever de manière adéquate les défis auxquels il est confronté, d'autant plus que son caractère immatériel confirme sa fragilité et la nécessité de prendre les mesures de sauvegarde et de

valorisation nécessaires pour assurer sa pérennité et sa transmission aux générations futures.

Les menaces qui pèsent sur le patrimoine culturel immatériel sont :

- La mondialisation, qui a transformé le produit culturel en une marchandise, soumise comme les autres marchandises à la concurrence pour la survie. Cela oblige les pays les moins avancés à prendre les mesures nécessaires pour éviter la catastrophe de l'extinction de leurs cultures et devoir ainsi s'imposer un « nouvel ordre culturel » unilatéral dirigé par le monde industrialisé.

Ces mesures doivent porter sur l'ancrage au sein des sociétés de leurs cultures nationales, à travers des systèmes éducatifs appropriés et une mise en valeur de leur patrimoine culturel immatériel.

- L'inégalité des moyens de communication qui fait des pays en développement un simple consommateur de la culture la plus puissante au niveau médiatique, conduisant sciemment ou non, à l'oubli de leurs propres cultures, voire leur négation.

- Le changement du mode de vie résultant de transformations sociales et économiques telles que l'exode des zones rurales vers les zones urbaines et le changement de comportement, de coutumes et de traditions qui l'accompagne.

- Le manque notable d'attachement aux valeurs originales et nobles du pays et la tendance qui en résulte à considérer nos expressions culturelles comme « sauvages ».

- Les changements environnementaux et la dégradation qu'ils causent qui affectent surtout l'artisanat traditionnel (artisanat traditionnel et pêche fluviale) et même l'agriculture et les rituels qui y sont associés dans certaines régions.

- L'association de certains de ses éléments à des groupes et des individus, qui les pratiquent sans souci de les transmettre aux générations futures. En l'absence de la volonté chez les détenteurs, mais aussi chez les pouvoirs publics de garantir la



pérennité de ces éléments et créer le cadre propice à leur transmission, ces éléments sont condamnés à disparaître.

Nous avons cité ces facteurs à titre d'exemple, mais ils ne sont pas exhaustifs, car le patrimoine culturel immatériel est confronté à de nombreux autres défis qui obligent les pouvoirs publics à prendre des mesures qui lui permettent d'être sauvegardé et valorisé pour sa transmission aux générations futures, comme nous l'ont légué nos prédécesseurs.

2- Etat des lieux

Notre patrimoine culturel est riche et varié, mais il est menacé en raison des facteurs mentionnés ci-dessus et de la perte qui en résulte de la relation entre le citoyen et son patrimoine. A titre d'exemple, la musique traditionnelle «bidhane», qui représente par son rythme une merveilleuse symbiose entre l'art arabo-andalou et l'art africain, est quasiment abandonnée et donc sujette à disparaître en raison du désintérêt croissant des artistes traditionnels et du public à la fois. Il en est très certainement de même des musiques traditionnelles pulaar wolof et soninke.

L'artisanat traditionnel a été affecté par les changements environnementaux (outils de production) et de mode de vie (produits). Les savoir-faire liés à l'économie pastorale sont de moins en moins connus (techniques de sevrage, soins vétérinaires traditionnels, vaccinations.etc.)

Malgré tout, la plupart des éléments de notre patrimoine culturel immatériel sont encore présents même si leur pratique a diminué et leurs conditions de sauvegarde sont de plus en plus difficiles.

L'intérêt des pouvoirs publics pour le pa-

trimoine culturel immatériel est apparu très tôt.

Peu de temps après sa création, l'Institut Mauritanien de Recherche Scientifique (IMRS) a mené des campagnes d'enregistrement audio dans toutes les langues nationales des traditions orales, y compris celles liées à l'histoire, et a collecté plus de 400 cassettes magnétiques sur divers sujets qui ont ensuite été transcrites dans le cadre des activités du projet de conservation et de valorisation du patrimoine culturel mauritanien.

Ce projet financé par un prêt de la Banque mondiale, a mené des activités visant à sauvegarder des aspects du patrimoine culturel immatériel, en particulier à travers des festivals thématiques qu'il a organisés au cours de son déroulement.

En 2008, le Ministère en charge de la culture a mis en place un système de trésors humains vivants dans notre pays. L'autorité politique de l'époque, a remis, en présence du Directeur général de l'UNESCO, des prix à un groupe de trésors humains vivants.

Pour rappel, le système des trésors humains vivants a été proposé par l'UNESCO pour encourager et motiver d'éminents détenteurs de savoir-faire afin de pouvoir transmettre leurs connaissances et savoir-faire aux générations futures pour assurer la pérennité de ces connaissances et compétences. Et la cérémonie, qui a été organisée pour encourager nos trésors humains, n'a été suivie d'aucune mesure pour créer un cadre qui permette à ces trésors dont plusieurs ne sont hélas plus parmi nous, qu'Allah les agrée en son saint Paradis, de transmettre leurs savoir-faire à des jeunes.

Dans les années 1990, une série de livres en trois tomes a été publiée, comprenant des contes et des proverbes de notre patrimoine immatériel. Le Département de la culture a également publié des brochures de nature à vulgariser certains aspects du patrimoine culturel immatériel (instruments de musique, et autres).

Les différents festivals organisés ici et là sont un moyen de valoriser et de préserver ce patrimoine (Festival National des Villes Anciennes, Festivals des dattes, et autres semaines culturelles) à travers l'inclusion au sein de leurs activités d'éléments de ce patrimoine.

Au plan international, l'élément « Theidine » a été inscrit sur la Liste de Sauvegarde Urgente du patrimoine culturel immatériel à l'UNESCO. Cette inscription effectuée en 2016 entraîne la nécessité de mise en œuvre de plan de sauvegarde de cet élément.

En 2019, les connaissances, savoir-faire, traditions et pratiques associés au palmier dattier ont été inscrites à la demande conjointe de la Mauritanie et de 14 autres pays arabes sur la liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité.

En 2020 la Mauritanie a avec l'Algérie, le Maroc et la Tunisie inscrit les savoirs, savoir-faire et pratiques liés à la production et à la consommation du couscous sur la liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité.

D'autres éléments sont en cours d'inscription, sur cette même liste notamment, la Mahadra système d'enseignement traditionnel mauritanien, la calligraphie arabe. La Mauritanie prépare aussi la candidature de l'épopée de Samba Guéladio pour inscription.

3- Aspects juridiques

Notre pays a mis en place un arsenal juridique permettant la protection du patrimoine culturel en général et du patrimoine culturel immatériel en particulier.

La loi 2019-024 du 14 mai 2019 abrogeant et remplaçant la loi cadre 2005-46 du 25 juillet 2005 portant protection du patrimoine culturel tangible confère une protection au patrimoine culturel immatériel en tant que composante du patrimoine

culturel national.

Elle stipule en son article 9 que :

« Le patrimoine culturel immatériel comprend les pratiques, les représentations, les expressions, les connaissances et le savoir-faire ainsi que les instruments, les objets, les artefacts et les espaces culturels qui leur sont associés- que les communautés, les groupes et, le cas échéant les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel.»

Aux termes de cette loi, la gestion de tout bien culturel matériel ou immatériel est soumise à des règles qui en garantissent la préservation et la pérennité. La loi a mis en place des mécanismes de protection à travers l'obligation de son inscription au registre national d'inventaire et la possibilité de son classement. La loi crée un Conseil National du Patrimoine chargé d'émettre un avis sur toutes les questions relatives au patrimoine culturel matériel et immatériel. Certains éléments du patrimoine culturel immatériel sont également protégés par la loi sur le droit d'auteur en tant que partie du domaine public dont toute exploitation est soumise à l'accord préalable du Ministre chargé de la Culture.

Notre pays a ratifié en 2006 la Convention de l'UNESCO sur la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel (2003) qui invite les états parties à prendre toutes les dispositions et les mesures nécessaires pour sauvegarder et mettre en valeur leur patrimoine culturel immatériel. Cette Convention prévoit dans le cadre de sa mise en œuvre du PCI prévoit la possibilité d'inscrire les éléments identifiés par les communautés, en vue de leur sauvegarde, sur les Listes de la Convention qui sont :

- La liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité (Article 16)
- La liste du patrimoine culturel immatériel nécessitant une sauvegarde urgente (Article 17)
- Le registre de bonnes pratiques de sauvegarde (Article 18)

Elle prévoit aussi :

Une coopération internationale qui comprend l'échange d'informations et d'expériences, la mise en place des initia-



tives communes ainsi qu'un mécanisme d'assistance aux Etats parties dans leurs efforts pour sauvegarder le patrimoine culturel immatériel. La possibilité pour les états de bénéficier du fonds du Patrimoine Culturel Immatériel pour la mise en œuvre d'activités de sauvegarde, notamment, le renforcement des capacités, l'élaboration de plans de sauvegarde d'éléments en péril et la réalisation d'inventaires.

Notre pays a également ratifié la convention de 2005 sur la diversité culturelle. Les éléments caractéristiques de la diversité culturelle relèvent du patrimoine culturel immatériel et l'adoption de cette convention est une double protection pour ce patrimoine.

Au plan institutionnel, l'existence d'une conservation nationale du patrimoine culturel pourrait permettre la coordination des actions entreprises dans le domaine de la conservation et de la mise en valeur du patrimoine culturel immatériel.

Pour complet que soit l'arsenal juridique en place, il demeure nécessaire pour sauvegarder le patrimoine culturel matériel de le compléter par des actions dont, à titre d'exemple :

- Réaliser un inventaire exhaustif des éléments du patrimoine culturel immatériel
- Inclure dans les cursus scolaires des programmes qui permettent aux élèves de connaître leur patrimoine culturel
- Préparer et mettre en œuvre une stratégie de sauvegarde et de mise en valeur du patrimoine culturel immatériel
- Sensibiliser à travers tous les moyens possibles sur l'importance du patrimoine culturel immatériel
- Créer des espaces pour la pratique de certains éléments du patrimoine culturel

immatériel

- Mettre en place des industries culturelles adaptées aux besoins de sauvegarde et réplique mise en valeur du patrimoine culturel immatériel (studios d'enregistrement sonore et visuel et maisons d'édition)

- Formation d'éléments capables de transmettre ce patrimoine aux générations futures.

En conclusion, il n'est pas inutile de rappeler que le patrimoine culturel immatériel est un élément de notre identité dont la perte est irréversible. Dès lors, chacun parmi nous est invité à œuvrer, où qu'il se trouve, à sauvegarder et promouvoir ce patrimoine.

BIBLIOGRAPHIE

- BORTOLOTTI Chiara, le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2015
- EL- ABIADH Juliette, Le Patrimoine culturel immatériel, L'Harmattan, Paris, 2014
- GIGUERE Hélène, « Vues anthropologiques sur le patrimoine culturel immatériel : un ancrage en basse Andalousie », dans Revue Anthropologie et Société, Numéro 30, 2006
- KHAZNADAR Cherif et KANE Frank, Alerte, patrimoine immatériel en danger, Paris, Maison des Cultures du Monde, 2014
- LEMPEREUR Françoise, Patrimoine culturel immatériel, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2017
- UNESCO, Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, Paris 2003



Les espaces de liberté au sein des sociétés africaines traditionnelles : **Le cas de la société Haalpulaar**

Introduction

Dans toutes les sociétés humaines, on observe l'existence des espaces de liberté c'est-à-dire des lieux où l'on peut s'exprimer naturellement sans tenir compte des attitudes imposées et codifiées par les normes sociales par le pasiraagal.

Mieux, un lieu où la parole est vraie et SINCERE. Un espace où la parole n'est pas censurée et le locuteur n'est pas l'objet d'un jugement de valeurs. Il en est ainsi dans les sociétés africaines traditionnelles ayant une stratification sociale basée sur le système des CASTES. On observe, une hiérarchie sociale qui est faite en fonction de la naissance et qui statue sur les rôles assignés. En effet, « Le pasiraagal qui est l'égalité de naissance impose des codes de conduite stricte entre les individus de rang social identique structure toute la société Haalpulaar » selon Abdoulaye SOW. Les relations humaines sont strictement CODIFIÉES et rythmées par le permis ou l'interdit en face de certains individus ou bien selon les circonstances. Dans de telles SOCIÉTÉS, les espaces de liberté sont des lieux de sécurité et constituent des espaces régulateurs qui jouent un rôle CAPITAL pour la libération des individus et l'oxygénation de la société. Il convient de noter qu'il s'agit d'espaces aménagés et reconnus comme des NORMES donc culturellement acceptés et valorisés. Le Nyeenyo qui est perçu comme « le médecin de la civilisation » au sein de la société Haalpulaar offre aux individus, ce lieu pour se défouler en extériorisant leurs sentiments et leurs souffrances.

Il se doit de trouver une solution avec un impératif absolu de garder le SECRET. Toute transgression de ce pacte entraîne sa mort « So nyeenyo haangaama yo jagge hoore mum taye » autrement dit si « nyeenyo devient fou, il faut lui couper la tête ».

En effet, la perte de la raison peut l'amener à dévoiler des informations qui vont porter atteinte à la dignité des individus.

C'est la raison pour laquelle Aliou SOW affirme que « Les prestations sociales des nyeenyebe sont nécessaires et vitales au bon fonctionnement à l'équilibre de la société Halpulaar »

Les Espaces de liberté retenus

Le Bolooru Waylube ou « le couloir des forgerons » constitue un cadre de rencontre pour les futurs conjoints. Le candidat au mariage peut y rencontrer une jeune fille CELIBATAIRE et mener des pourparlers matrimoniaux.

La femme baylo a l'obligation de recevoir les futurs CONJOINTS mais elle a aussi le DEVOIR d'INFORMER les parents des deux jeunes. Nous sommes dans une société où les stratégies matrimoniales endogamiques conditionnent le choix de la future épouse et toutes les démarches concernant les pourparlers matrimoniaux. Attention, ces rencontres sont limitées dans le TEMPS et le bolooru Waylube n'est pas « une maison close ». Ce lieu est appelé en milieu arabe « Khaimat Moualem »

Le Dinguiraal est une place publique destinée aux jeunes célibataires pour s'amuser tout en permettant l'apprentissage des CODES culturels traditionnels d'expression des sentiments. IL permet de connaître les CODES et de prendre conscience de l'importance du rang social dans l'expression et les ORIENTATIONS sentimentales.

Les parents toléraient que les ADOLESCENTES s'y rendent car cet espace est considéré comme un LIEU qui participe de l'éducation des jeunes.

Nous sommes dans des sociétés, qui ne reconnaissent pas la pluralité des expressions sexuelles. On est soit un homme ou bien une femme. La Frontière ne souffre d'aucune CONTESTATION.

Face aux profondes mutations sociales qui sont intervenues au sein de nos sociétés, il est impossible de comprendre certaines

formes d'expression des sentiments sans la prise en charge du rôle de ces lieux et de leur FONCTION. Les jeunes ignorent ou ne fréquentent plus ces lieux et mieux ils ne font plus recours aux canons traditionnels d'expression des sentiments.

De nos jours, le Burtungal a disparu et la jeune fille qui ne devrait pas EXTERIORISER ses sentiments en public s'affiche fièrement avec son tourtereau.

Il ne s'agit pas pour nous d'IDEALISER ces pratiques qui remplissaient des FONCTIONS nécessaires à l'équilibre et au bon fonctionnement de la SOCIÉTÉ mais d'attirer l'attention de tous sur les formes d'expressions sentimentales sans retenue et sans pudeur observées et affichées sur les réseaux sociaux.

Le Ngaala Sakke est le lieu où travaille le cordonnier ou bien la cordonnière. Dans cet espace les propos sont libres et sincères car n'étant pas objet de jugement. Tout est permis du fait qu'on suppose a priori que le nyeenyo est l'égal de tout le monde La barrière (âge-sexe) du discours normatif disparaît. La culture fournit par ce lieu à l'individu des échappatoires pour des désirs socialement réprimés.

Il est donc un où l'individu peut dire tout ce qu'il veut, extérioriser ses sentiments sans être l'objet d'une dévalorisation. Cette opportunité est rendue possible car ce lieu suspend toutes les règles rigides du Pasiraagal sont suspendues. Le Dimo (noble) peut se confier au Sakke (cordonnier) et lui dire ses secrets les plus intimes.

La conversation obscène qui n'est pas permise dans les rapports sociaux ordinaires entre personnes ayant le même rang social ou liées par la parenté s'efface une fois qu'on entre dans le ngaala Sakke. Lieu de défoulement et de confidences, le Ngaala Sakke instaure un climat social de sérénité.

C'est dire que compte tenu de la rigidité du système des castes et des conduites strictement codifiées, la demeure du



nyeenyo constitue un lieu de défoulement. Ces espaces ont un dénominateur commun à savoir que l'individu peut y parler librement et extérioriser ses sentiments sans être jugé.

Le Nyeenyo qui est le dépositaire de la culture érotique bénéficie d'une dérogation sociale qui lui permet de s'acquitter correctement de sa mission d'éducateur et de conseiller.

Cette procédure repose sur trois principaux axes : La retenue dans le verbe, le traitement avec plaisanterie des questions liées à la sexualité, l'assurance inviolable du secret. Un tel climat a la particularité de mettre l'adolescent en confiance et le libérer du complexe d'être mal jugé.

Malgré les profondes mutations sociales intervenues au sein de la société Haalpulaar, ces valeurs et ces bonnes pratiques culturelles n'ont pas disparu. Elles ont connu des changements à cause de plusieurs facteurs.

Il convient cependant de souligner quelques changements au niveau de la manifestation de ces dites pratiques culturelles à cause de l'introduction de la monnaie, des nouvelles techniques de l'information et des enjeux démocratiques.

Il me semble que face au rouleau compresseur de la mondialisation, ces bonnes pratiques culturelles sont perçues comme un puissant bouclier pour préserver les

liens de solidarité au sein de la société Haalpulaar.

Conclusion

Les stratégies culturelles de défense du patrimoine culturel passe par la réhabilitation du patrimoine culturel et les espaces de liberté y occupent une place essentielle. Loin de nous l'idée de faire l'apologie des espaces de liberté mais il y a lieu de reconnaître qu'ils permettent un équilibre et un contrôle social nécessaires au bon fonctionnement de la société.

Certes « De nos jours, les restaurants, les cafés, les plages et les centres culturels prennent une très grande place au niveau des pourparlers matrimoniaux » selon Hamadi BA. Cependant, il ne faut jamais perdre de vue que le Nyeenyo qui est « le médecin de la civilisation » dans la société Haalpulaar participe de par ses prestations sociales à l'harmonie et à l'équilibre de cette société où la gestion des tensions et des rivalités familiales amplifiées par l'immigration.

Bibliographie

SOW, Abdoulaye, 1998 Le système des castes face aux mutations sociales contemporaines. Le cas de la société Haalpulaar de Kaédi, Université de Nice

Sophia Antipolis, DEA anthropologie

SOW, Abdoulaye, 2015 Les stratégies matrimoniales et la pureté généalogique du sang au sein de la société Haalpulaar, Fribourg, Colloque sur les droits culturels et la singularité des expressions culturelles Suisse

BA, Hamadi, 2017. L'impact de la modernité sur les préférences matrimoniales, Colloque Diversité et Apport de la modernité, Dakar

MONTEIL, Vincent, 1966.- Esquisses sénégalaises (Walo, Kayor, Djolof, Mourides, un Visionnaire), Initiations et Etudes africaines, n°XXI, IFAN Dakar.

SOW, Aliou, M. 1982.- Les alliances matrimoniales dans la tradition Pulaar; Mémoire de DEA, Histoire, UCAD, Dakar.

TOURE, Madina, 1998.- La femme et le pouvoir sous l'Almamiat Imamati: XVIIIe-XIXe siècles, Mémoire de DEA, Histoire, UCAD Dakar.

WANE, Yaya, 1967.- Les Toucouleurs du Fuuta Tooro (Sénégal): Stratification sociale et structure familiale. Thèse de Doctorat, Université de Dakar.



Langues, Patrimoine et Identité :

Oumar Bâ, l'écrivain «au carrefour des cultures»

Introduction

Oumar Bâ, né en 1921, est un auteur mauritanien qui est porté par certaines valeurs, celles d'un ancrage sans faille dans son milieu et une ouverture envers les autres cultures. Son cheminement personnel et sa poésie véhiculent à merveille cette ambition. Il a en effet marqué de son empreinte sa société. Il était considéré comme le plus grand connaisseur de la société peule de Mauritanie, sa thèse de doctorat a porté sur « Les Peuls de Fouta Tôro à travers leur tradition nationale orale et écrite. »

Son amour des cultures nationales a fait de lui un chercheur travaillant sans relâche pour la sauvegarde de son patrimoine. Il a recueilli, transcrit et traduit plusieurs textes oraux peuls menacés par

une disparition certaine. Dans le même ordre d'idées, il a été amené à composer des poèmes dans sa langue maternelle et en français. Il va de soi que sa poésie véhicule des messages ayant trait à la singularité d'une Afrique qui doit à la fois préserver son riche passé mais qui doit se découvrir en même temps, d'une Mauritanie qui se cherche dans un monde où toutes les deux peuvent tant recevoir et donner.

« Ce poète-professeur » selon la jolie formule de Lilyan Kesteloot, parce qu'il est un universitaire, un lettré, qui manie sans problèmes tous les pièges de la langue française. Oumar Ba est en outre, « l'héritier de cette tradition qui va de Ronsard et Du Bellay à Vigny et Victor Hugo, à travers (ou non) les poètes de la négritude » (Kesteloot, 99 : 81). Il investit dans ses

poèmes les traditions séculaires, son vécu quotidien et son acquis livresque, tout cela aboutissant à une écriture presque intemporelle puisque s'inspirant de toutes les sources : mythologiques, religieuses, historiques, littéraires...

Odes sahéliennes (Bâ, 78), son chef d'œuvre poétique, est dans la poésie mauritanienne d'expression française, le recueil qui traduit le mieux la volonté du poète à s'abreuver de son héritage culturel, à redorer le blason de sa patrie tout en évitant de se complaire dans un passisme outrancier. Aussi, faut-il le dire, comme le titre du recueil l'indique, c'est la Région naturelle du Sahel qu'Oumar Bâ célèbre et appelle à préserver aussi bien son intégrité géographique que son identité culturelle.

1- Désirs du Sahel

Oumar Bâ, a toujours manifesté son désir de voir les frontières artificielles entre les pays sahéliens abolies si bien que l'on se demande parfois la nationalité du poète. D'ailleurs certains critiques, en se fondant sur quelques poèmes de Bâ, ont cru qu'il était de nationalité sénégalaise. Il n'en est rien ; même s'il est bien né dans un village mauritanien situé à l'autre rive du Fleuve Sénégal.

A la décharge des critiques, sans doute peu avertis de la situation ethno-démographique de la Mauritanie et du Sénégal, il faut dire que certains poèmes facilitent l'amalgame. La façon dont l'indépendance du Sénégal est célébrée dans les Odes sahéliennes, favorise incontestablement l'ambiguïté :

*Tu deviens libre, Sénégal ;
C'est enfin la belle sentence.
Chantons l'hymne sans égal ;
Que tout notre être danse,
Au bonheur de vivre heureux,
D'avoir brisé nos chaînes !
Rien n'est désormais douloureux.
Ah étouffons nos haines ! (Bâ, 78 : 115)*



Cette confusion est accentuée par une rhétorique de l'implication mise en relief par l'énonciation où les marques de la première personne du pluriel, donc incluant le poète, constituent les principales clés du poème. Le contexte de l'époque, néanmoins, peut aisément montrer que l'indépendance du Sénégal pour un Mauritanien, de surcroît un riverain du Fleuve, ne pourrait être considérée comme un fait anodin. Pour Oumar Bâ, le Fleuve Sénégal n'est pas considéré comme une

frontière mais un pont, un havre, un trait d'union qui doit assurer aux populations riveraines, unies par les liens du sang, tout le bien-être.

Dans la même veine, il exprime, avant qu'il ne soit trop tard dans le poème « Mayo », qui signifie fleuve, son admiration pour le Fleuve Niger, un autre fleuve au cœur du Sahel, et siège d'histoires bien mouvementées. Mais ici encore, l'implication du poète est bien marquée par le pronom « nous » et le possessif « nos » :

*Salut, Nil du Soudan, salut roi de nos fleuves !
Que dit, ô grand Niger, la chanson de tes flots
Quand un puissant soleil fait miroiter tes eaux ?
Oui, ton passé sanglant nous conte tes épreuves !
Tu nous contes toujours, avec des voix plaintives,
Tous les drames lointains dont tu fus le berceau :
Les cris des opprimés qu'imitent les roseaux,
C'est bien l'écho des grands empires de tes rives.
Entouré de déserts, de courroux frémissants
Inondé de soleil, tu passes rutilant,
A l'infini bordé d'horizons légendaires
Et Niger, quand la nuit te dérobe soudain
Ils vacillent, au loin des flambeaux éphémères :
Sont-ce des feux de brousse ou des bals de lutins ? (Bâ, 78 : 19).*

Historien confirmé, Oumar Bâ regrette les temps où les empires sahéliens rayonnaient, où les différentes populations s'entraidaient sans distinction d'ethnie, ou de race. Cette propension qu'a Oumar Bâ à d'aller visiter le passé ne s'explique pas seulement par la nostalgie, mais aussi par la volonté de recréer les mêmes espaces. Une façon de réhabiliter son héritage. Si les anciens ont réussi une intégration dans les siècles passés, pourquoi n'en serait-il pas de même pour les générations actuelles ? « Tekrour », une émanation des anciens empires du Ghana et du Mali, confirme l'idée selon laquelle un pays multiracial et multiethnique pourrait bien exister :

*Le pays du Tekrour qui plonge ses racines
Dans Mali, dans Ghana, ces royautes voisines
Où Tyr venait puiser l'or, ainsi que Sidon
Et les caravaniers des peuples de Didon,
Fut l'antique berceau des foubés, des sérères,
Des blancs Sarakolé et des maures, berbères.
Toucouleurs et Ouolofs y naquirent un jour.
Foulbé et Toucouleurs y firent tour à tour,
Des siècles de splendeur qui disparut sans suite. (Bâ, 78 : 147)*

Comme le montre cet extrait, les différents peuples du bassin du Sénégal, sont cités ici, et de leur cohabitation on retiendra une certaine fierté où tout était « Luxe, calme et volupté ». Mais la suite du poème fera ressortir que l'espoir du poète restera un vœu pieux. Tout un champ sémantique d'un passé à jamais révolu et d'un temps fugitif fait surface, renforcé en cela par un imparfait nostalgique et des verbes de connaissance à la forme négative comme pour exprimer une résignation afin de demeurer dans ses souvenirs :

*Le temps, ce fossoyeur qui, dans sa prompte fuite,
Engloutit, sous ses pas, les œuvres des humains,
Aide l'ancien Tekrour, efface les chemins.
On ne reconnaît plus où se dressaient villages
Ou cités ou hameaux écroulés aux pillages
De fougoux conquérants que le nord enfantait !
On ne sait plus où rois et cavaliers fêtaient,
Aux sons des tam-tams creux, aux accords de guitares. (Bâ, 78 : 147).*

Or Oumar Bâ ne désespère pas de voir le Sahel retrouver son lustre d'antan, car des bonnes volontés sont là pour relever le défi de la réunification. Ici, le poète fait allusion à la Fédération du Mali où Senghor et Modibo Keita respectivement présidents du Sénégal et du Soudan Occidental (actuel Mali) ont un moment émis le vœu de lier le destin de leurs pays. Une initiative qui ne pouvait laisser notre poète indifférent. C'est pour cette raison que le poète rend un vibrant hommage à Senghor en le considérant comme digne représentant de l'Afrique et un « fils impétueux du continent » :

*Le Mali t'applaudit, les bras, au ciel, levés,
Ainsi que Modibo, vos hommes éprouvés !
Et, d'un geste d'amour infini, vous accueille,
Vous embrasse, enchanté, notre homme malien,
De vous voir revenir, libres de tous liens,
Sauf ceux de l'amitié : c'est une autre merveille ! (Bâ, 78 : 48)*

La suite n'était pas à la hauteur des espérances, les effets escomptés n'ont pas été atteints. En des telles circonstances, c'est-à-dire lorsque le collectif a failli, seules des individualités fortes, affirmées et déterminées pourraient venir à la rescousse d'une région quasi-agonisante. A ce niveau, le poète se sent rassuré, l'Afrique en général et le Sahel en particulier recèlent des ressources humaines capables par leur seul talent de fulgurer l'horizon. Les échecs des unions et des réunifications ne sont plus rédhibitoires. Bâ n'est pas en train de prêcher sans conviction, car il croit fermement en l'étoile du Sahel. Pour mieux convaincre le lecteur, il fait un tour d'horizon rapide de quelques personnalités marquantes de la région qui ont su se faire respecter et partant, faire respecter l'Afrique. C'est le cas de Senghor lorsqu'il s'adresse ainsi au poète-président :

*Tu chantas, tu chantas, la magique chanson
Comme aux rocheux Sangha, notre peuple dogon,
Un glorieux hymne où l'Afrique se dévoile,
Forçant la grande Europe à l'admiration.
Par ton verbe puissant et plein d'émotion,
Rome t'offrit, sans fard, l'antique louve du bronze,
Mère de Romulus et du peuple Romain.
Tu nous l'apportas donc dans ton heureuse main
Avec la liberté, dignement comme un bonze. (Bâ 78 : 48).*

Ou encore dans ce poème intitulé « L'apothéose senghorienne », poèmes aux accents panégyriques, au style laudateur et à la

veine épique :

*Désormais l'homme noir, de la grande culture
Atteint le haut sommet ; ce n'est pas une injure
Fait à l'humanité, n'en déplaît aux nazis !
Et, Senghor est vainqueur, comblant ses grands soucis.
O Senghor de tes chants, le Sénégal s'honore,
Comme les Africains, je le répète encore. (Bâ, 78 : 125)*

Au demeurant, Senghor n'est pas le seul Sahélien, qui par la seule force de sa plume et des ses mélodies enchanteresses faisait vibrer l'Occident au rythme des airs ancestraux. Mieux, c'est l'Occident lui-même qui remarquait certains virtuoses du Sahel et les révélaient au grand public. Un homme comme Bakary Diallo, un des premiers romanciers africains de langue française, auteur de Force-Bonté a ainsi conquis les cœurs de ceux qui, il n'y avait pas longtemps, considéraient l'Afrique comme une terre inculte. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, ce sont les détracteurs d'hier qui ont reconnu et intronisé Bakary Diallo :

Ce nom est maintenant grand, répété par d'autres :
A la postérité, le sort l'an donc passé !
C'est l'Occident qui fit, dans un récent passé
Connaître Bakary qui certes est de nôtres,
Oui, par « Force-Bonté » qui conquiert les savants
Comme le bon public et par sa grade verve,
Ainsi que par sa bonté que tout le monde observe.
Les chants de Bakary ont des accents fervents
Et qui domptent les cœurs par leur belle harmonie. (Bâ, 78 : 125-126)

Mais, il ne faut surtout pas croire qu'aux yeux d'Oumar Bâ, le succès des Sahéliens s'arrêterait aux hommes des lettres. Certainement pas ! Les odes sahéliennes sont une véritable apologie de la grandeur de la civilisation africaine. Le poète ne manque pas une occasion pour célébrer ces hommes qui ont incarné l'Afrique à tous les niveaux.

Sur un plan religieux, il compose un poème à la gloire de Cheikh Ahmed Bamba, chef spirituel et père fondateur de la confrérie mouride :

Il fut un homme saint, un grand dévot, un fort
Dont le rayonnement est beau comme l'aurore,
Et qui grandit toujours, ne cessant d'éblouir ;
Il fut auteur des faits qu'il est rare d'ouïr ;
Ses dons spirituels nous étonnent encore ;
Ils montrent désormais dans le clair firmament,
S'élevant, vaporeux, sous la forme irisée
De Toûba, la mosquée auguste, ici, posée
Et qui brille au soleil, ainsi qu'un beau diamant. (Bâ, 78 : 57)

Sur un plan politique, des guerriers et des empereurs ont toujours fait parler d'eux dans le Sahel et ils sont passés dans la postérité, Kaya Magahan, Soundiata, Samory Touré... Mais ce ne sont pas les seuls. Le courage et la bravoure d'un Ardo Manga Diallo exigent le respect :

Que tu fus grand, ardo, le dit notre épopée,
Grand de taille et de nom, ce nom qui nous éblouit
Tel l'éclair fulgurant d'une puissante épée !
On dit que tu fus beau comme un astre qui luit
Et beau comme la lune au milieu des étoiles.
Ah ! Le plus achevé selon le canon peul !

Tu fus le guerrier, craint des touaregs en voiles
Et l'incontesté chef, guidant et jugeant seul !
Vers les bords du Niger, tu dirigeas la marche
Et les grandes tribus suivirent pas à pas
A l'instar d'Israël, suivant Moïse et l'arche. (Bâ, 78 : 59).

Tous ces extraits qui confèrent aux sahéliens une dignité et un respect à toutes épreuves, ont en outre un point commun, celui de l'isotopie de la lumière et de la clarté. Toute une métaphore filée de la brillance se développe à travers les vers comme pour dire que l'Afrique ne vit ni dans les ténèbres ni dans l'obscurantisme.

A sa manière, Oumar Bâ est bien un poète engagé pour la défense des valeurs du Sahel, rendant incessamment hommage à ses fils illustres mais surtout, il est un auteur ouvert aux autres cultures. Avec lui, la Mauritanie peut se targuer d'avoir eu un poète, qui cherche à conserver avec jalousie son passé, à maîtriser son présent et à anticiper sur le futur. Un poète dont les écrits, le style et la vaste culture font de lui un auteur de « l'Universel » au carrefour des cultures et des civilisations, acceptant de donner et de recevoir.

2- Oumar Bâ ou l'écrivain au carrefour des civilisations

Le recueil de poèmes Odes sahéliennes présente à mes yeux un bel exemple d'intertextualité implicite et explicite à la fois. Jamais Bâ ne s'est départi de son amour d'une culture classique, clé de voûte de toute littérature francophone pour lui. Cette conviction fait de ses poèmes un ensemble sémiotique où les imitations, les parodies ou les pastiches sont là pour confirmer cette idée. D'emblée, il importe de dire qu'une meilleure compréhension de la poésie de Oumar Bâ nécessite un niveau de connaissance acceptable du monde gréco-romain voire de l'univers biblique tant il fait appel à tous ces éléments. Mais les références à ces univers qui peuvent paraître lointains pour un Africain et un Musulman ont leur part d'importance, car ils participent à la renaissance de la culture sahélienne pour lui. En effet, même traitant d'un sujet éminemment africain comme l'hivernage, Oumar Bâ plante un décor du théâtre grec :

La terrible saison a terminé son cours
Par les pleurs de Pégase en ondée enivrante,
Et tandis qu'Orion au bout de son parcours
Aux portes du couchant grave, il arrive, il entre ;
La grande ourse, faisant un détour, court, plonger
Ses pattes de devant dans les mers boréales ;
L'étoile, Sirius, là-bas, semble songer
Suspendue au-dessus des eaux occidentales.
Ayant vu Sirius, à l'occident, nos vieux,
Tout joyeux, ont prédit, disant que l'hivernage
Sera, cette fois-ci, précoce et pluvieux. (Bâ, 78 : 69)

Un tel exemple montre que l'expérience du monde occidental n'est pas toujours incompatible avec le vécu africain. Toute

culture contient des éléments positifs qui peuvent concourir à améliorer les conditions de l'homme sur terre. C'est dans cet ordre d'idées que la poésie de Bâ constitue un carrefour de dialogue entre les civilisations. Car c'est une poésie qui revisite et situe à leurs justes places ces cultures romaines et grecques qui ont eu leur temps de gloire. Aussi nombreuses sont les allusions aux éléments de ces cultures : Cyrus, Balthazar, Conon, César, Romulus, Memnon ...

L'universalité de cette poésie se confirme encore lorsque Bâ revisite l'univers de l'Égypte antique et de la Bible. Mais ici également, le poète place son texte sous le signe de du dialogue. Cette idée est illustrée par le combat que Moïse a livré contre Pharaon et qu'il a gagné même si :

Les délais furent longs pour le jour convenu ;
Mais ce jour vint quand même en ce pays d'Égypte
Où les pharaons morts, et chacun dans sa crypte,
Dormirent dans l'opulence. Le peuple était venu,
A la voix de Haman, l'impétueux ministre
Qu'aima ce pharaon qui se proclama Dieu. (Bâ, 78 : 143)

Ce qui importe le plus pour Oumar Bâ, c'est d'abord le dialogue des religions et la coexistence pacifique entre elles. Surtout si celles-ci sont monothéistes donc issues des mêmes sources. Dès lors, Juifs, Chrétiens et Musulmans doivent avoir d'autres priorités que de se regarder en chiens de faïence. Vue sous cet angle, la poésie de Bâ est d'une actualité brûlante et un appel à la prise de conscience. C'est aussi une poésie de métissage dans le sens où l'entendait Senghor ; c'est donc délibérément qu'il dédie ce poème à l'hymne de la tolérance au Président-poète :

Certes, Dieu, par le verbe a créé l'univers !
Ce verbe féconda le doux sein de Marie !
Mahomet l'entendit au désert d'Arabie
Et comme autrefois, Moïse en fuyant les pervers !
Tous les prophètes saints, tous les hommes sublimes
S'étaient auréolés du verbe lumineux
Qu'ils reçurent en don éternel et radieux (Bâ, 78 :47).

En quelques vers, le poète a évoqué les trois figures de proue des trois religions révélées : Moïse pour le Judaïsme, Marie pour le Christianisme et Mohamed pour l'Islam, reliées entre elles par Dieu avec l'intermédiaire du verbe, donc, de la parole et du dialogue. Mais l'aspect dialogique de cette poésie mauritanienne ne se limite pas à ces références historico-religieuses, il devient au contraire plus manifeste lorsque le poète s'oriente dans une intertextualité purement littéraire.

En effet, la lecture des Odes sahéliennes fait instantanément sauter aux yeux le souci de Bâ de ressembler aux poètes français et en particulier de ceux des 17^{ième} et 19^{ième} siècles. Tant par le style enflammé que par le thème de la passion amoureuse, les Odes sahéliennes pourraient être considérées, toutes proportions gardées, comme Le Cid africain du 20^{ième} siècle. Pour illustrations, nous donnons ces deux exemples qui rappellent le combat

de l'honneur contre l'amour entre Chimène et Don Rodrigue :

Prince, à vous égaler, chacun de nous aspire ;
Et soulevez votre aile aux souffles du zéphire ;
Et par delà l'éther, mystérieux séjour
Avec l'éclair montez au lieu de votre amour.
Non, ami, soulagez mon âme d'une offense ;
Et je ne peux souffrir de pareille licence :
Oh ! Votre luth brisé, c'est mon deuil éternel,
Ne pouvant voir en vous un impuissant mortel ! (Bâ, 78 :87).

Ou encore :

Mon cœur t'appartenait ; durant un demi-lustre
Il fut vraiment à toi, tu brillas de son lustre !
Par des hommes déçus j'avais appris que rien
N'est durable ici-bas ; maintenant, j'en conviens
J'en accepte la loi, rigoureuse et amère.
Dieu, que pour moi, l'oubli succède à l'éphémère !
Je te reprends mon cœur que tu ne pus posséder ;
Et rends-moi ce trésor que tu ne sus garder. (Bâ, 78 : 31)

L'imitation est parfois poussée jusqu'au paroxysme, Bâ s'accordant une licence poétique en tronquant par exemple le « e » muet de quelques mots pour que la césure médiane de l'alexandrin soit réalisable : « Je veux chanter encor , je veux chanter l'amour. (Odes, p.41)

Ou encore par l'emploi de la forme ancienne de « avec » suivi de la préposition « que » qui donne « avecque », dans le but d'être proche de l'écriture classique et de la littérature française en général. D'ailleurs à aucun moment, il ne fait mystère de cette envie et il l'avoue clairement sous une forme d'art poétique dans lequel, il reconnaît l'impact des poètes du 19^{ième} siècle sur sa poésie et du faible qu'il a pour le romantisme :

Je veux adorer comme autrefois, les grands mages,
Le berceau, le flambeau, les adorables lieux,
Ne soyons pas ingrats, d'où nous vient la lumière.
Acceptons bien cela, le reste est odieux,
Etant ingratitude, et pour âme fumièr.
Poètes, prosateurs, écrivains d'occident
Furent nos maîtres d'hier, il faut qu'on en convienne ;
Ils le seront demain et c'est vrai, cependant !
C'est ma conviction, je dis que c'est la mienne !
J'aime tous les penseurs, les écrivains français ;
Et j'admire Musset, ainsi que Lamartine. (Bâ,78 :53)

Cette admiration du 19^{ième} siècle est à vrai dire une ancienne passion chez Oumar Bâ qui, élève déjà à l'école William Ponty, rivalisait d'ardeur poétique avec ses condisciples. La tendance de la poésie romantique dans les poèmes de Bâ se matérialise par un réseau sémantique de l'inspiration poétique par le biais de la muse et de la musique. C'est ainsi que des mots comme, lyre, luth, ou muse reviennent comme un leitmotiv dans les Odes sahéliennes ; c'est-à-dire un clin d'œil aux différentes Nuits

d'Alfred Musset, où le poète exprime ses sentiments mais aussi ses plaintes à George Sand. Toutefois, il ne s'agit pas chez le poète mauritanien d'une imitation pâle. S'il reconnaît avoir eu des maîtres, il réaffirme néanmoins sa volonté d'avoir sa part d'originalité :

Le bon devoir n'est pas la compilation
Et ne confondons pas Homère du rhapsode,
Admirer le cliché n'est donc pas la méthode
Qui doit en rien changer notre position.
Déploie, ami ton aile et chante à la façon,
Et chante, enfant sublime et ta vibrante lyre,
Aux langoureux accords te conquerra la gloire
La gloire de ton nom, ainsi que nos frissons. (Bâ, 78 : 89)

Oumar Bâ, par une écriture qui fait sans cesse appel à un ensemble de références, s'est voulu un poète de l'intertextualité, il n'a jamais d'ailleurs caché son admiration pour la poésie romantique. Aussi, ne se gêne-t-il nullement de l'influence que les poètes de courant littéraire ont eue sur lui, au contraire, il en est même très fier :

Poètes, prosateurs, écrivains d'Occident
Furent nos maîtres d'hier, il faut qu'on en convienne
Ils le seront demain et c'est vrai cependant !
C'est ma conviction, je dis que c'est la mienne. (Bâ, 78 : 27)

Conclusion

Aux termes de cette étude, il faut retenir qu'Oumar Bâ, l'aîné des poètes mauritaniens est un auteur prolifique bien enraciné dans ses valeurs ancestrales peules, sahéliennes et africaines. Il n'a jamais caché non plus son admiration pour la poésie et la langue française. Si ses essais et travaux théoriques sont devenus des références

pour tout chercheur sur la société peule du Fouta, cet érudit, est aussi, sociologue, historien mais aussi traducteur du Coran en pulaar. Il a publié son premier recueil de poèmes en 1965, il s'agit des poèmes écrits dans un premier temps dans sa langue maternelle et traduits en français sous le titre des Paroles plaisantes au cœur et à l'oreille.

En 1977, la publication d'un second recueil Odes sahéliennes vient confirmer son talent de poète étalant par là même ses connaissances de la mythologie grecque, son goût immodéré du classicisme, son souci de dialogue entre les peuples mais aussi entre les religions et son ancrage dans son hic et nunc, son Ici et Maintenant.

Bibliographie :

Principales œuvres d'Oumar Bâ

Poèmes Peuls modernes(1965), Etudes mauritaniennes.

Témoin à charge et à décharge (1972), Dakar, Imprimerie Saint-Paul.

Le Foutâ Tôro au carrefour des cultures, (1976), Paris, L'Harmattan.

Paroles plaisantes au cœur et à l'oreille (1977), Paris, La Pensée universelle.

Odes sahéliennes (1978),Paris, La Pensée universelle.

La langue française après la décolonisation(1980), paris, La Pensée universelle

Faut-il garder le français ? (1991), Paris, La Pensée universelle.

Le Coran en langue peule (2001), Paris, L'Harmattan.

Autre article

Kesteloot Lilyan (1999), « Tendances contemporaines de la poésie africaine », Notre Librairie, N°137, Mai/Août, 76-83.

