

L'AFFRONTLEMENT IDEOLOGIQUE DANS LE
MYTHE DE WAGADOU

Dans la foulée de notre étude sur le mythe égyptien de Seth et d'Horus (1), nous proposons aujourd'hui une réflexion comparatiste sur le mythe, bien connu en Afrique, du Bida de Wagadou.

Nous ne reprendrons pas les définitions du mythe déjà proposées dans notre précédent article, mais dans ce cas précis nous rappellerons celle de Lévi-Strauss qui s'y applique plus particulièrement, à savoir que le mythe sert à rapprocher les deux termes d'une contradiction ; contradiction qui serait ici d'ordre idéologique, et savamment masquée derrière une histoire d'amour.

Selon les traditions des Soninké eux-mêmes, l'ethnie aurait son origine au Moyen-Orient et serait passée par l'Egypte avant d'arriver au cours d'une très longue migration en Afrique Occidentale sahélienne.

Le mythe soninké raconte à la fois la migration de ce peuple, la fondation et la chute de l'empire de Wagadou, improprement appelé Ghâna par les voyageurs arabes (2).

Ici les acteurs principaux sont les hommes, et plus spécialement Dinga, sa lignée, ses alliés et ses esclaves, dont le mythe situe l'origine en Palestine (Kirjath. Sodome) puis au Yémen ; de là ils arrivent à Dyagaba (qui pourrait être Dia, au Mali) et s'établissent à Sonna d'où viendra leur nom Soninké (3).

Cette première grande étape de la migration s'achève par la mort de Dinga après un curieux épisode qui rappelle trait pour trait la fameuse histoire d'Esaü et Jacob. Cela ne fait que confirmer cette origine juive qui est explicite dans maintes versions (3).

Je dis bien juive - et non musulmane comme il est fréquent de le voir dans les lignages islamisés des autres ethnies sahéliennes.

Du reste les historiens africains actuels, s'ils ne font pas tous remonter le Wagadou à 1.000 av. J.-C. comme Youssouf CISSE, sont tout de même d'accord pour le situer vers le 1er siècle de notre ère, donc bien avant l'Islam. Or la migration précède forcément de quelques siècles la fondation de l'empire.

L'expérience de la tradition orale nous apprend à quel point, et c'est normal, la mémoire raccourcit les temps réels et écrase les généalogies les plus anciennes, ne retenant que les dynasties, les princes, ou les héros qui ont notablement marqué leur époque. Mais le dessein essentiel est sauf, épure stylisée qui se transmettra à travers toute la diaspora.

(1) - Du Pouvoir à la métaphysique dans le mythe d'Osiris - Bull. IFAN n° spécial consacré à Ch.A.DIOP - 1989.

(2) - Actes du Colloque de la SCOA 1977, p. 68 et suivantes.

(3) - Récit de Diara Sylla pour le Colloque de la SCOA 1977. Nous donnons ici la version recueillie par Vincent Monteil ; nous en avons 2 inédites, l'une de Wa Kamissoko ; l'autre de B. Siguine-Tiondi Magassouba ; il existe aussi celle de Diantioko Ouary Makan. Enfin Abdoulaye Bathily dans sa thèse en donne une provenant du Galam. Sur cet itinéraire, il semble y avoir consensus, mais Youssouf CISSE place Sonna en Egypte, près du Caire.

La deuxième phase de la migration commence avec l'intervention du vautour et de l'hyène qui conduiront les fils de Dinga jusqu'à Koumbi, plus à l'Ouest, et dont on est à peu près sûr de connaître le lieu exact aujourd'hui, grâce aux fouilles des archéologues (4).

A cet endroit qui est propriété d'un grand serpent -le Bida- la caravane s'arrête et demande droit d'installation. Le serpent l'accorde moyennant le sacrifice d'une fille noble (et parfois aussi d'une pouliche et d'une génisse) chaque année. Ainsi fut fondé le royaume de Wagadou. Les siècles passèrent dans la prospérité et l'abondance. Jusqu'au jour où le fiancé d'une jeune fille promise au sacrifice cette année-là, se révolte et tranche la tête au serpent tutélaire. Son prénom, Mamadou Koté (5) ou Mamadi Sakho, ou Mamadou Fisuru indique toujours qu'il s'agit d'un musulman. Nous verrons pourquoi plus loin. Mais les conséquences du sacrilège sont fatales pour le Wagadou. Plus d'or, plus de pluies durant sept ans. Les Soninké vont quitter le pays vers l'Est, le Sud et l'Ouest jusqu'au Sénégal.

Voilà la trame la plus simple de ce mythe, mais selon les traditionnistes on apprend des détails sur les dynasties, les clans nobles apparentés, les divisions internes (séparation des Suguna, des Kusa, etc.) Bref, un document où le fabuleux et l'histoire semblent inextricablement imbriqués, mais qui constitue certainement la charte de référence de ce peuple vénérable.

Nous n'essayerons pas ici de les démêler. Mais nous nous attacherons à étudier cet épisode centré sur le Bida et les attitudes qu'il met à jour.

Sachons tout d'abord, que le Bida, comme Seth en Egypte, est confirmé par un culte bien réel et n'est en rien "la représentation mythique d'un groupe d'individus, d'une classe sociale ou d'une ethnie qui accueillait ces gens, à condition qu'ils leur fournissent des épouses" (6).

C'est ce genre d'interprétation rationalisante qui fait sourire souvent les vieux Africains qui les entendent.

Le professeur Bathily (7), soninké et marxiste, affirme que ce culte existe toujours aujourd'hui dans sa région.

A Bourani dans le cercle de Kita, dans la famille de Lamine M. CISSE on vénère toujours le serpent (8). Il en est de même dans des familles nobles soninké du Sénégal comme du Niger (9).

Par ailleurs une enquête faite pour nous par un chercheur soninké de Dakar, Badoua Siguine, originaire de Kaédi, accrédite que non seulement le Bida est encore honoré, mais qu'il s'agit d'un "samama" - python ; que si on ne lui sacrifie plus de jeunes filles, il demeure strictement interdit de le tuer ou de lui faire mal. Ce n'est d'ailleurs pas le seul reptile ainsi épargné, il a aussi un serpent noir nommé "bandé". Le ~~terme~~ même de bida est aujourd'hui synonyme de tabou, interdit.

(4) - Devisse, les 2 Robert, etc.

(5) - Vient de Mamadou sexana xote = qui parle difficilement, ce n'est pas un nom mais un sobriquet.

(6) - Claude Meillassoux - in Actes du Colloque SCOA, oc.

(7) - Université de Dakar, historien originaire de Bakel, déclaration faite au Colloque SCOA de Bamako, 1976.

(8) - Discussion Colloque SCOA de Bamako, 1976.

(9) - Thèse de Fatoumata Mounkaïla - Université de Dakar.

Selon Youssouf CISSE, les Soninké récoltèrent ce culte en Egypte, au passage, et l'introduisirent en Afrique de l'Ouest.

Certes on l'indique comme divinité locale, car il se trouve à Koumbi lors de l'arrivée de Diabé CISSE ; mais un détail cité par plusieurs versions nous laisse penser qu'il est lié à la migration : en effet on dit que ce monstre est le propre fils de Dinga, et serait frère de Diabé (10).

On se souvient des liens de famille entre Seth, Horus, Osiris... Mais ici point de meurtre entre frères, point de combat entre parents. Au contraire, Diabé se met au service de son cruel aîné. Il l'accepte comme divinité sans partage, son peuple demeurera enchaîné à sa loi durant des siècles. Et il est heureux.

Cependant que l'oiseau-faucon-Horus du mythe égyptien se dégrade ici en vautour-charognard, buveur de sang de juments fraîchement tués, en compagnie de l'hyène cet autre mangier de viande morte. De plus, vieux est ce vautour et vieille cette hyène. Il n'est pas question pour eux de combattre le serpent. Au contraire, ils se conduisent comme ses serviteurs, amenant les enfants de Dinga sur les lieux où il règne.

Plus encore que Seth égyptien, Bida cristallise une constellation de valeurs : l'énergie vitale, la fécondité et l'eau, la richesse matérielle (l'or), la force occulte et le pouvoir royal (11).

La postérité de Dinga régnera grâce à lui. Mais comme Seth aussi il symbolise la violence, qui se manifeste par ces sacrifices humains qu'il exige. Et que l'on acceptera durant des siècles sans les remettre en cause, en échange de la prospérité du Wagadou.

Culte chtonien sans contestation, mais ressenti comme bénéfique, et qui suppose une soumission sereine aux forces de la nature, un accord fondamental avec la mort comme avec la vie.

Rien de prométhéen dans le culte du Bida.

Mais si pourtant, direz-vous, le héros finit par surgir et tuer le monstre ! Car le mythe du Chevalier sauveur est bien isomorphe à l'Horus vengeur, et Bida est annihilé, la fille sauvée, le peuple libéré.

Sans doute, mais la suite nous laisse perplexe : non seulement le héros n'est pas nommé roi d'un peuple enfin affranchi, mais la catastrophe pulvérise le royaume. L'épopée tourne mal, le héros entraîne la perte des siens en tuant la divinité tyrannique.

Voilà qui ne suit pas le schéma classique ! Car après le courage et la victoire, devrait venir la récompense ! Essayons de voir pourquoi cette perturbation dans la logique traditionnelle.

Un détail nous avait frappé il y a longtemps déjà (12) : le prénom du héros. Signe de la présence de l'Islam avions-nous dit. Oui, mais signe qui fait basculer tout le sens de cette entreprise héroïque.

(10) - Version Siguine-Magassouba - Version Diara Sylla. Version Dantioko. La version de Monteil ignore ce détail pour nous capital.

(11) - Voir la très remarquable réflexion de Luc de Heusch sur ces valeurs du serpent dans les sociétés est-africaines dans "Les rois nés d'un cœur de vache". Gallimard.

(12) - Au Colloque de la SCOA, à Bamako 1976, voire notre intervention.

En effet pendant des siècles, calme et heureux fut le peuple soninké au service du dieu Serpent. Puis vint la religion étrangère. Or longtemps, l'Islam demeura présent et pacifique dans le royaume, coexistant avec le culte animiste. Il existait des mosquées dans Koumbi, et par ailleurs le bois sacré du Kaya Magan.

Mais on sait que historiquement l'invasion du Wagadou par les troupes Almoravides fut l'une des premières jihad sur l'Afrique noire, partie du Sud marocain vers le XI^e siècle de notre ère. Jihad signifie : guerre sainte avec son cortège d'intolérances.

A partir de cette époque la coexistence pacifique va se transformer en rivalité.

L'acte de Mamadou Sakho est donc le signe que l'Islam non seulement s'est implanté dans le pays, mais qu'il ose le geste sacrilège, la négation du dieu indigène.

Cette transgression est le résultat d'une apostasie, ce n'est pas progression, ou accident, ou délire d'amoureux. Et c'est pourquoi dans toutes les versions on signale ce nom musulman du déicide.

A l'intérieur de l'idéologie soninké, ceci explique cela.

Cependant dans le mythe nulle condamnation explicite de ce geste : on ne punit pas Mamadou Sakho. Simplement on assume avec douleur les conséquences irréversibles de son attentat.

Pourquoi ? Selon la logique interne du mythe, le meurtrier aurait dû être châtié : "Quiconque ose défier un dieu en perd la vie, car aucun déicide ne doit survivre aux dieux" écrit justement A. Huannou (13).

Mais c'est ici que l'histoire infléchit le mythe : en effet l'islamisation de Sakho n'est que le symbole de l'islamisation des Soninké. Ce n'est pas un seul homme qui s'est converti, mais un grand nombre.

Et c'est dans ce contexte bien concret que l'on a dû, à un certain moment, contester le culte archaïque du Serpent. L'humanisme musulman ne pouvait le supporter davantage. Il dut donc y avoir affrontement entre les prêtres du Bida et le clergé islamique, entre le bois sacré et la mosquée. C'est cela que symbolise le duel Bida-Mamadou.

Oumar Kâne (14) fait remarquer qu'en peul du Fouta, le mot Bida signifie paganisme, alors qu'en soninké le même mot signifie : sacré, interdit, comme nous l'avons vu plus haut.

Le mythe repercute donc l'affrontement idéologique entre les deux religions, affrontement auquel on fera porter la responsabilité des événements. En effet, un grand nombre de Soninké s'étaient islamisés, de gré ou de force, sous la poussée des Almoravides. Ensuite le pays fut en butte aux assauts du clan Touré aidé des Touaregs, puis à ceux des Kanté de Soumahoro.

(13) - Adrien Huannou : Essai sur l'arbre fétiche - de Jean Pliya. NEA - Dakar.

(14) - Oumar Kâne, historien, professeur à l'Université de Dakar.

La malchance voulut que s'instaura vers le XIII^e siècle une époque de sécheresses **répétées**. "La pluie cesse de tomber pendant sept ans", sept ans représentant une période sûrement très longue où le climat se détériora au grand dommage de ce beau royaume sahélien (15). Cela pouvait suffire pour le détruire sans aucun doute.

Mais l'interprétation qu'en firent les Soninké fut toute autre. La sécheresse et les guerres furent considérées non comme la cause du désastre, mais comme la punition du sacrilège : châtement collectif à la dimension de la transgression. Si Mamadou fut épargné dans sa personne (et à travers lui l'Islam qu'on ne se risque pas à défier) le pouvoir soninké fondé sur l'animisme s'écroula, et le fait se matérialisa par la sécheresse : le pacte fut rompu avec le grand Bida maître de l'eau.

Voilà le message du mythe ; en-deçà de toute interprétation économique, politique ou climatologique. La logique animiste ne nie pas les faits, mais elle leur donne une cause sacrée, surnaturelle, et évidente dans son système de compréhension du Cosmos.

Donc pour en venir à la signification profonde de conflit Serpent/Héros, il faut en conclure que cette victoire sur le Serpent est ressentie comme une défaite, et non comme une libération (16). Mamadou n'est pas considéré comme champion de son peuple, mais comme l'impie qu'on n'ose accuser directement (vu la force de la religion nouvelle).

Si ce combat est celui des forces obscures contre la lumière, il n'est pas reconnu et assumé comme tel par le peuple soninké. Son passage d'un culte à l'autre se fait à regret, et aux dépens de sa puissance.

Le conflit interne et métaphysique du mythe égyptien a été transformé en conflit externe d'ordre politique et religieux.

Seth (ici Bida) est donc vaincu non par Horus, autre dimension de la métaphysique indigène, mais par un dieu étranger. Et tout le peuple du Serpent en demeure humilié.

Donc pas de dialectique féconde qui installe une spiritualité plus haute au coeur de la civilisation soninké, comme en Egypte où "les dieux furent contents et le pays entier". Pas d'apothéose. Mais un destin tragique qui place le dieu et son peuple dans une même déroute, et les condamne à reprendre les routes migratoires. La malédiction dure depuis 10 siècles.

Ce qui explique que malgré un islam aujourd'hui généralisé dans les groupes et sous-groupes soninké dispersés à travers l'Afrique (Sarakhollés, Soussous, Diakhanké, Socé...) des cultes de serpents demeurèrent dans cette ethnie en "background" soit sous forme de totémisme familial soit au niveau des cultes villageois ; quand ce n'est pas à l'échelle d'une famille royale, comme le Dialansaa des Niantchos (17) du Gabou, où l'on retrouve le sacrifice d'une femme (18).

(15) - Voir périodicité de ces sécheresses dans Atlas du professeur Marcel Leroux "Le climat de l'Ouest-africain" éd. H. Champion. Genève.

(16) - Ce dont s'étonne à tort Meillassoux dans Colloque SCOA. oc.

(17) - Nyanco = équivalent des garmi wolof, princes éligibles à la loyauté du Gabou (Gambie, Bissao).

(18) - Voir mythe de succession matrilineaire du Gabou. L. Kesteloot, IFAN, Dakar.

Cependant que, passant dans d'autres ethnies, comme les Wolof ou les Peuls non concernés par le culte du Bida, notre mythe s'édulcore en conte ; et le thème du Serpent-dragon assassiné par le héros, s'introduit comme simple péripétie de récits épiques (Samba Gueladio Diegui (19) ou de contes merveilleux (Saala Ndiaye et les pintades) sans conséquences fâcheuses pour le meurtrier ni pour son village.

x

x x

Que nous voici loin du mythe égyptien ! Sans doute. Nous voyons comment il a été infléchi en fonction des accidents d'une histoire, d'un pays, d'un climat différents. Et la structure ancienne du mythe égyptien bien que peu modifiée, développe chez les Soninké des significations très éloignées du modèle originel.

"Les mythes sont bons à penser" écrivait Lévi-Strauss.

En dehors de tout dogmatisme, de toute religion révélée ou intuitive, nous commençons à percevoir l'importance des mythes. Histoires vraies comme disent les Bambara. Mensonges comme disent les Grecs, "cosaan" tradition, comme disent les Sérères et Wolof.

Certes les mythes n'ont pas grand chose à voir avec l'exactitude historique mais la façon même dont ils manipulent l'histoire, est révélatrice de la pensée humaine, de ses choix idéologiques, de ses modèles de référence.

Ici nous n'avons fait qu'étudier très rapidement l'attitude fondamentale d'une société, la façon d'orienter son destin et d'interpréter son histoire, qui en résulte.

C'est un sujet volontairement limité et sur lequel nous avons dit le minimum. On pourrait à partir de là en poursuivre le schéma à travers les mythes grecs, babyloniens, hindous, slaves, germaniques et scandinaves (20) ; on pourrait le comparer également avec les théories de Dumézil, et voir s'il y a des points d'intersection. On pourrait par exemple se demander si ce type de récit, dont l'action se présente sous forme de duel, n'est pas antérieur à l'épopée où Dumézil a dégagé et illustré les trois fameuses fonctions. Les épopées correspondraient à une époque plus tardive que ces mythes qui sont d'origine, dans nos différentes mythologies.

Dans le Serpent égyptien on distinguait nettement la fonction guerrière destructrice, cependant que l'Oiseau ou le Héros semble représenter plutôt la fonction sacerdotale. Mais les deux se partagent la fonction nourricière et conservatrice. Les deux aussi se battent pour le pouvoir qui relève de la fonction sacerdotale. Au Wagadou comme en Egypte la royauté était sacrée. Elle le sera aussi en Inde, en Perse, à Sumer.

L'épopée rend peut-être compte d'une organisation sociale et politique plus élaborée que celle où naît ce genre de mythe ? Du reste une même société peut très bien posséder un ou des mythes dualistes, d'une part et des épopées trifonctionnelles, d'autre part.

L'Inde en est un exemple patent avec le Combat de Vrtra/Indra, puis l'épopée du Ramayana.

(19) - Voir thèses de Amadou LY et de Abel DY, Fac. des Lettres de Dakar B.U.

(20) - Un des ouvrages les plus intéressants sur la mythologie comparée est l'étude de J. P. Walter sur : "La psychanalyse des rites".

Sumer en est un autre avec le mythe d'origine qui oppose Tiamat (dragon) à Mardouk (dieu solaire), Asag (dragon des eaux) à Ninurta (Vent) (21). Cependant ces conflits cosmiques sont suivis par l'épopée de Guilgamesh, où les trois fonctions sont plus clairement représentées par Guilgamesh (pouvoir sacerdotal), Enkidou (fonction nourricière) et Houm-bata (fonction destructrice).

Mais laissons Dumézil et tournons-nous du côté de l'Afrique noire. Le champ sémantique du Serpent-Dragon y paraît plus vaste encore. Les puissances ophidiennes sont très largement représentées dans les cultures d'Afrique de l'Ouest, pour ne parler que de celles-ci. Mais la virulence du Bida ne s'est-elle pas "civilisée" en passant chez les Peuls, chez les Sérères pacifiques ? Pourquoi la retrouve-t-on, plus agressive, dans le Vaudou du Dahomey et du Togo (22) ?

Et comment le Serpent, arrivant à la Côte, s'est-il accommodé des génies d'eau locaux, Mamy Wata, Yemandja, etc. ? Y eut-il conflit d'influence ou compromis ? Retrouve-t-on, la structure du mythe égyptien ?

Autre question : Comment se fait la synthèse ? Comment jouent les apports étrangers, la rationalisation progressive, l'éducation scientifique, sur une personnalité collective nourrie de mythes ancestraux ? (23).

Dès lors quel est l'impact réel de ce qu'il est convenu d'appeler l'instruction ? L'idéologie politique ? Dans quelle mesure le mythe ne cesse-t-il de renaître sous d'autres formes, et quel que soit le niveau de technologie ?

Nous n'irons pas jusqu'à affirmer comme Barthes que tout est mythe, car ce serait le meilleur moyen de noyer le poisson !

Mais en restant dans une définition ethnologique du mythe, on ne s'en pose pas moins toutes ces questions auxquelles il est illusoire de songer à répondre ici.

Nous serions heureux si, à travers ce bref dialogue de mythes, nous avons pu montrer leur dimension métaphysique et éthique ; si l'on y a perçu à quel point ils constituèrent non pas les fables que les hommes inventèrent sur leurs origines à défaut de science, mais les outils mêmes de penser, de spéculer et de se définir, sous un langage symbolique. Comment le mythe informe la société et la régule en même temps (24). Si enfin nous avons pu laisser entrevoir que le mythe peut devenir le sentier privilégié pour accéder à l'intime d'une culture.

(21) - Jacques Lacarrière qui ne semble pas un lecteur de Dumézil, a bien discerné cette antériorité d'un conflit dualiste dans son ouvrage récent sur l'Inde et l'Europe : "En suivant les Dieux" - éd. Ph. Lebaud - 1984.

(22) - Gert Chesi : "Vaudou", éd. Perlinger, Autriche, 1980.

(23) - Je renvoie le lecteur à cet ouvrage troublant de Meinard Hebga : "Sorcellerie et prière de délivrance" qui résulte d'une expérience de plusieurs années de confrontation entre un intellectuel camerounais avec des "mythes vécus" comme l'evu, comme l'ancêtre totem, qui continuent de déterminer le comportement et le destin de jeunes Ewondo, d'étudiants garçons et filles - éd. Présence Africaine - 1982.

(24) - Voir, Professeur Ansart "Idéologies, conflits et pouvoirs" Paris, Puf, 1977.

"Le mythe remplit une fonction indispensable : il exprime et codifie les croyances, il sauvegarde et impose les principes, il garantit l'efficacité des cérémonies rituelles, il offre des règles pratiques à l'usage de l'homme" (15) poursuivant cette démarche, Elkin (16) ajoute que le mythe a pour rôle de stabiliser l'ordre social et de maintenir la cohésion du groupe. Les travaux d'Evans Pritchard sur les Nuer vont dans le même sens.

Cette fonction sociale du mythe - et du rite - sera développée par des ethnologues plus récents comme Niddleton qui dans ses recherches en Afrique de l'EST remarque que de nombreux mythes servent à distinguer les attributions masculines des féminines : aux hommes l'ordre, l'espace habité, l'autorité, les liens avec les esprits ; aux femmes l'associativité, la brousse, les groupes subordonnés et les pratiques de sorcellerie (17).

Les fonctions sociales du mythe et du rite confondues ont été réaffirmées en France plutôt par des sociologues comme J. Caseneuve, et Pierre Ansart (18) selon qui "les récits mythiques désignent aux différentes générations leur place dans une hiérarchie, ils fournissent le modèle des rapports d'autorité qu'il convient de respecter pour assurer l'accomplissement du sens".

Ansart précise plus loin : "Le récit mythique n'est pas seulement la structure totalisante du sens collectif, mais aussi bien un instrument de régulation sociale, le code à la fois fonctionnel et coercitif qui impose le maintien du système de stratification" (p. 27). Et il ajoute que c'est une spécificité du mythe que d'assurer cette double fonction.

Cette définition d'Ansart nous permet déjà d'aborder beaucoup de nos mythes africains, et particulièrement les mythes de fondation (royaumes, dynasties, ou simplement villages).

Cependant c'est Levi-Strauss (19) qui poussera le plus loin la réflexion sur le mythe, et avec lui l'école structuraliste.

Pour Levi-Strauss donc, et en simplifiant beaucoup, le mythe renferme un schéma logique qui permet de rapprocher les termes d'une contradiction. Autrement dit, le mythe cache et révèle à la fois les éléments d'une situation conflictuelle entre un groupe et un autre, ou un individu et un groupe, tout en offrant la solution de ce conflit.

Tout le problème est donc de "casser la coque" du mythe, car tout cela est dit en langage symbolique et il s'agit de décrypter un récit qui trouve sa référence dans l'histoire, les institutions, les usages et la religion d'une société bien déterminée.

En somme le mythe serait un récit symbolique (là il rejoint les puranés etc) mais dont l'élucidation est à rechercher cas par cas, non sur la base d'une symbolique universelle, mais à partir d'une ou plusieurs paires d'oppositions qui renvoient à une contradiction bien précise et propre au groupe qui produit le mythe.

Le groupe en question n'étant généralement plus conscient des rapports entre cette contradiction (s'il en reste des traces) et ce mythe, c'est le travail

(15) Nalinovski - Mythe in primitive psychology 1926.

(16) Elkin - Australian Aborigines (1938).

(17) J. Niddleton - Lugbara religion, ritual and authority among an East African people - 1960.

(18) J. Caseneuve - Sociologie du rite - 1971.

(19) Levi-Strauss - Anthropologie structurale.

de l'ethnologue de mettre à jour ces rapports et d'établir cette équivalence à partir d'investigations dans tous les secteurs : art, religion, histoire, hiérarchie sociale, système d'alliance, relations claniques, pratiques culinaires, pratiques langagières, etc., etc.

Levi-Strauss considère le mythe comme une manière de penser par images et relations. Mais dans l'ignorance de ce que signifient ces images et relations on doit d'abord en construire le modèle, puis en rechercher les modèles analogues dans les activités du groupe concerné.

Ceci à la différence du mythe ésotérique dont les initiés possèdent la clef, et qui relèvent plutôt, comme nous l'avons dit plus haut, du courant symboliste. On pourrait d'ailleurs pratiquer encore la méthode structurale sur ces mythes, après le décryptage ésotérique afin de creuser plus loin jusqu'au niveau de l'inconscient.

C'est une méthode qui s'adapte assez bien aux mythes africains (alors que Levi-Strauss n'a travaillé que sur les mythes indiens d'Amérique) et elle peut s'étendre aux contes sans difficultés. Les études de Luc de Heusch sur les mythes du Rwanda sont une belle application de la méthode structurale.

Cependant Levi-Strauss fut critiqué par ses collègues. Nous retiendrons surtout les critiques des Makarius qui lui reprochent de spéculer parfois sur le mythe au point de perdre les repères du contexte social d'origine, pour se livrer à des acrobaties mathématico-philosophiques. Et il est vrai que lorsque Levi-Strauss affirme que les mythes se pensent entre eux, il ne parle plus en ethnologue, mais en poète.

En fin de ce parcours-marathon dans les définitions et méthodes d'exégèse du mythe, il nous reste à tenter un bref classement des mythes africains. Il y a bien sûr les grands mythes cosmogoniques. Mais rares sont ceux de l'importance du mythe pogon.

Les récits de création du monde sont en général beaucoup plus courts. On connaît ceux des pygmées, des Fali, des /kans, etc.

On ne doit pas confondre avec ces mythes sérieux, les contes qui narrent les pseudo-origines de la mort (Agni-la fille et le lion) des différentes races d'hommes (mal cuits, bien cuits, trop cuits) et les écailles du dos de la tortue (Ewe) et du mutisme du chien (Kirdi) : en bref ce qu'on appelle à tort mythes étiologiques. Le mythe n'est jamais une histoire pour rire, et il a toujours des implications profondes et durables sur les comportements. "Le mythe est pour l'action" disait récemment notre collègue H. Aguessy. C'est un critère de distinction.

Une autre catégorie de mythes, et ce sont les plus fréquents, concerne les fondations de villages ou de royaumes. Il faut bien sûr étudier de près leurs fonctions sociales ou politiques. Ils ne sont jamais innocents, mais porteurs d'idéologies à décrypter. Ils sont parfois précédés d'un mythe de migration (Soninke, peul). Ils sont à étudier en relation avec l'épopée ou l'histoire.

Il y a enfin les mythes religieux, liés au culte précis d'un génie ou d'une divinité. Là c'est le mythe - rite cher à Eliade, et qui précède l'étape plus structurée de la religion où une caste de prêtres ou autres mallahs s'emparent d'un rituel collectif ou individuel, pour le contrôler et l'assortir d'obligations diverses. Ainsi le pangol est un mythe - rite, alors que le vaudou est déjà une religion et que le kibanguisme devint une idéologie politique, ceci pour rester dans les limites de l'Afrique noire. Ailleurs ce sera l'islam ou le catholicisme!!

Reste dans ce dernier cas, et par delà toutes les exagères, à réserver la part de l'expérience mystique, puisque ces mythes sont décidément presque toujours des histoires de dieux. - Et de se rappeler, quoiqu'en pense Levi Bruhl, que le mysticisme ne touche pas que les "primitifs". Il peut aussi foudroyer Claudel ou Frossard, Bégart ou Garaudy.

Mais si l'indéfinissable nous échappe, nous pouvons appliquer sur le mythe religieux, qu'il soit d'Afrique ou d'ailleurs, plusieurs types d'analyses superposées : symboliste, psychanalytique, fonctionnaliste ou structurale. La seule qui n'est vraiment pas adéquate pour l'interprétation de ce mythe étant l'analyse littéraire.

D'abord parce que ces mythes ethnologiques (pour les nommer ainsi) sont très peu littéraires. Pas de souci de la "belle parole", comme dans les récits des griots. Pas d'ornements, pas de figures de style, pas de poésie sinon involontaire ; leur intérêt n'est pas esthétique.

Ensuite parce que la critique littéraire ne nous donne pas les outils pour appréhender ces récits.

De même nous passerions à côté du sens de l'Evangile ou du Coran, à vouloir en faire l'exégèse à partir des seules méthodes de critique littéraire.

Ces récits nécessitent des connaissances de sciences religieuses, d'écotérisme et de symbolisme approfondies et une information précise sur les sociétés juives et musulmanes de ces temps là. De même les mythes archaïques postulent des méthodes d'approche ethnologiques et des connaissances sociologiques très précises sur les groupes concernés, sur les valeurs linguistiques des termes utilisés dans ces mythes etc., sur l'histoire de ces groupes etc.

Ceci dit, le critique littéraire, conscient de ce qui lui manque, peut toujours essayer d'acquérir ces outils en s'initiant aux disciplines nécessaires pour l'exégèse des mythes.

N'est-ce pas ce que nous sommes contraints de faire pour peu que nous mettions imprudemment le doigt dans ce genre littéraire au degré zéro (1) si peu élégant dans ses énoncés, mais si riche dans l'épaisseur de ses contenus.

Je ne sais si ce tour d'horizon du mythe et de ses acceptions diverses aura permis un premier éclairage ; les exposés qui vont suivre ne manqueront pas de l'élucider davantage, mais n'espérons pas qu'on arrive en une matinée à épuiser le sujet !

(1) pour prendre parthes au pied de la lettre, car le sens qu'il donne à cette expression est l'adéquation totale du temps du récit au temps de l'histoire.