

## LA PLACE DU CONTE DANS LA FORMATION PÉDAGOGIQUE TRADITIONNELLE CHEZ LES SÉNOUFO

Issan DEGBEH

Université Péléforo Gon Coulibaly, Côte d'Ivoire

[willyangr@yahoo.fr](mailto:willyangr@yahoo.fr)

**Résumé :** Les genres de la littérature orale possèdent une place particulière dans l'arsenal des traditions populaires en Afrique et particulièrement dans la société sénoufo. Le conte étudié met en scène les malheurs d'un jeune homme réfractaire au moule communautaire. Cette fiction, à côté de sa dimension ludique, intègre, en tant qu'outil didactique, les différentes étapes de la formation sociale et religieuse de l'initiation des classes d'âge.

**Mots-clés :** Conte, initiation, totem, sacré, pédagogie.

### THE PLACE OF STORYTELLING IN TRADITIONAL PEDAGOGICAL TRAINING AMONG THE SENOFO

**Abstract:** The genre of oral literature have a special place in the arsenal of popular traditions in Africa and particularly in senoufo society. The studied tale depicts the misfortunes of a young man resistant to the community mold. This fiction, alongside its playful dimension, integrates, as a didactic tool, the different stages of social and religious formation, the initiation of age classes.

**Keywords:** Tale, initiation, totem, sacred, pedagogy.

### Introduction

La société sénoufo<sup>1</sup> a connu de profondes mutations sociales, économiques et culturelles. En revanche, le modernisme, avec son lot de changements, n'a pas érodé de façon décisive le rapport des hommes et des femmes avec les traditions séculaires. Aujourd'hui, il est notable de constater que ce groupe ethnique possède encore une structure religieuse dont la richesse symbolique et rituel repose sur l'initiation des classes d'âge dénommé *poro*<sup>2</sup>. Cette société initiatique est le moule communautaire par excellence de la formation de l'individu. Ainsi, le *poro*, et son épiscentre le bois sacré, est une école qui organise la vie quotidienne sur le plan spirituel et profane. Parler d'école sous-tend un ensemble de savoir-faire et de savoir-être transmis en vue de perpétuer un modèle social à travers des canons normatifs propre à chaque société. Sous ce prisme, la présente étude à tenter de montrer la place et le rôle du conte dans la formation initiatique du *poro*. Comment, la littérature des contes, sous les ressorts

<sup>1</sup> Les Sénoufo de Côte d'Ivoire constituent un ensemble composite de plus de près d'une trentaine de sous-groupes ethniques. Ainsi, autour de Boundiali, habitent les Ténouéré, les Gbato, les Zona, les Niéné et les Kadlé. Les Tiembara, les Tagban, les Kafibélé, les Fodonbélé, les Nafara, les Pongala, les Tanga, les Kassembélé, les Fonombélé, les Gbonzoro et les Koufolo se partagent les régions de Korhogo, de Sinématiali, de Dikodougou, de Karakoro, de Napiéolodougou, de Komborodougou. A Ferkessédougou, on y rencontre les Niarafolo, les Palaka et les Tafiré. Plus au Sud, les Tagouana se regroupent autour de Katiola tandis que les Djimini habitent les régions de Boniérédougou et de Dabakala.

<sup>2</sup> « Une autre institution, plutôt féminine, le *sandoho*, assure l'unité et la pérennité des matrilineages par sa fonction de contrôle du respect des règles d'alliance et par le fait qu'elle se recrute en ligne matrilineaire, tout en fournissant les devins. Les funérailles, « spectaculaires », sont l'expression privilégiée de ces deux institutions majeures d'une société qui attache une importance essentielle à la « bonne mort ». » Voir, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/senoufo-senufo/>.

d'une « fictivité avouée » (M.Simonsen, 1999, P.99), offre, dans de nombreux aspects, un panorama expressif de la vie de cette communauté qui reste encore attachée à des valeurs traditionnelles dont la permanence suscite une véritable admiration.

Le présent regard porte sur un conte recueilli auprès d'un ancien, Coulibaly Karna de la sous-préfecture de Napiélé Dougou au nord de la Côte d'Ivoire. Il relate les malheurs de Gbérina, un jeune homme réfractaire aux institutions communautaires. Lors de cette séance de contage, notre informateur accepta d'apporter une explication du conte proposé. Ce moment de libre discussion en donna toute sa quintessence. Ainsi, la vérité sous-jacente du conte a-t-elle émergée et éclairée le rapport entre l'histoire narrée et certains aspects de la pensée traditionnelle sénoufo.

Le caractère religieux dont témoigne la sacralité de l'espace physique est déjà un trait fondamental de la société sénoufo. Son importance capitale se révélera lorsque nous abordons la religion traditionnelle des Sénoufo. Outre ce trait essentiel, les Sénoufo, peuple très ancien de la Côte d'Ivoire, se caractérisaient encore, au début du XXème siècle, par leur système initiatique où le fait religieux le disputait au social.

N. Coulibaly (2009, p.44)

Convenons, de ce point de vue, de nous demander comment à travers une trame fictionnelle tragique, la société prépare le néophyte à intégrer les valeurs cardinales de la société? La réflexion a abouti au constat que le sort du personnage marginal sert de modèle éducatif qui confirme l'échec des antivaleurs. Il montre que pour les individus qui se conforment aux lois, les interdits jouent le rôle de code, pour établir la communication au sein de la société. Par ses tabous, le corps social assure sa permanence spatio-temporelle. Ils ont une valeur de protection à travers leurs vertus intégratrice en créant le lien social. Pour atteindre ce résultat, l'étude s'est arrimée à la méthode comparative dans ses dimensions sociétales et culturalistes. Le conte en tant que produit d'une société est producteur de culture. Le récit met en scène, en effet, une réalité sociale qui est celle de la formation des classes d'âge dans le moule communautaire du poro. L'analyse tentera de montrer que le conte est un outil didactique important dans la formation pré-initiatique et initiatique du Sénoufo, d'une part, et, d'autre part, étudiera la symbolique de la tentative de fuite du personnage dans le récit.

### I. Fonctions du conte dans la formation pré-initiatique du sénoufo

La vie du Sénoufo s'organise autour de différents rites de passage qui sont autant de balises normatives qui promeuvent l'individu au statut *d'homo socialis*. Ces instances aux caractéristiques martiales sont des voies incontournables pour éviter la marginalité dont est victime Gbérina le personnage principal : « il était rejeté de tous ». Soro Tiorna Rémy (2012,) confirme le lien étroit entre l'institution initiatique et tout ce qui organise la citoyenneté entre les membres de ce groupe ethnique.

L'initiation commence presque au berceau, dès le plus jeune âge, puisque dès l'âge de cinq ans, l'enfant s'initie progressivement à la vie sociale avec les enfants de son âge. Ils ont certains masques précis que l'on rencontre même aux funérailles et qui sont respectés par les adultes.

Soro Tiorna Rémy (2012, p.83)

Comme constaté, le jeune Sénoufo cohabite, à travers le compagnonnage d'un masque tutélaire, avec le sacré. Il s'initie à cette vie ésotérique à travers deux étapes de formation que sont respectivement le *gbohara* et le *kamourou*. Le conte informe à cet effet que « À la fin des semailles, il fallait connaître le masque. Tous les enfants partaient connaître le masque »<sup>3</sup>. Cette période est celle de l'appréhension de la dimension profane des grands récits fondateurs et des contes. Cette phase de formation, met l'accent sur la dimension ludique et normative des contes. Les grands récits fondateurs seront étudiés plus tard dans leurs aspects ésotériques et symboliques. Sous ce prisme, le récit objet de l'étude sera enseigné au néophyte comme un simple conte de mise en garde au regard des déviances comportementales de Gbérina vis-à-vis de la morale sociale. L'enfant apprend, à travers la fiction, le sens du Bien, du Mal, la prééminence de la vertu sur le vice et la sacro-sainte obéissance aux parents. À cette étape, Le discours se situe à la structure de surface de la pensée traditionnelle. La pédagogie du monde traditionnel sénoufo est donc un processus cohérent et graduel. Pendant le *gbohara* et le *kamourou*, l'enfant n'est pas encore assez mature pour être introduit dans la seconde dimension : le regard spirituel sur l'univers. En revanche, la présence d'un masque concourt à préparer le jeune à un regard plus spectral de l'univers : celui du mythe. Notre informateur le souligne clairement : « ce que je vous dis sera compris après par les enfants ». Derrière le mot évasif « après », se cache la réticence d'aborder devant un non initié les ressorts du *poro* communautaire qui marque le passage de la phase pré-initiatique à celle de l'initiation. Les raisons de cette relative méfiance sont diverses. Parmi les principales :

La déformation professionnelle du chercheur lui-même, qui conduit souvent les enquêteurs à focaliser la recherche sur la pièce manquante du puzzle qu'ils sont en train de fabriquer pour rendre cohérent leurs travaux. L'observation d'un rituel ou la transcription d'un mythe ne reprennent alors leur sens qu'à travers la nécessité de donner une structure scientifique acceptable aux éléments, anthropologiques, aux témoignages récoltés, aux mots fixés sur papier et susceptibles d'être les opérateurs de mise en perspective de l'altérité.

D. Vandiedonck et E. Da Lage, (2008, p.4)

Pour obtenir la pleine collaboration de notre conteur, une ambiance conviviale et moins académique fut d'un apport capital, car « parler relève d'une logique sociale mais aussi culturelle. Entre proximité sociologique et distanciation anthropologique ». (D.Fassin, 1990, p.68) De ce qui précède, le conte permet, pendant la tendre enfance du jeune sénoufo, de comprendre que la société est régie par le respect de canons normatifs essentiels à la construction d'une société harmonieuse. Des aspects plus délicats touchant à la sacralité et le monde ésotérique ne seront inculqués à l'enfant devenu adolescent que plus tard. Ainsi, le récit qui servait, au plan idéologique, à assurer le conservatisme social, s'habille de valeurs nouvelles pour embrasser les ressorts du mythe et le rapport de l'Homme avec les autres catégories de la nature. Le développement psychologique de l'enfant permet, plus tard, d'opérer une deuxième grille de lecture du conte cité en référence. La réflexion y pistera les aspects mettant en scène de nombreuses catégories de l'initiation ésotérique.

<sup>3</sup> Voir le conte en annexe.

## 2-Aspects de l'initiation ésotérique dans le récit

Le réseau onomastique<sup>4</sup> du conte est riche en enseignement susceptible d'éclairer la compréhension de la sémantique de ce récit. À ce titre, se dégage un anthroponyme et de nombreux toponymes retiennent l'attention.

### 2.1. Incidence de l'anthroponyme du personnage éponyme du récit

Le personnage principal se nomme Gbérina. Ce nom est constitué de deux particules : Gbéri et na. « Gbéri » désigne le caméléon et « na » est la particule qui indique la masculinité. Une jeune fille se serait appelée Gbéritia. Ce qui implique l'appartenance du personnage déviant au lignage des personnes s'interdisant de consommer la viande du caméléon dans le cadre d'une relation totémique. Le conte informe que Gbérina tue un caméléon et le mange « Il s'échappa pour un long voyage vers le campement de son oncle Karna. Il se nourrissait d'oiseau et de caméléon. Oui ! Gbérina se nourrissait caméléon ! »<sup>5</sup>. Il brise *de facto* les bases de la relation totémique dont les deux béquilles sont : la non-agression et surtout l'interdiction de se nourrir de cet animal. Cette osmose entre l'Homme et l'animal-totem est un acte culturel qui implique donc des valeurs à respecter. Les Sénoufos pensent que chaque homme vit sous le patronage d'un ange gardien : le *yigüefolo*<sup>6</sup> (le patron de l'âme). Coulibaly Navigué (1977, p.53) explique que : « Le yigüefolo peut interdire tel ou tel aliment à quelqu'un soit momentanément, soit pour toute la vie comme les génies mandébélé peuvent prohiber la culture de tel ou tel produit dans un lieu donné. » Le nom du personnage infère donc fortement dans la compréhension de la structure profonde de l'intrigue. Par la consommation de son animal totémique, le personnage marginal et transgresseur se met en désharmonie avec son âme protectrice, son *yigüefolo*. Il est donc considéré comme sans boussole et à la merci de toutes les mauvaises vibrations de l'univers. Ce que confirme Soro Tiorna Rémy (2012, pp.84-85) : « Chaque cellule familiale est identifiée par ce que les Occidentaux appellent un nom de famille, « un féligué ». Dans ce groupe ethnique, « le féligué est constitué par tout un lignage qui se reconnaissent dans le même ancêtre mythique lequel est souvent un animal. »

L'acte de la mise à mort de l'animal totem s'enrichit de considérations qui touchent à l'ensemble des dogmes liés au rapport entre les hommes et le rituel très codifié de la nourriture. Aussi, « l'animal qui correspond au *féligué* est, de ce fait, un totem pour les membres du groupe, ce qu'il ne doit pas consommer, ce qu'il doit respecter » (N.Coulibaly, 1977, p.42). Cet aspect constitue un grand pan du totémisme qui promeut à travers l'alliance de l'homme et les animaux ou les végétaux une vision totalisante de l'univers. L'homme n'est pas au sommet de la pyramide des espèces, mais englobé dans un rapport d'interdépendance avec les autres catégories de la nature.

<sup>4</sup> Pour Roland Barthes, les noms des humains, des animaux, des végétaux et des lieux sont souvent motivés. Dans le cas du récit étudié, l'architecture onomastique du conte donne de nombreuses indications. Elles aident à sa compréhension qui part de l'anecdote événementielle pour aborder un réseau complexe de structures discursives qui montrent que l'intrigue est calquée sur les structures de l'initiation chez les Sénoufo.

<sup>5</sup> Voir le conte en annexe.

<sup>6</sup> Le yigüefolo est une divinité intermédiaire. Elle est le médiateur dont koulotiolo, le dieu suprême, a besoin pour agir sur l'univers sensible. Ange-gardien de chaque individu, on lui attribue la fortune et les incidents de la vie. Il règle le calendrier agricole ainsi que la gestion des terroirs par le tarfolo, le chef de terre, en instituant les jours fastes et néfastes.

Par ailleurs on ne mange pas son animal ou sa plante totem, parfois on ne doit pas consommer la nourriture de son «patron». On ne doit pas mettre à mort son animal totem - considéré comme un père ou un frère - Si par malheur on le tue ou bien si on rencontre son cadavre on lui fait des funérailles solennelles et on se purifie très soigneusement comme lors des obsèques de l'un des siens. On ne doit pas non plus manger sa plante totem ou utiliser son instrument totem (hache ou couteau...). Le totem comme l'ancêtre voit et assiste ses descendants. Certains ont d'ailleurs assimilé le totémisme africain au culte des ancêtres : la ferveur et le respect que l'on doit à l'un ressemblant à celui qui est dû aux autres.

Anne Stamm (2000, p.125)

La mort du caméléon-totem aborde un spectre plus large de considérations ontologiques comme la conception religieuse du peuple sénoufo et son regard sur la place de l'Homme dans l'univers. Elle rejoint cette pensée traditionnelle, assez répandue en Afrique, qui soutient que le genre n'est pas isolé des autres catégories de la nature. À ce sujet ce conte met en question, la réincarnation, le totémisme, le zoomorphisme et la métamorphose. Pour le Sénoufo l'animal totémique entretient, en effet, avec le lignage une relation de voisinage, car il serait la réincarnation d'ancêtres qui, à travers leur vie sociale harmonieuse, ont connu différentes étapes de mutation qui peuvent s'incarner dans la transformation en un animal protecteur. Cette atteinte à la vie de l'animal est assimilable à un parricide dans la mesure où il est considéré comme un ancêtre mythique. Cette croyance constitue une réalité homogène qui donne sens à l'existence. À cet effet, Anne Stamm (2000, p.125) a raison d'écrire que pour l'Africain :

L'homme est un microcosme où aboutissent, invisibles d'innombrables fils que tissent les choses et les êtres entre eux en vertu de correspondances fournies par les catégories et les classifications. Le moi africain a un contenu plus large et plus riche que nos traités classiques de la science de l'âme : l'être psychique du Noir ne se limite pas à son propre individu. Il ne se sent pas un système clos s'opposant au monde extérieur, mais plutôt apte à s'introduire dans le milieu ambiant et à se laisser pénétrer par lui. Par ailleurs il ne se sépare guère d'autrui : il porte en lui, psychologiquement et physiologiquement, ses propres géniteurs et tous ceux de sa lignée, morts ou à naître ... il n'est d'ailleurs pleinement homme que quand il est père et ne pourra être ancêtre que s'il est inscrit dans la ronde des générations.

Anne Stamm (2000, p.125)

Au plan onomastique, le *feliqué* rattache les patronymes de la communauté au mythe dont le ferment essentiel est l'alliance avec le règne animal. Comme présenté, le choix du nom du personnage s'impose comme une catégorie essentielle du récit car il surdétermine le faire social du personnage. Il organise la place de celui-ci sur l'échelle axiologique. Ainsi, Gbérina est-il un personnage marginal, car il transgresse son rapport ontologique avec certaines catégories du règne animal. Cette anthroponymie voisine avec un réseau de toponymes qu'il convient d'éclairer.

## 2.2. La place de la toposémie dans la construction du sens du conte

Dans ces relations euphoriques ou dysphoriques avec le personnage, l'espace fait souvent office de signifiant. Florence de Chalonge (2005, p.47) confirme que : « L'objet, le lieu, le paysage, le toponyme prêtent leurs qualités à celui qui l'emploie, l'habite ou le traverse à celui qui le porte ou le défend [...] tout milieu peut être considéré comme l'expérience métonymique ou métaphorique d'un personnage. » Les

contes simplifient l'espace diégétique d'objets en se gardant de donner des détails importants sur les lieux, et les espaces où se meuvent les personnages. En revanche, ils n'oblitérent pas le lien symbolique entre ceux-ci. Le refus du personnage rebelle de rester comme tous les membres de sa classe d'âge dans l'enclos initiatique : le *singsanga*, n'est pas fortuit « Plusieurs jours plus tard, une information frappa de stupeur le village. Gbérina est sorti du *singsanga* ! Gbérina est sorti du *singsanga* ! »<sup>7</sup>. Ouattara Tiorna (2009, p.23) rappelle et éclaire le rôle de cette sphère particulière de la liturgie sénoufo. Il la présente, en effet, comme :

Le lieu d'achèvement d'un monde humain doit être un accouchement, donc une renaissance de cet être humain. À cet effet, le bois sacré ou *singsanga*, dans lequel s'accomplissent les rites initiatiques du tchologo représente l'appareil génital de Katyéléo<sup>8</sup> par laquelle elle reproduit l'univers.

En s'échappant du *singsanga*, gbérina ferme les portes de la connaissance de l'univers et tous les avantages sociaux consubstantiels de toute humanité. À ce titre, Navigué Coulibaly (2009, p.123) avertit que « Celui qui ne subit pas cette initiation, alors qu'il en a les facultés et l'âge de le faire, est considéré comme un égaré, un ignare, un marginal appelé *moon*, il ne peut se marier dans le village. Il ne peut, par ailleurs exercer une fonction politique ou sociale, et il ne peut, à sa mort, acquérir le statut d'ancêtre. » Par ses actes de rébellion contre les institutions sociales, Gbérina est considéré, en tant que *moon*<sup>9</sup>, comme irradié de forces maléfiques<sup>10</sup>. Par conséquent, il subira la honte de ne pas avoir participé à la dynamique de formation positive qui reproduit la société. L'ensemble des préceptes consubstantiels à l'harmonie avec les autres, d'une part, et, d'autres parts, les forces cosmiques qui l'entourent et le protègent. Dans ce contexte de culpabilité, les ancêtres frustrés par les actes de déviance d'un vivant deviennent non plus des adjuvants de la vie, mais plutôt des opposants de celle-ci. L'enclos initiatique est *de facto* le lieu par excellence de formation physique et spirituelle. Le jeune marginal refuse de vivre cette période ascétique où le profane apprend à mourir en lui-même pour renaître de nouveau en se révélant à lui-même car l'initié est « celui qui a connu les mystères, celui qui sait » (Mircea Eliade ; 1965, p.160). Dans cette veine, convenons avec Konan Yao Lambert (2009) :

Que s'il est exact que pour le négro-africain, l'Homme est au centre du monde (homocentrisme), fait à son image (homomorphisme) la connaissance de soi devient le fondement de tout savoir. Par la connaissance de soi, l'être humain devient thaumaturge ou se voit tel, car en se connaissant, il connaît les autres reliés à lui par des liens invisibles et il peut apprécier la valeur de tout ce qui l'entoure.

Konan Yao Lambert (2009, p.12)

<sup>7</sup> Voir le conte en annexe.

<sup>8</sup> Katyéléo ou la vieille mère est au début et à la fin du grand mythe fondateur du peuple sénoufo. Dieu Tout Puissant (Kolotyolo) a créé le monde ainsi que les hommes. Les ayant abandonné à leur sort, Katyéléo s'est chargée de les éduquer en leur apprenant, l'agriculture, l'art et la chasse. À ce titre elle est considérée, de par son action prométhéenne, comme la mère primordiale. Le drame du retour dans le *singsanga* est une réitération du drame des origines ou le néophyte retourne dans le ventre de Katyéléo pour renaître de nouveau.

<sup>9</sup> *Moon* signifie non initié, cette injure, fort redoutée chez les Sénoufo, montre que sans l'initiation, l'individu n'est pas considéré comme socialement accompli.

<sup>10</sup> Le Sénoufo estime que chaque homme est accompagné d'un esprit appelé *pil*. Cet esprit qui fonctionne comme l'adjuvant de nos actions se doit d'être en harmonie avec l'Homme à travers une vie sociale harmonieuse. Dans le cas contraire, le *pil* abandonne l'individu qui s'expose donc à des malheurs.

Rappelons que les caractéristiques de cette retraite sont largement partagées par les sociétés initiatiques dans leur globalité. Anne Stamm (2000) en fait une présentation assez détaillée.

Chacune des périodes, en quelque sorte fœtales, que vit le postulant désireux de se rapprocher de l'homme idéal, comporte des épreuves (parfois rudes) qui ont pour but de faire de lui un être d'une essence particulière, supérieur au commun des mortels. Elle se termine par une cérémonie célébrant la naissance d'un nouvel initié et son intégration dans sa communauté dont il a « oublié les usages » et dont il doit réapprendre la langue. Il a subi une véritable métamorphose : il est devenu autre, il comprend maintenant les choses, même s'il doit renouer avec les règles de sa propre société.

Anne Stamm (2000, p.125)

Gbérina, le personnage marginal, tente de fuir l'espace social devenu dysphorique au regard de sa transgression. Que symbolise l'échec de cette action ?

### 3. La tentative avortée de la fuite ou la primauté du groupe sur l'individu

Le texte informe que devenu désormais un *moon*, Gbérina tente de se réfugier chez son oncle à Karnavogo<sup>11</sup>. Au-delà de l'événementiel tragique du récit, la mort du personnage implique une symbolique forte qui s'articule autour de la primauté de l'individu sur le groupe. En s'engageant dans la démarche de la fuite, il tente de franchir une frontière qui le réhabiliterait en l'exemptant de son devoir communautaire dont le but est l'initialisation au *poro* en compagnie de ses amis de classe d'âge. Le voyage devient, dès lors, une pérégrination utopique vite annihilé par l'échec car « vouloir s'installer dans l'exil équivaldrait à reconstruire un abri, une habitation, là où se trouve, précisément, un lieu ouvert à tous les vents, toujours « en dehors ». Ce serait aussi insensé que de réaliser une utopie une utopie alors que cette dernière est, par définition, un « sans lieu » » (H.Dufresnois et C.Miguel, 1996, p.8). Gbérina, dans sa fuite, s'inscrit dans une périphérie qui signifie solipsisme vis-à-vis de la centralité symbolisée par le groupe et ses institutions communautaires. Le rejet de l'oncle refusant de lui donner l'asile métaphorise la puissance du spectre du monde sur le micro-monde auquel veut s'attacher vainement le personnage transgresseur. Ce que renforce son odysée vers une terre inconnue. Cette espace est en dehors de toute humanité. Il quitte l'espace naturel pour un autre : celui de la surnature. L'hostilité de l'oncle conjugué à la mort du personnage est un retour d'une tentative périphérique vers la centralité. Elle enseigne au jeune néophyte que sa présence dans l'enclos initiatique, le singsanga, n'est pas un simple séjour protocolaire, mais la seule issue pour devenir de plein droit un citoyen accompli de la société sénoufo.

### Conclusion

Le récit soumis à l'analyse, ouvre une lucarne sur de nombreux aspect de la pensée traditionnelle sénoufo. À ce titre il est inévitablement « producteur et consommateur d'idéologie » (C. Duchet, 1979, p.87). Ainsi, se dégage, à travers la fiction un discours social que Marc Angenot (1989) définit comme : « Tout ce qui se dit et

<sup>11</sup> *Karnavogo* signifie le campement ou la plantation de Karna. Le sénoufo désigne le village par le terme de Kaha. Le *vogo* est donc rattaché à un village d'origine. Aujourd'hui, ces campements sont devenus de véritables bourgs. Le terme *vogo* montre que l'agglomération est un démembrement d'un kaha. Gbérina ne quitte pas son village pour un autre. Il rejoint la plantation d'un oncle qui fait partie intégrante des valeurs du village d'où il vient.

s'écrit dans une société [...] tout ce qui se narre et argumente, si l'on pose que narrer et argumenter sont les deux grands modes de mise en discours. » À travers, un récit, apparemment anodin, du répertoire des contes sénoufo, la trame narrative étudiée à montrer que l'harmonie physique et mentale de l'individu dépend de son intégration dans les institutions normatives de la société. L'individualisme devient, sous ce prisme, un péril sans issue. Sans les autres, l'Homme devient une monade isolée. L'initiation des classes d'âge est le symbole de la force d'une pédagogie communautaire qui formate l'individu dans un moule qui l'accompagne de la vie à la mort. Dès l'enfance, le sénoufo comprend qu'il « il ne se sépare guère d'autrui: il porte en lui, psychologiquement et physiologiquement, ses propres géniteurs et tous ceux de sa lignée, morts ou à naître ... il n'est d'ailleurs pleinement homme que quand il est père et ne pourra être ancêtre que s'il est inscrit dans la ronde des générations » (A.Stamn. 2000, p.125). L'on peut déduire que le processus de socialisation consiste à intégrer un individu à une communauté organisée selon une vision du monde, un destin commun. Or, la société est structurée par un ensemble de statuts auxquels correspondent des rôles qui obéissent à des normes et à des valeurs qui sont des modèles de conduites et de conceptions du monde dont le respect est nécessaire à la citoyenneté. En définitive, les malheurs de Gbérina constituent une stratégie pédagogique adroite qui permet, à travers les transgressions du personnage, de délimiter les frontières à l'intérieur desquelles l'homme s'assure une vie sociale harmonieuse.

### Références bibliographiques

- Angenot, M. (1889). Un état du discours social, Longueuil (Montréal), le préambule
- Coulibaly, N. F. (2009). Missionnaires catholiques et société sénoufo de Côte d'Ivoire 1904-1977, Thèse de Doctorat Unique, Université de Cocody-Abidjan
- David, V. & Émilie, D. L. [dir.] (1992). Études de communication, 25 | 2002, « Questions de terrains. [En ligne], consultable sur DOI : <https://doi.org/10.4000/edc.92>
- De Chalonge, F. (2005). Espace et récit de fiction, le cycle indien de Marguerite Duras, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion
- Duchet, C. (1979). La mise en texte du social, dans Balzac et Peau de chagrin, Paris, SEDES, 87
- Dufresnois, H. & Miguel, C. (1996). La philosophie de l'exil, Paris, l'Harmattan
- Eliade, M. (1965). Le Sacré et le profane, Paris, Gallimard
- Fassin, D. (1990). Démarche de la recherche, in D. Fassin et Y. Jaffre (éds), Sociétés, développement et santé, Paris, Ellipses.
- Konan, Y. L. (2009). Le fantastique dans la littérature traditionnelle de l'espace francophone, une lecture idéologique de Jeddo Dewal mère de la calamité d'Amadou Hampâté Bâ, AFROEUROPA, (3)2
- Simonsen, M. (1984). Introduction, le Conte populaire. Paris, Presses Universitaires de France
- Soro, T. R. (2012). Le sacré et le profane chez les Sénoufo, Abidjan, Les Éditions Balafons, Abidjan
- Stamm, A. (2000). Totémisme, Résurrection, Réincarnation, Mort et Métamorphose en Afrique Noire. [En ligne], consultable sur URL :



[http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/33826/ANM\\_2000\\_125.pdf?sequence=1](http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/33826/ANM_2000_125.pdf?sequence=1)

## Annexe

### Les malheurs de Gbérina.

Il y'a très longtemps, dans ce village qui était encore un hameau, vivait un enfant du nom de Gbérina. Lorsque ses frères parlaient nourrir la vache de trait, il répondait :

- Mon mal de ventre de la veille me fait encore souffrir.

Cette parole, Gbérina la répétait à chaque fois que sa mère et son père l'invitait à faire une tâche dans la maison. Pour éviter d'être puni, il se refugia toujours dans la case de la coépouse de sa mère où il profitait de la bienveillance maternelle de cette femme qui n'avait jamais eu d'enfant.

- Gbérina est un enfant, il changera quand il deviendra grand.

Par son comportement peu sociable, il était rejeté de tous. À la fin des semailles, il fallait connaître le masque. Tous les enfants parlaient connaître le masque. Pour ne pas y aller, Gbérina disait toujours :

- Mon mal de ventre de la veille me fait encore souffrir.

Gbérina grandissait et sa réputation de vaurien grandissait aussi. Un jour, le *Tarfolo*<sup>12</sup> réunit tout le village pour annoncer le départ des jeunes gens dans le *singsanga*<sup>13</sup>. Chaque famille s'activait car tous les enfants devaient partir dans le *singsanga*. Il faut aller dans le *singsanga* pour apprendre à devenir un homme. Il faut aller dans le *singsanga* pour connaître ce que ton père et ta mère ne peuvent pas t'apprendre.

Le jour du départ dans le *singsanga*, Gbérina se leva pour rejoindre ses amis pour rentrer là-bas. Pourquoi Gbérina pleure-t-il ? Pourquoi Gbérina pleure-t-il ? S'exclamèrent les jeunes filles nubiles qui accompagnaient par les chants et les danses le départ de leurs futurs époux. Plusieurs jours plus tard, une information frappa de stupeur le village. Gbérina est sorti du *singsanga* ! Gbérina est sorti du *singsanga* !

Il s'échappa pour un long voyage vers le campement de son oncle Karna. Il se nourrissait d'oiseau et de caméléon. Oui ! Gbérina se nourrissait caméléon ! Quand il arriva à Karnavogo, son oncle surpris lui demanda.

- Que fais-tu ici Gbérina ? Tu devrais être avec tes frères dans le *singsanga* ?

- Mon mal de ventre de la veille me fait encore souffrir.

- Hé bien ! Tu iras soigner ce mal de ventre loin de moi.

Chassé par son oncle karna, Gbérina s'enfonça dans la forêt et déboucha sur des terres un inconnues. Il tomba dans un ravin, criant à l'aide, le *Tugubélé*<sup>14</sup> de cette terre l'interrogea.

- Que fais-tu ici jeune homme ?

- Je cherche un endroit ou me réfugié.

- Tu devrais pourtant être dans le *singsanga* ?

- Je n'y suis pas parce que Mon mal de ventre de la veille me fait encore souffrir.

<sup>12</sup> Le chef de terre. *Tar* signifie terre et *folo* le chef.

<sup>13</sup> L'enclos initiatique.

<sup>14</sup> Génie tutélaire des lieux. Les sénoufo estiment que chaque territoire est gouverné par un génie protecteur.

Ulcéré par de telles paroles, le *Tugubélé* fit refermer le ravin sur lui et l'on ne revit plus Gbérina.

Texte traduit du Sénoufo en français par notre accompagnateur koné Dopignon étudiant en License de Lettres Modernes à l'Université Péléforo Gon Coulibaly de Korhogo.