

Journal International des Sachants

REVUE SCIENTIFIQUE
PLURIDISCIPLINAIRE



Journal International
des Sachants



Fréquence
TRIMESTRIELLE

ISSN-P : 3079-3009

ISSN-L : 3079-3017

www.revuejds.net

info@revuejds.net

**Volume 1,
Numéro 3,
Novembre 2025**





**Journal International
des Sachants**



Revue scientifique pluridisciplinaire

ISSN-P: 3079-3009

ISSN-L: 3079-3017

Site web: <https://revuejds.net/>

Email : revuejds@gmail.com

Publié en Open Access



Abidjan, République de Côte d'Ivoire

ISSN-P: 3079-3009

ISSN-L: 3079-3017

INDEXATIONS ET REFERENCEMENTS INTERNATIONAUX

Pour toutes informations sur les indexations et référencements internationaux du **Journal International des Sachants (JDS)**, consultez les bases de données ci-dessous :



<https://sjifactor.com/passport.php?id=24370>



<https://journalseeker.researchbib.com/view/issn/3079-3009>



<https://ascidatabase.com/masterjournalist.php?v=3079-3009>



<https://ipindexing.com/journal-details/Journal-International-des-Sachants-/2526>



<https://www.entrevues.org/revues/journal-international-des-sachants/>

Impact factor : SJIF 2025 : 3.767

ISSN-P: 3079-3009

ISSN-L: 3079-3017

REVUE ELECTRONIQUE

Journal International des Sachants (JDS)

Revue Scientifique pluridisciplinaire

ISSN-P: 3079-3009 (Print ou imprimé)

ISSN-L: 3079-3017 (Online ou en Ligne)

Equipe Editoriale

Directeur de publication : Les Éditions Croco

Rédacteur en chef : SANOGO Tiantio Epouse BAMBA, INSAAC, Côte d'Ivoire

Chargé de diffusion et de marketing : ETTIEN N'Doua Etienne, UFHB, Côte d'Ivoire

Webmaster : KOUAKOU Kouadio Sanguen, UAO, Côte d'Ivoire

Comité Scientifique

ADOUBI Thierry Hugues, Maître conférences, Université Alassane Ouattara ;

ALLABA Djama Ignace, Maître de Conférences, Université Félix Houphouët-Boigny ;

ASSEKA Tchoman François, Maître de conférences, Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC) ;

ASSUÉ Yao Jean-Aimé, Maître de Conférences, Géographie, Université Alassane Ouattara ;

BA Idrissa, Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop ;

BAKAYOKO Mamadou, Maître de Conférence, Université Alassane Ouattara ;

BAMBA Mamadou, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara ;

DIARRASSOUBA Bazoumana, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara ;

FAYE Valy, Maître de Conférences, Université Cheikh Anta Diop de Dakar ;

KAMARA Adama, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara ;

KAZON Diescieu Aubin Sylvere, Maître de Conférence, Université Félix Houphouët-Boigny ;

KOUASSI Kouakou Siméon, Professeur titulaire, Université de San-Pedro ;

N'DAH Didier, professeur titulaire, Université d'Abomey-Calavi ;

OULAI Jean-Claude, Professeur titulaire, Communication, Université Alassane Ouattara ;

SARR Nissire Mouhamadou, Maître de Conférences, Université Cheikh Anta Diop ;

SILUE Oumar, Maître conférences, Université Alassane Ouattara ;

TOPPE Eckra Lath, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara ;

ISSN-P: 3079-3009

ISSN-L: 3079-3017

Comité de lecture

AYENON Séka Fernand, Maître de Conférences, Université Félix Houphouët-Boigny ;
 KANGA Kouakou Hermann Michel, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara ;
 KAZON Diescieu Aubin Sylvere, Maître de Conférences, Université Félix Houphouët-Boigny ;
 KONAN Koffi Syntor, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara ;
 MAMADOU Bamba, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara ;
 MEITÉ Ben Soualiouo, Maître de Conférences, Université Félix Houphouët-Boigny ;
 OZOUKOU Koudou François, Maître-Assistant, Université Alassane Ouattara ;
 SIDIBÉ Moussa, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara ;
 SILUE N'tchabétien Oumar, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara ;
 TRAORE Amadou, Maître de Conférences, Université de Ségou

Comité de rédaction

AHOUE Jean-Jacques, Assistant, Université de San-Pedro ;
 ASSEKA Tchoman François Maître de conférences, Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC) ;
 BALDÉ Yoro Mamadou, Maître-Assistant, FASTEF, Université Cheikh Anta Diop de Dakar ;
 BAMBA Fatoumata, Maître Assistant, Université Péléforo Gon Coulibaly ;
 BROU N'Goran Alphonse, Maître-Assistant, Université Alassane Ouattara ;
 COULIBALY Wayarga, Assistant, Université Félix Houphouët-Boigny ;
 COULIBALY Yallamoussa, Assistant, Université Alassane Ouattara ;
 DAO Salifou, Assistant, Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC) ;
 DJE Yao Lopez, Assistant, Université Alassane Ouattara ;
 DJIGUE Sidjé Edwige Françoise, Maître-Assistante, Université Alassane Ouattara ;
 DJOKOURI Innocent, Maître-Assistante, Université Péléforo Gon Coulibaly ;
 GBOLA serge Arnaud, Maître Assistant, Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC) ;
 EHILE Kadja Olivier Maître-Assistant, Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC) ;
 GUEYE Yoro Emmanuel, Maître-Assistant, Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC) ;

KAZIO Djidjé Jean-Jacques, Assistant, Université de Bondoukou ;
 KONE Kiyali, Maître Assistant, Université Péléforo Gon Coulibaly ;
 KONE Kpassigué Gilbert, Maître-Assistant, Université Alassane Ouattara ;
 KONE Tchima Rolland, Maître-Assistant, Université Alassane Ouattara ;
 KONE Tiégbè Gaston, Maître-Assistant, Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC) ;
 KOUAME Affoua Eugénie, Assistante, IHAAA, Université Félix Houphouët-Boigny ;
 LOBA Léon Fabrice, Attaché de Recherche, Institut d'Histoire d'Art et d'Archéologie Africain (IHAAA) ;
 MOULARET Renaud-Guy Ahioua, Maître-Assistant, Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC) ;
 N'DAYE El Hadj Amadou Ba, Maître-Assistant, FASTEF, Université Cheikh Anta Diop de Dakar ;
 SANOGO Tiantio épouse BAMBA, Maître-Assistante, Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC) ;
 SYLLA Makémissa, Assistante, Université Alassane Ouattara ;
 TIE BI Galla Guy Rolland Maître-Assistant, Université Félix Houphouët-Boigny ;
 TOURE Gninin Aicha, Maître-Assistante, Université Félix Houphouët-Boigny ;
 TOURE Kignigouoni Dieudonné Espérance, Maître-Assistant, Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC) ;
 TRAORE Fanta, Assistante, Université Alassane Ouattara ;
 TRAORE Sogotienin Ramata, Maître-Assistant, Université Péléforo Gon Coulibaly ;
 YAO Elisabeth, Maître-Assistante, Université Alassane Ouattara ;
 YOKORE Zibé Nestor, Maître-Assistant, Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC) ;
 ZABSONRE Moussa, Maître-Assistant, Université Yembila Abdoulaye Toguyeni.

COORDINATEUR GENERAL DU NUMERO :

SILUE N'tchabétien Oumar

Maître de conférences CAMES,
Université Alassane Ouattara

.....

Contacts JDS

Site web: <https://revuejds.net/>

Email : revuejds@gmail.com

Tél. : + 225 0779360611 / 07480453267

.....

Indexations et référencements internationaux :

Sjifactor: <https://sjifactor.com/passport.php?id=24370>

ARI : <https://journalseeker.researchbib.com/view/issn/3079-3009>

ASCI: <https://ascidatabase.com/masterjournalist.php?v=3079-3009>

IPIndexing: <https://ipindexing.com/journal-details/Journal-International-des-Sachants-2526>

Ent'revues: <https://www.entrevues.org/revues/journal-international-des-sachants>

ISSN-P: 3079-3009

ISSN-L: 3079-3017

PRESENTATION DE JDS

Le Journal International des Sachants (JDS) est une revue scientifique pluridisciplinaire dédiée à la valorisation et à la vulgarisation des résultats de recherches innovantes, de découvertes de pointe et de productions scientifiques originales et pertinentes dans divers domaines scientifiques. Disposant de comité scientifique et de lecture, la revue **JDS** offre ainsi aux chercheurs du monde entier, une plateforme de publication de haute qualité en favorisant le partage des connaissances et de la collaboration au sein de la communauté scientifique.

JDS est une revue évaluée par des pairs (*blind peer review*) et en libre accès "*Open access*" relevant des Editions Croco. Il publie les articles dans le domaine des Sciences Humaines et Sociales ; Langues et littérature ; Art, patrimoine et culture ; Sciences du Langage et de la Communication ; Sciences Economiques et de Gestion ; Sciences politiques et Juridiques. Dans sa vision d'ouverture, **JDS** encourage la collaboration interdisciplinaire entre les chercheurs de tous les pays africains et du monde.

Les articles proposés doivent respecter la ligne éditoriale de la revue. Ils doivent être originaux et n'avoir jamais fait l'objet d'une acceptation pour publication dans une autre revue à comité de lecture. Ils sont soumis à une sélection initiale par l'éditeur, puis à un processus rigoureux d'évaluation par les pairs en double aveugle avant publication.

PROTOCOLE DE REDACTION DE JDS

Le Journal International des Sachants (JDS) n'accepte que des articles inédits et originaux dans diverses langues notamment en allemand, en anglais, en espagnol et en Français. Le manuscrit est remis à deux instructeurs, choisis en fonction de leurs compétences dans la discipline. Le secrétariat de la rédaction communique aux auteurs les observations formulées par le comité de lecture ainsi qu'une copie du rapport, si cela est nécessaire. Dans le cas où la publication de l'article est acceptée avec révisions, l'auteur dispose alors d'un délai raisonnable pour remettre la version définitive de son texte au secrétariat de la revue

Structure générale de l'article :

Le projet d'article doit être envoyé sous la forme d'un document Word, police Times New Roman, taille 12 et interligne 1,5 pour le corps de texte (sauf les notes de bas de page qui ont la taille 10 et les citations en retrait de 2 cm à gauche et à droite qui sont présentées en taille 11 avec interligne 1 ou simple). Le texte doit être justifié et ne doit pas excéder 18 pages. Le manuscrit doit comporter une introduction, un développement articulé, une conclusion et une bibliographie.

Présentation de l'article :

- Le titre de l'article (15 mots maximum) doit être clair et concis. De taille 14 pts gras, il doit être centré.
- Juste après le titre, l'auteur doit mentionner son identité (Prénom et NOM en gras et en taille 12), ses adresses (institution, e-mail, pays et téléphones en italique et en taille 11)
- Le résumé (200 mots au maximum) présenté en taille 10 pts ne doit pas être une reproduction de la conclusion du manuscrit. Il est donné à la fois en français et en anglais (abstract). Les mots-clés (05 au maximum, taille 10pts) sont donnés en français et en anglais (key words)
- Le texte doit être subdivisé selon le système décimal et ne doit pas dépasser 3 niveaux exemples : (1. - 1.1. - 1.2. ; 2. - 2.1. - 2.2. - 2.3. - 3. - 3.1. - 3.2. etc.)
- Les références des citations sont intégrées au texte comme suit : (L'initial du prénom suivi d'un point, nom de l'auteur avec l'initiale en majuscule, année de publication suivie de deux points, page à laquelle l'information a été prise). Ex : (A. Kouadio, 2000 : 15).
- La pagination en chiffre arabe apparaît en haut de page et centrée.
- Les citations courtes de 3 lignes au plus sont mises en guillemet français («.... »), mais sans italique.

N.B. : Les caractères majuscules doivent être accentués. Exemple : État, À partir de ...

ISSN-P: 3079-3009

ISSN-L: 3079-3017

Références bibliographiques

Ne sont utilisées dans la bibliographie que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur. Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, zone titre, lieu de publication, zone éditeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif.

Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté entre guillemets et celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une presse écrite est présenté en italique. Dans la zone éditeur, on indique la maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2^{nde} éd.).

Les références des sources d'archives, des sources orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

- Pour les sources orales, réaliser un tableau dont les colonnes comportent un numéro d'ordre, nom et prénoms des informateurs, la date et le lieu de l'entretien, la qualité et la profession des informateurs, son âge ou sa date de naissance et les principaux thèmes abordés au cours des entretiens. Dans ce tableau, les noms des informateurs sont présentés en ordre alphabétique
- Pour les sources d'archives, il faut mentionner en toutes lettres, à la première occurrence, le lieu de conservation des documents suivi de l'abréviation entre parenthèses, la série et l'année. C'est l'abréviation qui est utilisée dans les occurrences suivantes :

Ex. : Abidjan, Archives nationales de Côte d'Ivoire (A.N.C.I), 1EE28, 1899.

- Pour les ouvrages, on note le NOM et le prénom de l'auteur suivis de l'année de publication, du titre de l'ouvrage en italique, du lieu de publication, du nom de la société d'édition et du nombre de page.

Ex : LATTE Egue Jean-Michel, 2018, *L'histoire des Odzokru, peuple du sud de la Côte d'Ivoire, des origines au XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 252 p.

- Pour les périodiques, le NOM et le(s) prénom(s) de l'auteur sont suivis de l'année de la publication, du titre de l'article entre guillemets, du nom du périodique en italique, du numéro du volume, du numéro du périodique dans le volume et des pages.

Ex : BAMBA Mamadou, 2022, « Les Dafing dans l'évolution économique et socio-culturelle de Bouaké, 1878-1939 », *NZASSA*, N°8, p.361-372.

NB : Le non-respect de ces recommandations ci-dessus conduit au rejet systématique du manuscrit.

SOMMAIRE

SECTION 1 : LANGUES & LITTERATURE

Etudes germaniques

1. **Les rapports nature et pouvoir politique dans la littérature de Bernard Dadié et Friedrich Schiller**
N'Dah Franck Ben Houassa KOUAMÉ & Léon Charles N'CHO..... 1-15
2. **La politique étrangère de la République fédérale d'Allemagne face au régime d'apartheid en Afrique du Sud de 1949 à 1990**
Jean-Yves KOUASSI & Ardjouman FOFANA..... 16-32

Etudes hispaniques

3. **Uso de preposiciones a/en y por/para por los estudiantes marfileños : análisis de errores**
Kouakou Béhégbin Désiré KONAN & Ousmane DIAWARA 33-43
4. **Estudio comparativo entre la sociocrítica de Pierre Zima y el Pachacuti literario agruediano**
Doforo Emmanuel SORO..... 44-57
5. **La violencia en la novela testimonial latinoamericana: un estudio de las obras de Manlio Argueta**
Kouassi Abraham PALANGUE..... 58-72

Anglais

6. **Femmes, résistance et espoir dans A Lesson Before Dying de l'écrivain afro-américain Ernest J. Gaines**
Adama SORO..... 73-85
7. **Epistemic and dynamic markers and their discursive functions in political and legal discourses in 1984**
Kouakou Félix KOFFI..... 86-96

Lettres Modernes

8. **Lecture transpoétique de chants de brumes de Kama Kamanda**
Carlos SÉKA..... 97-113
9. **Paratextualité et significativité textuelle de Le commandant Chaka de BABA Moustapha**
Kouadio Jean Parfait KAKOU..... 114-139
10. **De la performance à la sanction du personnage sexué chez Zola : une descente aux enfers ?**
Famahan SAMAKÉ..... 140-158

11. Du viol à la survivance : étude sociolittéraire de cicatrices de Cheikh Omar Zoré	
TIBIRI Dieudonné.....	159-179
12. Naturalisme zolien et intertextualité romantique : exemple du roman Le Rêve d'Emile Zola	
Assane Faye NDIAYE.....	180-193
13. Discours intermédiaire comme principe narratif dans Nouvel an chinois de Koffi Kwahulé	
Nancy Mireille Kanon.....	194-207
14. Le narrateur enfant, porte-voix du chaos socio-politique africain dans l'écriture mabanckouenne	
Angèle Nonnourou COULIBALY Épse KEI.....	208-221
15. Fonctionnement des phatèmes d'ouverture et de clôture dans les échanges conversationnels entre élèves et entre enseignant-élèves	
Brighella Jofrène KAYA BOUSSEMBOU, Prisca Aubain MFOUTOU & Alain Fernand Raoul LOUSSAKOUMOUNOU.....	222-233
16. Chanter le tabou pour théâtraliser l'indicible en Côte d'Ivoire : dérision, subversion et engagement dans la musique ivoirienne contemporaine	
YOKORE Zibé Nestor, ADJOUMANI Kouassi Martin & GOH Tianet Yannick Emmanuel.....	234-253
17. La pérennité des forêts verdoyantes de la région du Tonkpi en Côte d'Ivoire : une sommation des génies bienfaiteurs	
Wato Pierre LIEU.....	254-265

SECTION 2 : COMMUNICATION, ARTS, CULTURE ET PATRIMOINE

Sciences du langage et de la communication

18. L'Intelligence artificielle générative, levier de transformation de l'enseignement-apprentissage et de la communication à l'ENSup de Bamako	
Ousmane DRAMANE.....	266-282
19. Pour une approche culturelle de l'impact des médias sociaux sur l'intelligence économique	
GUEU Singo Provos & DJE BI Kahou Albert.....	283-299
20. Revue de l'alphabet de l'Abbey	
N'Guessan Edmond APIA.....	300-314
21. Information éditoriale et téléphonie mobile en Côte d'Ivoire : modèle de diffusion avec le « SMSlivres »	
Renaud-Guy Ahioua MOULARET.....	315-337
22. Pour une herméneutique sémiotique du rite "kpe sɔsɔ" du Sud du Togo	
Zinsou HOUNZANGBE.....	338-355

- 23. Pratique du bilinguisme en milieu scolaire tchadien :
le cas du Lycée Joseph Brahim Seid (Pala) du Mayo-Kebbi Ouest**
OUSMANE HASSANE OUSMANE, MOUYEBE OUASSANG &
ALI MOUSSA..... 356-375

- 24. Les pratiques journalistiques en Afrique face
à l'émergence de l'intelligence artificielle**
Maimouna DIA & Abdou DIAW..... 376-387

Patrimoine, art, culture, cinéma & tourisme

- 25. Augustin Kassi : odyssée d'un peintre naïf dans le monde de l'art**
Krou Eugène ASSOUMOU..... 388-401

- 26. Le conte, moyen d'éducation et d'enracinement culturel
de la jeunesse en Côte d'Ivoire**
Ahouné Aké Marx..... 402-416

- 27. Le Tangani, identité culturelle des Baoulé Ayaou de Bouaflé
à l'épreuve de la modernité**
Didier Patrick ABBÉ & Kiklan Désiré TOURÉ..... 417-430

SECTION 3 : SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

Archéologie

- 28. Les maisons coloniales commerciales de Dimbokro :
un patrimoine négligé**
Nagnénégué KONE..... 431-440

Histoire

- 29. Les forces de sécurisation des élections présidentielles (FOSEP) au Togo :
entre heurs et heurts (1993-2020)**
Kouamé Jean Luc KOUASSIBLE & DIAKITE Brahim..... 441-458

- 30. Savoirs et savoir-faire indigènes au Khasso :
cas de la prise de culotte et de pagne**
DIANKA Balla..... 459-476

- 31. La vie socioculturelle des populations transfrontalières :
Cas des Nafana, Mo-Degha et Koulango (XIX^e-XX^e siècle)**
Mamadi Noumtché OUATTARA & Adja Doubia Angèle KOUAKOU..... 477-488

- 32. La Trajectoire de la filière industrielle du cycle au Burkina Faso,
de 1963 à 2009**
Alphonse BONI & Boubacar SAMBARE..... 489-505

- 33. Une relecture de l'ambassade britannique en pays ashanti en 1817**
Kouamé Kossonou Frédéric SECRE..... 506-522

- 34. Intervention des grandes puissances dans les crises en Afrique centrale :
entre partenariats et enjeux géopolitiques ?**
METSENA NDJAVOUA & Fodé Bangaly KEITA..... 523-533

- 35. L'évolution historique des relations économiques transsahariennes avec la partie occidentale du bassin du lac Tchad**
Aboukar ABBA TCHELLOU..... 534-546
- 36. Rituel du couronnement du pharaon Horemheb dans l'Égypte du Nouvel**
Assa Dramane TRAORE..... 547-561

Géographie

- 37. Variabilité climatique et saisons pluvieuses dans les régions du Gontougo et de l'Indenié-Djuablin (Est de la Côte d'Ivoire)**
Ali Kouabenan KOUAKOU, Kouakou Charles KONAN,
Kouadio Philippe Michael KONAN & Arsène DJAKO..... 562- 579
- 38. Pêche et changement climatique dans le delta central du Niger : cas de la commune de Djenné au Mali**
Idrissa Issa CISSE & Mahamar ATTIN 580- 593
- 39. Cartographie de l'érosion hydrique par application du modèle RUSLE à Akouai-Santai (Bingerville)**
Kobenan Etienne BINI, Kouadio Eugène KONAN,
Seydou Alassane SOW & Tiyégbo TOURE..... 594-610
- 40. Les conditions de vie des personnes déplacées dans l'ouest du Niger (Gothèye)**
DAOUDA BANA ASKANDARA &
ABDOULAYE BOUREIMA HASSANE..... 611-625
- 41. Perception des nuisances socio-environnementales des déchets d'emballages plastiques dans la ville de bouaké (Côte d'Ivoire)**
Bakary FOFANA, Angby Koffi Sidoine YAO &
Ahou Wlibly Ferdinand-Marcelle TAÏ & Bazoumana DIARRASSOUBA..... 626-641
- 42. Perception des populations sur la gestion des services sanitaires et la qualité de soins dans la commune urbaine de Koudougou (Centre-Ouest du Burkina Faso)**
Sylvain Roger BONKOUNGOU & Mathieu NAMA..... 642-657
- 43. État des lieux de la gestion des ordures ménagères au port d'Abidjan**
YRO Koulai Hervé, DJORO-DJAPI Élodie Ange Éléonore &
TOURE Noun Nadine Vanessa..... 658-670
- 44. Rôle stratégique des radios locales dans la reconstruction sociale à Toulepleu**
GAHIÉ Gnatin Mathias, KOFFI Assoumou André Luc,
Yaraba YEO KOFFI Brou Émile & LOUKOU Alain François..... 671-688
- 45. Typologie résidentielle et dynamiques socio-spatiales de l'habitat dans la commune de Port-Bouët (Abidjan, Côte d'Ivoire)**
Ohomon Bernard EVIAR & N'Dri Ernest KOUADIO..... 689-706

- 46. Dynamiques d'occupation et réorganisation des activités touristiques sur le littoral de Port-Bouët à Abidjan (Sud-Côte d'Ivoire)**
Kouassi Aimé YAO..... 707-721
- 47. Effets environnementaux des activités économiques transfrontalières à Igolo (commune d'Ifangni)**
QUENUM Comlan Irené Eustache Zokpénou, SABO Denis & DOSSOU GUEDEGBE Odile V..... 722-740
- 48. Migration planifiée et stress foncier dans le département de Bouaflé, centre-ouest ivoirien**
Ouattara Issa BOURAHIMA, Kouassi Combo MAFOU & Coulibaly SEIDOU..... 741-758
- 49. Problèmes environnementaux à Abobo-Sagbé : former à l'écocitoyenneté, une urgence éducative et sanitaire en Côte d'Ivoire**
Tintcho Assetou KONE épouse BAMBA..... 759-776
- 50. Pratiques agricoles et dégradation des terres dans le canton Bénoye (département de Ngourkosso au sud du Tchad)**
KELGUE Salomon, DJEMON Model & NODJIHOUDOU Alexis 777-793
- 51. Facteurs morpho-climatiques du risque d'inondation de la plaine alluviale sur l'axe Bakel-Matam (fleuve Sénégal)**
Gallo NIAN, Seydou Alassane Sow, Mbagnick FAYE & Mamadou NDIAYE..... 794-812
- 52. Facteurs climato-marins et dynamique côtière de Grand-Bassam de 1980 à 2023**
Abazé Henri-Joël BEDA, Yao Dieudonné KOUASSI & Kouamé Fulgence KOUAME..... 813-826
- 53. Maraîchage des femmes à Karakoro : entre opportunités économiques et fragilités structurelles**
Kouakou Camille GOLI, Tiécoura Hamed COULIBALY, Yao Mathias LOUKOU, Tchérégnimin Alidjata YEO & Koffi Simplicie YAO..... 827-843

Philosophie

- 54. Le féminisme en contexte africain : vers une égalité réelle entre l'homme et la femme ?**
Christ Guy Roland GBAKRÉ 844-858
- 55. De la culture du blâme à la culture positive de l'erreur : enjeux d'une conscience éthique d'amélioration continue en milieu médico-hospitalier**
Keumian Anicet DAGUI..... 859-875

56. La valeur sociale du darwinisme au-delà des frontières de la lutte et de la sélection Bourahima Ouattara N'GUETTIA.....	876-888
57. L'Afrique et le défi de développement social Firmin Konan YAO.....	889-901
58. L'éthique à l'épreuve des stratagèmes bioéconomiques de l'industrie biotechnologique chez Céline Lafontaine Attchoumounan Paulin OUATTARA.....	902-916
59. Violence par les élèves dans les écoles secondaires du Sénégal : le paradoxe de l'enseignement des valeurs morales Guène FAYE & Ousmane KANTE	917-934
60. Probabilisme et démocratie en Afrique : Quelle contribution ? Koffi Mathurin N'GUESSAN.....	935-945
61. Technosolutionnisme et environnement : enquête d'éthique des technologies vertes Sionfoungon Kassoum COULIBALY.....	946-958

Anthropologie et sociologie

62. Foi, pratiques religieuses et performances des étudiants du département de Sociologie de l'université de Kara (Togo) Nadiédjoh TCHELEGUE, Tamégnon YAOU & Yarou GUERA CHABI YORO.....	959-975
63. Protection et prise en charge de l'enfant au Mali : services et établissements étatiques et conventionnés Drahmane Fondo.....	976-996
64. Les élèves acteurs et victimes. Une analyse sur les expériences de consommation de drogues au Collège Catholique Monseigneur René Kouassi de Dabou ZEZE Marie-Thérèse Dahonnon & NIAMKE Jean Louis.....	997-1018
65. Radicalisation des groupes islamiques au nord du Mali : une analyse socio-politique du phénomène KONE Drissa & TOUKPO Guy Oscar Sical.....	1019-1030
66. Mutations foncières et reconfiguration des rapports à la terre à Gokra (centre-ouest ivoirien) BRIGNON TAPE Gboua Axel-wilfried & KONE Moussa	1031-1049
67. L'accompagnement numérique des enfants par les parents : fracture ou continuité éducative ? GNAHORE Batty Gervais.....	1050-1064

- 68. CMU et non-recours : analyse sociologique des perceptions et pratiques des premiers étudiants bénéficiaires de Bouaké (Côte d'Ivoire)**
Amenan Ruth Marylise KOUASSI, Sandra Méledje MEL & Attia Michel AKABILE 1065-1085
- 69. Gouvernance des Dros et résilience des victimes à Bouaké**
JOSELINE SAGOUHI GNAKA, MANAN Gnamien Elie & TCHETCHE Obou Mathieu..... 1086-1102
- 70. Enjeux et défis de stabilisation des rapports sociaux dans le milieu rural ivoirien**
Roméo BIE & Ludmilla Yaa Kra Mensan Adjéi..... 1103-1118
- 71. Résilience des populations riveraines dans la gestion des ressources de l'Okpara à Tchaourou au Bénin**
Amoussoun Zacharie BADJAGOU, Abdel Aziz MOSSI & Okry Brice IDJIWA..... 1119-1137
- 72. Diversité de formes de gestion conjointe de la famille chez les couples mariés d'Air-France (Bouaké, Côte d'Ivoire)**
KONAN Yao Escar, YEBOUA Atta Kouassi Didier & KOUAKOU Konan Jérôme..... 1138-1155

Psychologie

- 73. Réseaux sociaux, organisation du travail et procrastination chez les élèves de 3e à Adjamé**
Yemou Jeanne N'TAIN..... 1156-1173
- 74. Intelligence émotionnelle, Motivation et Investissement Subjectif chez les enseignants du secondaire public de Côte d'Ivoire**
Aya Michèle Edith Koffi..... 1174-1188
- 75. Vécu psychique du trauma de la violence sexuelle chez une survivante de l'ONG Bloom**
Kouakou Alain PRAO, Ekissi Jean Armel KOFFI & Marie-Joelle Akiapo AKIAPPO..... 1189-1206
- 76. Mécanismes endogènes de santé mentale en contexte de crise sécuritaire : Cas de Kaya (Burkina Faso)**
Ali TAO, Marian BELEM, Daouda KOUMA & Rasmata NABALOU BAKYONO..... 1207-1221

Science de l'éducation

- 77. Résoudre la crise des séries scientifiques aux lycées de Toliara par le renforcement du matériel didactique**
Bastoin CHADHOULI & Marinah NANTENAIKO..... 1222-1238
- 78. Les usages de l'intelligence artificielle et leur incidence sur les performances scolaires des élèves du secondaire au Burkina Faso**
Adama TRAORE & Benjamin SIA..... 1239-1256

SECTION 4 : SCIENCES ECONOMIQUES ET DE GESTION

- 79. Cadre conceptuel et théorique de la gouvernance des marchés publics :
une esquisse littéraire**
Soumaïla ONGOÏBA, Houdou Attikou DIALLO & Abdoulaye MAIGA..... **1257-1274**
- 80. Vers une meilleure accessibilité aux services de santé
grâce aux énergies renouvelables au Mali :
cas de la commune rurale de Kalaban Coro**
Ahmadou Abdourahimi DIALLO, Bokary DIALLO,
Adama DIABATÉ & Houdou Attikou DIALLO..... **1275-1288**
- 81. Contribution des institutions de microfinance
au bien-être des femmes en Guinée**
Diarra ZOUMANIGUI & Fatoumata Kenda DIA..... **1289-1305**



Savoirs et savoir-faire indigènes au Khasso : cas de la prise de culotte et de pagne

DIANKA Balla

*Université des Sciences, des Techniques et des Technologies,
Bamako - Mali (USTT-B)
Email : b.dianka@yahoo.fr*

Date de soumission : 04-09-2025

Date de publication : 30-11-2025

Résumé

Cet article s'intéresse aux savoirs et savoir-faire indigènes en milieu khassonké, à travers l'analyse de deux pratiques emblématiques : la prise de culotte et la prise de page. Ces pratiques, loin d'être de simples rituels, constituent de véritables dispositifs pédagogiques et symboliques qui participent à la construction de l'individu et à la reproduction sociale. En effet, elles permettent la transmission intergénérationnelle des valeurs morales, de la discipline, du respect de l'autorité et de la solidarité communautaire. L'étude montre que la prise de culotte et la prise de page jouent un rôle déterminant dans l'éducation informelle, en inscrivant les jeunes dans un processus d'apprentissage progressif des normes et des savoir-faire, pratiques indispensables à la vie collective. Ces savoirs endogènes, bien qu'ancrés dans la tradition, conservent une pertinence dans le contexte contemporain, en tant que ressources culturelles et identitaires susceptibles de contribuer aux dynamiques de cohésion sociale et de développement local. L'article invite ainsi à une revalorisation des pratiques indigènes khassonké comme composantes essentielles du patrimoine immatériel et de la mémoire collective.

Mots-clés : savoirs endogènes, savoir-faire indigènes, prise de culotte, prise de pagne, khassonké

Indigenous knowledge and skills in Khasso: the case of wearing pants and loincloths

Abstract

This article examines the indigenous knowledge and skills of the Khassonke community by analyzing two emblematic practices: wearing pants and loincloths. These practices are not mere rituals; they are genuine educational and symbolic mechanisms that contribute to individual development and social reproduction. They facilitate the intergenerational transmission of moral values, discipline, respect for authority, and community solidarity. The study shows that these practices play a decisive role in informal education by engaging young people in the progressive learning of essential community life norms and practical skills. Although these practices are rooted in tradition, the knowledge they convey remains relevant in the contemporary context as a cultural and identity resource that can contribute to social cohesion and local development. The article therefore calls for indigenous Khassonke practices to be recognized as essential components of intangible heritage and collective memory.

Keywords: endogenous knowledge, indigenous know-how, wearing pants, loincloths, Khassonke



Introduction

Le Khasso, ancien royaume et espace socioculturel, situé dans la moyenne vallée du fleuve Sénégal, constitue un cadre historique et identitaire majeur de l'Afrique de l'Ouest. Fondé entre les XVII^e et XVIII^e siècles, il s'est développé grâce à une combinaison de facteurs militaires, économiques et culturels, et a laissé une empreinte durable dans la mémoire des populations khassonkés (C. M. Cissoko, 1966 : 84). Héritier d'une tradition politique marquée par les chefferies, les guerres et le commerce, le Khasso demeure aujourd'hui un espace où l'histoire et la culture continuent d'orienter les pratiques sociales et les représentations collectives.

Dans ce cadre, les savoirs locaux, appelés également savoirs endogènes ou indigènes, occupent une place déterminante. Ces savoirs, issus de l'expérience accumulée par les générations et adaptés à l'environnement écologique et social, recouvrent des domaines variés : agriculture, pharmacopée, organisation sociale, rites et croyances. Amadou Hampâté Bâ (1991 : 47) souligne que, dans les sociétés africaines, « chaque vieillard qui meurt est une bibliothèque qui brûle », pour rappeler la richesse et la fragilité de ces savoirs fondés sur l'oralité.

Ces savoirs trouvent leur expression concrète dans des savoir-faire spécifiques en milieu khassonké : techniques agricoles adaptées aux crues du fleuve Sénégal, artisanat (métallurgie, cuir, poterie, tissage), musique (dum-dum, djembé) et rituels sociaux qui marquent les étapes de la vie. Ces pratiques ne sont pas de simples gestes techniques ; elles véhiculent une vision du monde, un ensemble de valeurs et un système de relations sociales qui contribuent à la reproduction de l'identité culturelle (Meillassoux, 1971 : 63).

Cependant, dans un contexte de mondialisation, d'urbanisation et de scolarisation moderne, ces savoirs et savoir-faire font face à des risques de marginalisation. Leur étude revêt donc une double importance : d'une part, elle permet de comprendre la construction de l'identité khassonké à travers la mémoire et la pratique ; d'autre part, elle invite à réfléchir sur la place des savoirs endogènes dans les dynamiques contemporaines de développement.

L'étude soulève la problématique suivante : Comment les savoirs locaux et savoir-faire en milieu khassonké participent-ils à la construction et à la reproduction de l'identité socioculturelle du Khasso, et quels enjeux soulèvent-ils dans un contexte de mutations sociales et économiques ?

Comme hypothèse : Les savoirs endogènes et savoir-faire khassonkés constituent non seulement un patrimoine immatériel, mais aussi une ressource stratégique qui permet aux communautés de concilier tradition et modernité.

L'étude vise à :

- Situer le Khasso comme espace socioculturel et historique.
- Analyser les savoirs endogènes en milieu khassonké dans leurs dimensions sociale et symbolique.
- Étudier les savoir-faire khassonké comme expression matérielle et culturelle de ces savoirs.
- Mettre en évidence les enjeux contemporains de préservation et de valorisation de ce patrimoine.

1. Le Khasso : un espace socioculturel et historique

1.1. Cadre géographique et historique

Le Khasso s'étend dans la vallée du fleuve Sénégal, à cheval sur l'actuel Mali et le Sénégal. Ce territoire, fertile et stratégique, a favorisé l'émergence d'entités politiques organisées dès le XVII^e siècle. Le royaume du Khasso s'est illustré par ses guerres, ses alliances et sa participation active au commerce régional et transsaharien (Cissoko, 1966 : 121).

L'histoire du Khasso est marquée par des dynamiques de contacts et de conflits : échanges avec le Fouta Toro, liens avec le Mandé et le Kaarta, et participation à la traite esclavagiste. Ces interactions ont façonné un espace culturel complexe, où se croisent influences mandingues, peules et soninkés (Sanankoua, 1990 : 33).

1.2. Organisation sociale et culturelle

La société khassonké est hiérarchisée et structurée autour des catégories sociales. On distingue les nobles (horon), détenteurs du pouvoir politique et militaire, les castes artisanales (forgerons, griots, cordonniers, etc.), ainsi que les dépendants ou captifs (jon). Cette organisation, comparable à celle du Mandé, permet la répartition des rôles sociaux et assure la reproduction des rapports de pouvoir (Meillassoux, 1975 : 42).

Sur le plan culturel, les traditions orales jouent un rôle fondamental. Les griots, dépositaires de la mémoire, transmettent l'histoire des royaumes, les récits épiques et les généalogies. La religion, marquée par l'islamisation progressive, coexiste avec des pratiques spirituelles locales qui structurent les rituels et les représentations collectives.

1.3. Le Khasso comme espace de mémoire et de continuité

Aujourd'hui encore, le Khasso est perçu par ses habitants comme un espace de mémoire et d'appartenance. Les récits des anciens royaumes, les cérémonies et les pratiques coutumières nourrissent une identité commune. Comme le souligne (Niane 1989 : 20), « la culture africaine



vit de la mémoire des peuples », et c'est dans cette mémoire que s'enracinent les savoirs endogènes.

2. Les savoirs locaux ou savoirs endogènes

2.1. Définition et typologie des savoirs endogènes

Les savoirs endogènes désignent des systèmes de connaissances élaborés à partir de l'expérience vécue, en interaction avec l'environnement naturel et social (Richards, 1985 :17).

Dans le Khasso, ils se déclinent en plusieurs domaines :

Savoirs écologiques : maîtrise des sols, gestion de l'eau, pharmacopée à base de plantes locales.

Savoirs sociaux et politiques : mécanismes de régulation, médiation des conflits, institutions coutumières.

Savoirs symboliques et spirituels : rites initiatiques, croyances, cosmologies.

2.2. Transmission et conservation des savoirs

La transmission des savoirs repose sur l'oralité et l'initiation. Les anciens, les griots et les maîtres d'initiation constituent les principales figures de médiation. Les proverbes, les récits épiques et les pratiques rituelles jouent un rôle central dans cette transmission (Hampâté Bâ, 1991 : 47).

Cette transmission est cependant fragile, car elle dépend de la continuité des générations et des conditions sociales. Avec l'introduction de l'école coloniale puis moderne, une tension est apparue entre savoirs endogènes et savoirs académiques.

3. Les savoir-faire liés à l'expression culturelle

La musique et la danse constituent des expressions majeures. Le balafon, instrument emblématique, est à la fois un outil artistique et un symbole identitaire (Diabaté, 2002 : 11).

Les chants et danses rythment les grandes étapes de la vie : mariages, funérailles, cérémonies religieuses.

Les rituels sociaux (naissance, initiation, mariage, funérailles) mobilisent des savoir-faire précis qui associent gestes, paroles et symboles. Ces pratiques renforcent la cohésion sociale et expriment l'identité culturelle. Cette étude accorde une importance particulière aux cérémonies de prises de culotte et de pagne.

3.1. Puberté.

Lorsque les jeunes filles et garçons atteignent l'époque de la puberté, deux choses distinctes ne doivent pas être confondues. Il s'agit d'une part la puberté naturelle, qui ne présente rien de



spécial à signaler, sinon qu'elle paraît survenir, chez l'un et l'autre sexe, peut-être un peu plus tôt que dans nos pays ; d'autre part, ce que l'on pourrait appeler la puberté civile, c'est-à-dire l'époque où publiquement, le garçon et la fille sont reconnus sexuellement aptes à contracter mariage.

La puberté civile est marquée par la circoncision pour les garçons, par l'excision pour les filles.

Ces cérémonies n'ont pas lieu tous les ans, car elles occasionnent aux familles d'importantes dépenses. L'on attend une année d'abondance moyenne et, de plus, l'on opère en saison froide pour assurer le succès de l'opération chirurgicale ; les indigènes islamisés retardent jusqu'après le ramadan et les païens les imitent.

Lorsque les circonstances sont jugées favorables, le chef de village, à l'instigation de quelques personnes intéressées, donne ce que l'on nomme « *lasigisinyalo* » : la « veillée d'assise », c'est-à-dire qu'il réunit les familles sur la place du village pour décider s'il y a lieu ou non de procéder à la cérémonie et, dans l'affirmative, en fixer la date.

Si l'on a décidé de procéder à la cérémonie, chacun prévient parents et amis et s'apprête en conséquence ; dès ce moment, il y a tous les soirs une « veillée » sur le « *béra* », on l'annonce par des batteries spéciales de « *baringo* » (sorte de tambour), les jeunes gens surtout, garçons et filles, ne manquent pas de venir pour se divertir.

Quelque temps avant le terme choisi a lieu un deuxième « *lasigisinyalo* », dans lequel l'on procède à l'élection du « *Xama-rin'-kuntigo* » : chef des jeunes maîtres. C'est, pour l'ordinaire, un captif de case, qui a pour mission d'organiser la fête : pour un temps, ses décisions révolutionnent les villages car, dans ces circonstances, ce sont les « jeunes maîtres » (*Xamarin'*), comme l'on appelle les jeunes gens non encore mariés, qui dominent. Aussi, les maris et les pères ont-ils soin de faire bonne garde contre ces noctambules, qui ont toutes les audaces et prennent tous les droits.

Le « *Xamarin'-kuntigo* » a charge d'organiser les divertissements et, à cet effet, il convoque, à tour de rôle ou simultanément, les jeunes garçons et les jeunes filles ; il est de droit le médecin, « *sema* », des circoncis ; sa fonction la plus délicate est de rechercher et d'engager les deux personnages importants nommés « *mama-Jombo* » et « *ganxurango* ».

3.1.1. Excision des fillettes

Les familles s'entendent pour faire pratiquer cette opération le même jour. La fillette âgée de 10 à 13 ans est assise sur une pierre ; l'opératrice, une femme de forgeron, se place derrière elle



et lui tranche le clitoris avec un mauvais couteau. Cela se passe à l'intérieur de la famille, en présence des femmes seules.

L'hémorragie, peu abondante, d'ordinaire, est arrêtée à l'aide d'une application locale de cendres végétales. Les opérées sont réunies dans une seule et même case où elles reçoivent les soins d'une vieille captive de case réputée pour ses connaissances médicales et, pour cela, qualifiées « *sema-muso* » : « savante », « doctoresse ».

Pour le temps de réclusion qui leur est imposé, les excisées ont la chevelure enveloppée dans un morceau d'étoffe, enroulé en l'orme de calotte ; elles portent pour tout vêtement un pagne étroit qui cache à peine le milieu du corps ; les ablutions leur sont interdites.

Durant les sept premiers jours, elles ne sortent que par nécessité absolue ; ultérieurement, quand elles vont au dehors, elles agitent une sorte d'appareil composé d'un bâton sur lequel sont enfilés des morceaux de calebasses : au bruit que font ces débris en s'entrechoquant, les passants doivent s'écarter.

Le huitième jour, le « *mama-jombo* » entre en scène. Ce personnage est un magicien qui a pour mission d'éloigner les esprits malins, de les découvrir et de les châtier. Ses pouvoirs sont exorbitants, car la personne qu'il accuse et convainc de sorcellerie est vouée à la mort la plus horrible, par les supplices.

Nul n'est à l'abri de ses accusations, mais il les dirige le plus souvent, sinon exclusivement, contre les femmes, surtout les vieilles, lesquelles sont facilement considérées comme les causes des malheurs dont elles sont cependant les premières à souffrir : mort, prématurée ou non, du mari ou des enfants, maladies incurables.

Le « *mama-jombo* » est souvent un individu de la caste des forgerons, parfois aussi un captif de case. La science de ce métier s'acquiert peu à peu, par l'enseignement pratique, que l'élève soit le fils ou seulement l'ami de l'initiateur. Des danses, des chants, des moyens divinatoires, un costume spécial forment tout le bagage du « *mama-jombo* ».

Les chants ont pour sujet, tantôt les méfaits des esprits du mal tantôt des événements épiques ; ils comportent des refrains que des femmes de griots reprennent en chœur. Un orchestre accompagne et soutient le chanteur et rythme, en même temps, ses exercices chorégraphiques.

Le « *mama-jombo* » fait volontiers emploi d'une langue un peu différente du langage courant : soit que les vieilles traditions renferment des mots ou des tournures, soit qu'il emprunte à d'autres dialectes, soit qu'il crée spontanément des expressions destinées à étonner son auditoire



: c'est pourquoi il arrive que celui-ci ne comprend qu'imparfaitement ce que dit le magicien, et ces passages incompréhensibles, au moins pour le vulgaire, ajoutent beaucoup à la renommée du « *mama-jombo* ».

Les danses sont la mimique plus ou moins expressive des chants et surexcitent l'attention des spectateurs. Chants et danses convenablement combinés permettent au « *mama-jombo* » d'accéder à l'extra-lucidité du moins on l'affirme qui lui permet de découvrir les esprits malins ; sans doute le sens divinatoire de ce magicien se soutient par bien d'autres pratiques, mais celles-là lui servent de fondement.

Le costume du « *mama-jombo* » est différent pour la nuit et pour le jour. Pour la nuit, il est constitué par des lanières étroites d'écorce de *Guiera senegalensis* et de paroi *Bauhinia reticulata*, l'homme disparaît entièrement sous cette enveloppe qui se termine au-dessus de la tête par une manière de pompon : c'est de ce détail que vient l'appellation « *mama-jombo* » qui signifie l' « ancêtre au pompon ».

Durant le jour, l'artiste disparaît sous un cône d'étoffe marron ; au-dessus de la tête les plis de l'étoffe sont liés autour d'un bâtonnet qui porte un pompon et de menus objets (grelots, amulettes musulmanes) ; les bords de l'étoffe n'étant pas cousus sur une petite longueur à hauteur du visage, l'homme peut suffisamment voir par cette fente, tout comme il le peut entre les lanières de son costume nocturne. Ce costume, diurne ou nocturne, n'est pas un travestissement burlesque destiné à amuser les badauds : il transforme l'individu au point que, par ce seul artifice, il se trouve comme retranché de l'humanité ambiante.

Le « *mama-jombo* » est comme le jouet d'une puissance supérieure en lutte avec les esprits du mal, pour le bien de l'humanité ; tout ce qu'il fait, tout ce qu'il dit traduit en quelque manière les phases de ce combat. Les femmes, qui reprennent en chœur les refrains de ses chansons, se prétendent en butte aux tourments que leur infligent les esprits malmenés par le « *mama-jombo* » et, pour cette raison, celui-ci a beaucoup de peine à recruter ces auxiliaires.

Le « *mama-jombo* » n'est pas recherché seulement pour les fêtes de l'excision, il est appelé chaque fois qu'un malheur ou une calamité nécessite sa présence. Il est la terreur des femmes, car elles sont ses ordinaires victimes. Dans les fêtes de l'excision, il apparaît comme le gardien vigilant et indispensable, car, affirme-t-on, les esprits malins sont très friands de la chair des jeunes fillettes.

Tous les soirs, au coucher du soleil, les jeunes opérées s'assoient à terre devant la porte de leur case, l'une contre l'autre, les jambes allongées ; leurs amies viennent se placer en face d'elles et



les jeunes gens se mettent aussi de la partie, accentuant par leurs taquineries et leurs facéties, la gaîté qui règne bientôt. Les jeunes amies des opérées chantent en battant des mains, quelques-unes dansent et les fillettes, qui ne quittent pas leur position, battent aussi des mains, et, d'autre part, comme elles agitent les jambes selon le rythme, la place de leurs talons se trouve marquée par deux sillons.

Le « *mama-jombo* » vient là reconforter ses protégées, il préside quelques moments à leurs ébats, puis donne le signal du départ et, ouvrant la marche, il entonne le refrain :

Voici notre mère, nous n'avons plus rien à craindre,

Voici notre mère qui est venue protéger ses enfants.

Que tous les assistants reprennent en chœur.

Arrivé sur le « *béra* », il chante :

Faisons un petit tour de termitière,

Pour notre mère.

Et il danse en lançant des couplets où lui-même est mis en scène sous des pseudonymes divers, par exemple :

Fa Moussa habite une case tout en paille,

De la base au sommet.

Suffisamment excité par ces préambules, qui ont attiré la foule des spectateurs et avancé la soirée, il s'écrie :

Tu me chasses quand je me secoue.

C'est le signal attendu, par lequel il annonce le début de ses récits : exploits légendaires, faits de guerre, traditions historiques et surtout, descriptions horribles de scènes de sorcellerie.

À la lueur d'un feu de paille, à la clarté de la lune, le spectacle ne manque pas d'originalité ; il se prolonge souvent assez avant dans la nuit.

Lorsque la guérison des fillettes est assurée, le comité des fêtes fixe le jour de la purification. Ce jour-là, dans la matinée, le « *mama-jombo* » va chercher ses jeunes protégées. Elles quittent leur case à la suite de la vieille *sema* et aussitôt, la foule des parents et des amis les entoure.

Le « *mama-jombo* », qu'escortent des musiciens, domine la foule qui dévale par les rues, comme une procession allant au fleuve. L'on arrive ainsi sur la grève, au lieu de *Gadyola* fréquenté par les lavandières à cause de l'eau claire et peu profonde non moins que pour les nombreux et gros cailloux sur lesquels le linge peut sécher sans se salir.



Les parentes, les amies entrent dans l'eau, à la suite des fillettes, chacune d'elles s'assoit sur une pierre émergente et l'on procède à sa toilette. Tout d'abord, on la débarrasse de l'infect haillon qui emprisonne sa chevelure et l'on défait les nattes crasseuses ; puis l'on nettoie tout le corps, en commençant par les pieds. Le milieu du corps est toutefois réservé, le pagne sale continu à le dérober aux regards. Pendant ce temps, le « *mama-jombo* » divertit les badauds. Installé au milieu d'une place de sable fin, il se livre à des exercices d'acrobatie qui témoignent d'une rare souplesse.

Subitement, il s'interrompt et interpelle une fillette de l'assistance ; troublée, elle s'étend tout de son long devant lui, le haut du corps relevé sur les coudes. Il l'interroge pour savoir quel est son « bon ami », mais la fillette ne répond pas, elle joue avec les grains de sable, tandis qu'autour d'elle on se gausse de son attitude gênée et plus encore de son silence. Elle n'a donc pas de « bon ami » : vrai, en voilà une petite sotte ! Une amie vient à son aide, elle donne un de ses pagnes en gage au « *mama-jombo* » et obtient ainsi de relever la fillette, qui part toute confuse.

Depuis la veille, le « *mama-jombo* » interroge ainsi les fillettes déjà excisées et chacune lui nomme bien vite « un bon ami » qui, s'il est présent, doit verser quelque chose au « *mama-jombo* » pour obtenir qu'il laisse la jeune fille en paix ; à l'absence du « bon ami », un camarade, ou une personne quelconque, peut agir de même, sinon le « *mama-jombo* » ne lâche pas sa proie ; ce sont les menus profits du métier.

La toilette des fillettes terminée, on reprend le chemin du village, chacun rentre chez soi. L'après-midi est employée, dans la famille, à parer la jeune opérée : on lui met les bijoux les plus précieux dont les parentes et les amies se dépouillent pour elle, on la couvre même des vêtements les plus riches dont on dispose ou que l'on emprunte, on lui passe aussi un pantalon souvent en soie rouge pour une jambe et verte pour l'autre.

Vers le soir l'on réunit toutes les fillettes ainsi parées pour les promener processionnellement à travers la ville. À cet effet, chacune d'elles est placée à califourchon sur les épaules d'un grand gaillard ; les parents, les amis et de nombreux musiciens font escorte. Au rythme des batteries de tambours, elles virevoltent au-dessus de la foule en agitant des mouchoirs (genre madras) ou des écharpes de mousseline, telles de petites marionnettes.

Des toutes petites filles (de quatre ou cinq ans) ont, elles aussi, été costumées et parquent de même. C'est une joie délirante qui coule à pleine rue. De-ci, de-là, on fait halte, une place est dégagée, les fillettes sont mises sur leurs pieds et font montre de leurs talents chorégraphiques ; les toutes petites figurantes ne sont pas les moins applaudies pour leurs manières prétentieuses



et guindées. L'on parcourt ainsi la ville et les villages les plus proches, qui comptent quelques filles parmi les opérées. Et, l'on rentre à la nuit tombante exténué, mais si content !

Enfin, a lieu la cérémonie finale, quelques jours après la purification, un vendredi de préférence.

Dès le matin, les batteries de « *baringo* » convoquent les intéressés sur le « *bera* » : les notabilités sont présentes et une foule forme un cercle étendu dont les fillettes excisées occupent l'un des points. Des griots s'agitent au centre ; le plus qualifié d'entre eux dirige la cérémonie. À son ordre, les fillettes sont amenées, elles se présentent en file indienne ; chacune, enveloppée d'un long voile de mousseline blanche, marche le corps penché en avant, les mains appuyées sur les épaules de celle qui la précède ; cette manière de monôme (auquel, on donne, s'il y a lieu, plus d'ampleur par l'adjonction de fille déjà excisées) défile à l'intérieur du cercle, ayant à ses côtés la vieille « *sema* » armée d'une baguette en chaume de mil ; la femme-forgeron, qui a exécuté l'opération, ferme la marche, portant à la main un sabre nu à lame effilée, emblème de sa fonction.

Après ce défilé, les fillettes se placent sur un rang à l'endroit du cercle que leur indique le griot. Le griot fait alors avancer la vieille « *sema* » et d'une voix retentissante : « Voici, dit-il, la bonne mère qui a soigné nos enfants, elle ne les a laissé manquer de rien, ainsi qu'en témoignent ces deux fagots », et l'on fait une ovation à la vieille, laquelle reprend sa place.

Le griot fait avancer l'une des fillettes, elle disparaît entièrement sous de la mousseline blanche et s'approche des notabilités ! Alors le griot crie à pleins poumons : « Voici une telle, fille d'un tel. » La fillette s'incline devant les notabilités en pliant légèrement les genoux et, en même temps, le griot lui découvre la figure ; elle regagne sa place, pendant que le griot, revenu au centre, clame de toutes ses forces les cadeaux faits à la fillette à l'occasion de cette cérémonie.

Il exagère si bien les choses, qu'il en résulte une sorte de surenchère entre les donateurs, celui-ci voulant paraître plus riche ou plus généreux que celui-là, et chacun s'approche du griot et lui confie son offrande qu'il présente solennellement. « Devant toute cette nombreuse assistance, en présence de tel et tel (noms des notabilités), un tel parent ou ami) donne à une telle fille d'un tel, telle chose (nature, qualité, valeur). » Tous ces cadeaux sont donnés à la jeune fille lors de son mariage.

Les présentations finies, l'on se sépare et c'est alors que commencent de véritables orgies « *nyaga* », chaque famille se faisant un point d'honneur d'héberger largement les parents et amis venus pour la cérémonie, et c'est pourquoi il n'est pas possible de procéder tous les ans à cette cérémonie, les moyens du plus grand nombre n'y suffiraient pas. Il est bien de tradition que les



invités contribuent dans la mesure du possible, mais ce n'est là qu'un appoint insuffisant. Aussi, advient-il souvent que, incapables de faire face aux dépenses considérables de la « *nyaga* », les familles procèdent à l'excision dans l'intimité, mais c'est là, à n'en pas douter, un accroc à la coutume, l'on ne s'y résout qu'à contrecœur et les jeunes gens ne s'y résignent pas volontiers.

À bien saisir les détails, il semble que cette fête est, au moins par origine, un rite de passage, destiné à marquer l'époque de la puberté civile : le régime auquel les fillettes sont soumises en est une preuve et la présentation qui marque la fin de la cérémonie évoque comme une manière de renaissance. En tout cas, désormais, chacun peut savoir qu'il y a dans telle famille, une fille à marier et se faire, par l'importance des cadeaux qui lui ont été donnés et qui lui appartiennent, une idée de sa qualité.

La fillette se trouve grandie aux yeux de tous, c'est, malgré sa jeunesse, une petite femme et c'est pourquoi les fillettes sont si impatientes d'être excisées et, plus encore, désireuses que ce soit en grande pompe. De là une coutume touchante.

Il arrive que de pauvres gens n'ont pas le moyen de faire face aux frais qu'occasionnent de pareilles fêtes, alors leur petite fille est prise, ou se place, sous la tutelle d'une famille plus à l'aise qui se charge de tout. Lorsque la cérémonie est accomplie, l'enfant ainsi assistée a, le plus souvent, à cœur de remercier ses protecteurs et, chaque jour, elle s'adonne à la mendicité de porte en porte et leur verse le produit de ses collectes, jusqu'à ce qu'ils se déclarent satisfaits. Il est d'ailleurs bienséant que le maître prenne à sa charge les frais de l'excision des fillettes de ses serviteurs ou de ses clients pauvres.

Pour cette cérémonie, les classes sociales disparaissent ; bien plus, entre les fillettes qui y ont pris part naît une sorte de fraternité qui se manifeste par le secours et l'assistance mutuels au cours de la vie. Nous donnerons à ce sujet des détails en parlant de la circoncision. (Ce passage est trop descriptif qu'analytique. Aucune source ou référence n'a été citée par l'auteur. Toute chose qui laisse transparaître que l'on a affaire à un conte ou une légende).

3.1.2. Circoncision. —

Tout ce qui concerne la circoncision est décidé et organisé comme indiqué plus haut pour l'excision. Le « *xamarin' -kuntigo* » doit surtout engager un « *gankurango* », lequel joue un rôle important. Le « *gankurango* » est en quelque sorte un magicien qui a, comme le « *mama-jombo* », ses chants, ses danses et son costume spécial. Il chante les hauts faits des anciens, mais surtout dévoile les pratiques de sorcellerie en racontant les crimes des esprits du mal et de leurs disciples. Ses danses sont des mimiques de ses récits, d'aucunes ont un caractère rituel marqué.



Son costume consiste en un filet qui couvre le haut du corps, la tête comprise, jusqu'à la ceinture à partir de laquelle pendent, jusqu'à mi-cuisse, des ficelles terminées par des pompons ; une ceinture en cuir et un bandeau frontal maintiennent cette résille en place. Au sommet de la tête sont fixés quelques piquants de porc-épic destinés, paraît-il, à rappeler que le premier « *gankurango* » stimulait le porc-épic ; aux bras, aux jambes sont attachés des amulettes et les poignets portent invariablement des queues de vaches, insigne habituel des individus qui s'occupent d'occultisme. Au cours de ses exercices chorégraphiques, le « *gankurango* » fait toujours usage d'une sorte d'épée courte à lame droite. Le « *gankurango* » est un forgeron de caste, il s'instruit par la pratique, à l'école de son père le plus souvent.

Pour les veillées où doit paraître le « *gankurango* », une batterie spéciale de tambour convoque d'abord l'assemblée : lorsque celle-ci est suffisamment compacte, tous les musiciens s'en vont en corps chercher le « *gankurango* » qui est dans une case proche du « *bera* ». Il s'annonce en criant : « Quel est l'homme assez intrépide pour enlever le tamtam d'or de *Kolibantan* dans le *Nyani* ». L'un des griots répond : « Avance un peu et tu le verras ? ».

Le « *gankurango* » fait quelques pas et répète sa question, qui reçoit la même réponse ; à ce jeu répété, il arrive peu à peu au centre de l'assemblée. Là, il entonne un refrain que les femmes griottes reprennent en chœur et il se met à danser au rythme de sa propre chanson. Tout à coup, il s'arrête, face à l'orchestre, et, de sa voix nasillarde et aiguë, il lance un nouveau refrain, aussitôt répété par les femmes, tandis que, d'une allure souple, il repart en faisant tournoyer son sabre et débitant une nouvelle histoire.

De temps à autre il s'arrête, fatigué, et cet entr'acte est mis à profit par les jeunes gens, impatients de s'agiter. Mais, le « *gankurango* » reparaît et chacun reprend sa place, pendant qu'il commence une nouvelle histoire. Vraiment, à la lueur blafarde de la lune ou à la clarté falote d'un feu de tiges sèches de mil, ces récits ont un charme attirant, et le silence quasi-religieux de cette assemblée, qui regarde, écoute et impressionne. Certaines de ces chansons sont analogues à nos chansons de gestes, le plus grand nombre sont des récits de sorcellerie. De ces dernières, voici deux échantillons :

La boîte de paille.

Que ceux qui sont protégés contre les sorciers me viennent en aide. Il était une vieille femme qui avait eu beaucoup d'enfants, mais à laquelle un seul restait : c'était un garçon.

Un ami dit un jour à ce jeune homme : « Tu ne sais sans doute pas que ta mère est sorcière, que c'est elle qui a « mangé » tous tes frères et que tu auras le même sort ? »



Le jeune homme avoua son ignorance de ces choses et affirma, bien haut, que sa mère n'était pas sorcière.

- « Eh bien, dit l'ami, cette nuit même, les sorcières viendront danser sur le « *bera* » et il ne tient qu'à toi de voir ta mère parmi elles. »
- « Comment, demanda le jeune homme ».
- « Voici : je vais mettre une grosse botte de paille sur le « *bera* », tu te cacheras dedans, nul ne soupçonnera ta présence et tu pourras voir tout à ton aise. »

Ainsi fut fait.

Or, le compagnon du jeune homme, et à l'insu de ce dernier, était un sorcier, qui voulait du mal à sa mère. La nuit venue, à la sarabande des sorciers sur le « *bera* », le jeune homme vit sa mère et il entendit un sorcier crier :

- « Que la botte de paille regarde et elle verra sa mère. »

Le lendemain le jeune homme tua sa mère.

3.2. La sorcière.

Deux femmes avaient le même mari ; l'une était sorcière et sans enfant ; l'autre avait ou plusieurs enfants qui tous avaient été « mangés », à son insu, par sa compagne ; un seul restait qui marchait à peine nous raconte un vieux griot de Médine.

Un jour, la mère alla chercher de l'eau et laissa son enfant à sa compagne. Celle-ci saisit l'enfant par une jambe, le jeta dans un mortier et, brandissant un pilon, se préparait à broyer l'enfant, pour le manger plus facilement, quand, tout à coup, le petit sourit et lui tendant les bras lui dit : « Petite mère, laisse-moi vivre et je rirai pour toi. »

Et la sorcière émue le laissa vivre.

Par cela même qu'il a pour mission de découvrir les esprits du mal, le « *gankurango* » doit être versé dans la connaissance des pratiques divinatoires. Chacun, à cet égard, a des moyens multiples, mais les chants et les danses sont combinées, le cas échéant, pour amener l'extra-lucidité. Le « *gankurango* » sait donc acquérir à son gré à ce que l'on affirme, du moins une seconde vue.

Son rôle, dans la circoncision, nous le montre agissant comme doué d'un pouvoir mystérieux et investi d'une manière de sacerdoce.

Le huitième jour avant l'opération, de grand matin, le « *gankurango* » réunit tous les jeunes gens : ceux circoncis au cours des années précédentes et ceux qui vont l'être ; à la tête de cette



bande, il va à la recherche de l'arbre qui formera le pilier central de la case des circoncis, ce pilier est appelé « *birimakho* » : le maître du bire. Le « *birimakho* » est le tronc d'un « *guèno* » *Pterocarpus rinaceus* de moyenne grosseur, présentant cette particularité de se bifurquer à 1 m 50 environ du sol et de telle façon que le soleil, dans sa course, passe sur le milieu de la fourche, dont une branche est ainsi dirigée vers le nord et l'autre vers le sud : cette orientation assure à l'arbre des vertus spéciales.

Pour arriver jusqu'à ce « *guèno* », le « *ganxurango* » agit comme un inspiré : à peine a-t-il pris la tête de la bande qui raccompagne, qu'il marche à une vive allure, laquelle s'accélère au point de devenir une course éperdue ; les plus agiles le rejoignent alors et le frappent avec des branches pour l'obliger à se modérer.

Lorsque l'arbre est découvert, on le coupe en réservant la fourche ; puis, le « *ganxurango* » saisissant un coq roux, qu'il a apporté à cet effet, lui tranche le cou et du sang ; qui jaillit, asperge l'arbre en prononçant des paroles qu'il accompagne de gestes rituels. On enveloppe dans un pagne blanc le « *guèno* », ainsi consacré « *birimakho* », et deux des jeunes gens le chargent sur leur tête et le portent jusqu'à proximité du village.

Là, s'organise un cortège : les jeunes gens entourent le « *birimakho* » porté comme il vient d'être dit et sur lequel un griot, monté à califourchon, bat du tambour ; en avant marche le « *ganxurango* » qui chante une mélodie nasillarde entrecoupée du refrain Fa Tamba, sorte de pseudonyme du « *ganxurango* », que tous répètent en chœur et l'on dirait d'une sorte de litanie dont voici une traduction libre :

Ni voire père Fa Tamba — ni votre mère, Fa Tamba

Ne peuvent faire, Fa Tamba — ce que je fais, Fa Tamba

Pour mon métier, Fa Tamba — il faut un homme, Fa Tamba

De qualité, Fa Tamba.

Arrivé sur le *bera*, le *ganxurango* fait déposer à terre le *birimakho*.

Le sema vient l'y prendre et le porte à l'endroit — généralement hors du village — choisi pour le séjour des circoncis ; il le fiche en terre, en orientant les branches de la fourche nord-sud et tout autour fait élever par les jeunes gens, les murs du bire

Le mercredi suivant, à lieu le « *yamu-salo* », sorte de mascarade au cours de laquelle les jeunes gens à circoncire sont grotesquement costumés en femmes à l'aide de pagnes qualifiés pour la circonstance « *nenelin-fanu* » ; ils portent un van emmanché, qu'ils tiennent de la main gauche et une baguette fourchue, qu'ils gardent dans la main droite. Dans cet accoutrement, ils vont



mendier en chantant. La fourche, qui rappelle le **birimakho**, leur sert et leur servira désormais à dérober ou à prendre la viande que l'on laissera, ou mettra, à leur portée.

Le jeudi a lieu une autre fête, dans laquelle les postulants figurent cette fois vêtus de « **Xebaya-fanu** » (habits d'hommes adultes) : ils portent un pantalon, trois ou quatre blouses superposées, un turban, deux ou trois cordons de soie passés en sautoir et formant croix sur la poitrine, enfin un sabre suspendu à l'épaule. On les présente dans cet appareil à la nombreuse assistance de parents et d'amis convoqués pour cette circonstance, comme nous l'avons indiqué pour les fillettes excisées. Assis côte à côte sur une sorte de banc, chacun a derrière soi sa « bonne amie » (ou, à défaut, une de ses sœurs) qui reste debout et tient à la main unealebasse recouverte d'un van sur lequel sont posés une de ces minces cordelettes qui servent à attacher les veaux et, aussi, l'éventail et la fourche de la « *yamu-salo* ».

Les griots rendent compte des incidents notables survenus au cours des fêtes et présentent l'un après l'autre les jeunes gens, en énumérant les présents qui leur sont faits et dont une partie servira à défrayer les parents et une autre partie à acheter des vêtements d'hommes pour le jeune circoncis. Le lendemain vendredi a lieu l'opération. Elle est faite hors du village, en présence de tous les jeunes gens qui doivent la subir et des hommes leurs parents ou amis. L'opéré ne doit montrer aucune défaillance, ni avant, ni pendant, ni après, sous peine d'une honte ineffaçable. L'opérateur est forgeron de caste et officie en vertu d'un privilège de famille, le plus souvent : un aide l'assiste.

Le sujet, vêtu d'un simple pagne, s'étant placé debout face à l'opérateur, celui-ci commence par déterminer, par tâtonnement, le point exact où il devra pratiquer la section : pour cela, il tire le prépuce en avant et le laisse se rétracter après avoir indiqué, avec un trait de salive, l'endroit présumé convenable ; lorsque par ce moyen, renouvelé autant qu'il est nécessaire, il a bien repéré cet endroit, il tire une dernière fois le prépuce et le sectionne à la place voulue.

Un couteau indigène et de mauvais ciseaux constituent tous ses instruments. Une ligature sommaire contient l'hémorragie, d'ailleurs peu abondante, et le jeune circoncis s'en va, sur-le-champ, rendre visite aux notabilités. Au retour, la ligature est enlevée, la plaie lavée avec une décoction puis saupoudrée avec des graines de « *bagana* » réduites en une poussière. Ce même traitement sera renouvelé tous les huit jours jusqu'à complète guérison.

Le jour même de l'opération, les circoncis sont conduits au « **biré** ». Leur vêtement est formé d'un seul pagne de couleur jaunâtre dont la bande du haut, prolongée à dessein, renferme un morceau de bois de « **sunkun** », précieux talisman contre les esprits malins : autour de la tête,



ils portent souvent une bande de cuir, analogue à celle qui protège le bord interne de nos chapeaux européens, et présentant sur son pourtour quatre petites pièces perpendiculaires, de cuir également, et deux à deux diamétralement opposées.

Dans le « **biré** », au pied du « **birimakho** », ils enterrent le morceau de prépuce coupé. Il est de principe que, dans le « **biré** », ils dorment côte à côte, la tête vers le **birimakho**, de sorte que leurs corps forment, autour de ce pieu, comme les rayons d'une roue.

Quand il survient entre eux quelque différend, il est tranché par un serment prêté sur le **birimakho**. Il est admis que durant tout le temps que dure leur séjour dans le **bire**, ils peuvent piller tout ce qui est à leur portée, mais ils ne doivent pas pénétrer dans le village. Le « **sema** » leur donne les soins nécessaires à leur guérison qui est, en général, obtenue en trois semaines. La fin de cette manière d'isolement est marquée par une fête, organisée par les circoncis des années précédentes et qui porte la désignation vague et précise de « **Xefengo** » = la chose du mâle.

Plusieurs jours sont nécessaires à la mise en scène qui exige quantité de trucs. C'est un bosquet des environs qui sert de théâtre : là, des jeunes gens habilement dissimulés dans la nuit, soit à terre, soit dans les arbres, transforment le petit bois en un lieu enchanté. On y entend des bruits, des sifflements, des crépitements insolites : des étincelles percent l'obscurité, des chaînes grincent ; l'on perçoit que des formes, qui demeurent invisibles, glissent, rampent, se déplacent.

L'on persuade aux jeunes circoncis que tout cela est leur faute, que le génie du lieu est en colère contre eux, que ces étincelles partent de ses yeux, ces bruits divers de son corps et qu'il se prépare à se venger sur eux des méfaits commis à son égard, mais que seuls quelques-uns d'entre eux sont coupables et que c'est sur ceux-là seulement que le monstre se vengera. Tous vont donc traverser le bois, un ancien escortera chacun d'eux pour s'assurer qu'il ne tremble pas, car celui-là qui montrera une défaillance témoignera, par-là, qu'il n'a pas la conscience tranquille et sera abandonné au génie. On s'amuse ainsi de leur terreur pendant de longs instants et, enfin, lorsque l'on juge l'épreuve suffisante, on les laisse libres après leur avoir fait prêter serment de ne rien révéler, surtout aux femmes, de ce qui s'est passé.

En réalité, ils ne manquent pas de se vanter du courage qu'ils ont ou et, par manière de bravader, s'ingénient à exagérer les dangers qu'ils ont couru. Aussi, le « **Xe-fengo** » jouit-il d'un sinistre renommé auprès du sexe faible. Pendant que les jeunes circoncis vivent à l'écart dans le **biré**, leurs aînés mènent joyeuse vie, toutes les nuits, dans les villages, et les maris ont grand soin de garantir leur gynécée contre les entreprises de ces noctambules. Car ils imaginent toutes sortes



de farces pour inquiéter les gens mariés et, pour les femmes, tout cela c'est l'œuvre du « **Xe-fengo** ».

Après la nuit du « **Xe-fengé**, les circoncis démolissent le **biré**, arrachent le **biri-makho** qu'ils vont jeter dans un coin éloigné de la brousse. Rentrés dans leurs familles, ils gardent soigneusement le pagne qu'ils ont porté durant le temps de leur convalescence ; il est supposé doué de très grandes vertus bénéfiques, on l'utilise pour la confection de certains talismans et amulettes, surtout on le transforme en une blouse, qui est réputée être une armure excellente pour parer les coups dans les combats. Les jeunes gens qui ont été circoncis ensemble sont réputés « pairs » (fulanin').

3.3. Fonctions sociales et identitaires des savoir-faire

Les savoir-faire ne sont pas de simples techniques ; ils expriment des valeurs sociales, renforcent la cohésion et assurent la reproduction culturelle. Ils constituent également des moyens d'adaptation, car face aux mutations contemporaines, les Khassonkés réinventent et modernisent leurs pratiques (par exemple, adaptation des musiques traditionnelles dans des contextes urbains).

Conclusion

L'examen du Khasso en tant qu'espace socioculturel met en lumière la richesse des savoirs locaux et des savoir-faire qui structurent la vie des communautés khassonkés. Ces connaissances, loin d'être de simples techniques empiriques, constituent un patrimoine immatériel porteur de sens, de valeurs et d'identité. Cependant, face aux transformations sociales, économiques et culturelles contemporaines, ces savoirs sont confrontés à des risques de fragilisation et de marginalisation. Leur préservation et leur valorisation apparaissent comme des enjeux majeurs, non seulement pour la mémoire et la cohésion des communautés locales, mais aussi pour la réflexion globale sur le rôle des savoirs endogènes dans un monde en mutation. Ainsi, l'étude des savoirs et savoir-faire khassonkés invite à reconnaître la pertinence des connaissances locales et à envisager des passerelles entre tradition et modernité, afin de construire un avenir enraciné dans la richesse du passé.

Références bibliographiques

BA Amadou Hampâté, 1991, *Amkoullel, l'enfant peul*, Paris, Actes Sud, 544p.

CISSE Oumar, 1992, « la circoncision au Khasso : rôle et place des différents actants », *Etudes maliennes*, p. 34-56.



CISSOKO Sékéné Mody, 1966, *Histoire du Mali*, Paris, PUF, 333p.

DIABATE Toumani, 1981, *Le balafon, mémoire vivante du Mandé*, Bamako, Éditions Jamana, 162 p.

MEILLASSOUX Claude, 1971, *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Paris, Mouton, 382 p.

MONTEIL Charles, 1915, *Les khassonké : monographie d'une peuplade du Soudan français*, E. Leroux, 570 p.

NIANE Djibril Tamsir, 1989, *Histoire des Mandingues de l'Ouest*, Présence Africaine, 221p.

RICHARDS Paul, 1985, *Indigenous Agricultural Revolution*, London, Hutchinson, 192p.

SANANKOUA Bintou, 1990, *Un empire peul au XIXe siècle : la Diina du Macina*, Karthala, 174 p.

SEMIN Jeanne, 2011, *mise en scène d'une oikonomia africaine : tontines et cérémonies chez les Wolof, les Khassonke, et dans la diaspora*, Thèse EPHE, Paris, 498 p.