



HAL
open science

Le yá z ni : nom des lutteurs sanã du Burkina Faso

Boukary Boro

► **To cite this version:**

Boukary Boro. Le yá z ni : nom des lutteurs sanã du Burkina Faso. Anthropologie sociale et ethnologie. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2021. Français. NNT : 2021PA030092 . tel-03652181v2

HAL Id: tel-03652181

<https://theses.hal.science/tel-03652181v2>

Submitted on 26 Apr 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE

ED 622 Sciences du langage

UMR 7107 Langues et civilisations à tradition orale

Thèse de doctorat en anthropologie

Boukary BORO

***Le yá zoni* : nom de combat des lutteurs
sanã du Burkina Faso**

Thèse dirigée par Cécile LEGUY

Soutenue le 09 décembre 2021

Jury :

- Mme Sophie CHAVE-DARTOEN, MCF-HDR, Université de Bordeaux (Rapporteure)
- Mme Dominique CHEVÉ, Docteure en anthropologie, chercheuse associée au CNRS/UCAD
- Mme Michèle CROS, Professeur des universités, Université de Lyon 2 (Présidente)
- Mme Agnieszka KEDZIERSKA MANZON, Directrice d'études, EPHE (Rapporteure)
- Mme Cécile LEGUY, Professeur des universités, Université Sorbonne Nouvelle, (Directrice de thèse)

AVANT-PROPOS

Cette thèse rentre dans le cadre de l'obtention du diplôme de doctorat de l'Université Sorbonne Nouvelle, en anthropologie. Elle étudiera les noms que les Sanã (plus connus sous l'appellation Samo) du Burkina Faso s'attribuent dans le cadre de la pratique de la lutte traditionnelle. L'idée de cette thèse est venue d'un constat que nous avons fait sur ce même terrain, dans le cadre d'une recherche initialement menée en littérature orale : le lutteur se définit socialement par son nom de combat.

En effet, en plus d'être, par moments, utilisé comme un énoncé désignateur et appellatif de l'individu, le nom de combat constitue pour ce dernier un moyen de se construire une certaine image idéalisée. Les situations d'énonciation de ce nom sont si constitutives de la vie pratique, et si empreintes de rivalité et de concurrence qu'en réalité, l'image que le lutteur sã veut quotidiennement renvoyer est celle d'un homme redoutable et impressionnant.

Cette étude se veut être une modeste contribution devant permettre de connaître les Sanã, notamment dans leur perception de ce que doit être un homme dans son rapport aux autres. Ainsi un corpus de noms avec leur interprétation est proposé afin de se rendre compte combien l'ensemble de ces noms peuvent être définis à partir d'un seul élément, celui de la personnalité présomptueuse de tous les lutteurs.

Une difficulté majeure a marqué cette étude. Elle concerne le fait que la majorité des noms enregistrés étaient portés par plusieurs personnes différentes. En d'autres termes, il y avait de nombreux cas d'homonymies. Il était donc difficile pour nous d'associer systématiquement les noms à leurs auteurs, sauf quelques rares cas. C'était d'autant plus difficile que certains lutteurs se présentaient comme étant les premiers à avoir porté les noms, alors même que d'autres personnes s'identifient avec ces noms.

Résumé

Au Burkina Faso, les Sanã sont culturellement identifiés et reconnus par leur aptitude dans la lutte traditionnelle. C'est une pratique sportive ancestrale qui s'accompagne d'une autre pratique : celle qui consiste pour les lutteurs à s'attribuer des noms dans le cadre des combats. Ces surnoms, fortement caractérisés par leur charge imagée, servent à identifier les lutteurs et exprimer leur signature de combat, d'une part, et sont surtout utilisés, d'autre part, comme un moyen de dissuasion des adversaires. Au-delà de la lutte traditionnelle, qui est la situation sociale par excellence d'énonciation de ce nom, le *yá zoni* est également utilisé dans plusieurs autres contextes pratiques de la vie quotidienne. Ces derniers sont surtout des cadres où le courage, l'endurance, le dépassement de soi sont les qualités qui doivent caractériser les protagonistes. Dans ces situations aussi, ce nom sert de moyen pour l'individu d'impressionner ses concurrents. Finalement, le nom de combat constitue pour l'individu un canal de construction et d'expression d'une identité sublimée, dans la mesure où quel que soit le *yá zoni*, l'image qui y est projetée est celle d'un homme sûr de sa force et de pouvoir dominer les autres.

Mots clefs : Sanã, lutte traditionnelle, nom de combat, moyen de dissuasion, identité sublimée.

Abstract:

In Burkina Faso, the Sanã are culturally identified and recognized by their ability in traditional wrestling. It is an ancestral sport practice that is accompanied by another practice: the one that consists for the wrestlers to give themselves names during the fights. These nicknames, strongly characterized by their pictorial charge, serve to identify the wrestlers and to express their signature of combat, on the one hand, and are especially used, on the other hand, as a means of dissuasion of the adversaries. Beyond traditional wrestling, which is the social situation par excellence of enunciation of this name, *yá zoni* is also used in several other practical contexts of everyday life. The latter are above all frameworks where courage, endurance, surpassing oneself are the qualities that must characterize the protagonists. In these situations, also, this name serves as a means for the individual to impress his competitors. Finally, the fighting name constitutes for the individual a channel of construction and expression of a sublimated identity, insofar as whatever *yá zoni*, the image which is projected there is that of a man sure of his force and of being able to dominate the others.

Keywords: Sanã, traditional wrestling, fighting name, means of dissuasion, sublimated identity

À

- *mon épouse ;*
- *mes enfants, Lorombono et Laanako.*

Remerciements

Le présent travail est le fruit de la conjugaison de plusieurs intelligences.

Ma gratitude va d'abord à Cécile LEGUY, ma directrice de thèse. C'est elle qui a rendu possible cette aventure, depuis le jour où elle a facilité l'obtention d'une bourse de mobilité doctorale offerte par l'ambassade de France au Burkina Faso, en donnant son accord d'encadrement. Même quand la bourse est arrivée à terme en 2017, avec toutes les incertitudes objectives qu'il y a eues quant à la poursuite de la thèse, ses encouragements m'ont permis de puiser au fond de moi pour aller au bout de ce parcours. La rigueur de son travail de direction ainsi que sa confiance en moi m'ont été très stimulantes. Qu'elle trouve en ce modeste travail l'expression de toute ma reconnaissance.

Je dis merci aussi à l'administration universitaire de Sorbonne Nouvelle ainsi que celle du LACITO, pour l'accompagnement et, surtout, pour m'avoir facilité certaines démarches administratives.

J'ai une pensée particulière pour Suzanne PLATIEL, qui a été celle qui m'a mis en contact avec Cécile, alors que l'on ne se connaissait même pas. Suzy, je n'oublierai jamais ce geste spontané qui m'a ouvert beaucoup de portes. Je te dis sincèrement merci.

À Christine CAILLE et son fils Victor, votre générosité et votre bonté m'ont profondément touché, à tous points de vue. En m'ouvrant votre porte et votre cœur, vous avez largement contribué à cette œuvre, et je vous en remercie du fond du cœur.

Je suis aussi très reconnaissant à toutes les personnes qui, sur le terrain, ont répondu à mes questions. J'espère que cette modeste contribution participera à révéler une partie de vous.

À mon épouse, qui m'a sans relâche encouragé à aller au bout de cette aventure, et mes deux fils, trouvez en ce travail le fruit de mes absences répétées. Merci d'avoir été présents.

SOMMAIRE

INTRODUCTION GÉNÉRALE	122
PREMIÈRE PARTIE : LE CONTEXTE SOCIAL DU NOM DE COMBAT	31
CHAPITRE PRÉLIMINAIRE : LE TRAVAIL D'ENQUÊTE SUR LE TERRAIN	33
CHAPITRE 1 : Le cadre d'étude : un terrain propice à l'énonciation des noms de combat	43
Chapitre 2 : La lutte chez les Sanã	107
DEUXIÈME PARTIE : LE NOM DE COMBAT : UNE PRATIQUE LANGAGIÈRE À USAGE POLYVALENT	143
Chapitre 3 : La notion de parole et le système de nomination chez les Sanã	145
Chapitre 4 : Propriétés et contextes d'utilisation du nom de combat	167
TROISIÈME PARTIE : LE NOM DE COMBAT : UN CANAL D'EXPRESSION D'UNE IDENTITÉ SOCIALE VOULUE	203
Chapitre 5 : Le <i>yá zoni</i> : résultat d'un encodage allégorique et stylistique	205
Chapitre 6 : Le nom de combat, un énoncé efficace pour exprimer une identité voulue	255
Chapitre 7 : Le nom de combat et ses enjeux dans la construction identitaire de l'individu	281
CONCLUSION GÉNÉRALE	310

Table des tableaux et des figures

Tableau 1: Tableau des phonèmes consonantiques sanan	IX
Tableau 2: Tableau des phonèmes vocaliques sanan	X
Tableau 3: Tableau récapitulatif des noms de combat selon leur nombre de syllabes	172
Figure 1: Carte linguistique du pays san - © Jean-Célestin KY, 2004	XI
Figure 2: Carte des groupes ethniques du Burkina Faso - - © Laclavere G. (1993)....	47
Figure 3: Carte administrative de la région de la Boucle du Mouhoun. C'est dans cette circonscription territoriale que se trouvent les Sanã. Les limites entourées en gras sont celles de la province du Sourou, là où nous avons mené nos enquêtes.	48
Figure 4: Carte de la province du Sourou - © Globplex.com et Associés, 2014.....	49
Figure 5: Carte détaillée du pays san - © , Salifou SANOGO, 2022	58
Figure 6: Greniers à l'entrée d'une concession – © Boro, 2020.....	68
Figure 7: Une arène de lutte à Nassan - © Boro Boukary, mars 2021.....	69
Figure 8: Public au stade Sangoulé Lamizana lors d'un festival international de lutte africaine, de danse et de chant, tenu du 21 au 22 mai 2021 © Boro Boukary, 2021 ...	70
Figure 9: Une grand-mère s'occupant de son petit-fils - © Boro, 2017.....	75
Figure 10 : Association de femmes au travail dans un champ - © Boro, 2014	81
Figure 11 : Association de jeunes garçons au travail dans un champ - © Boro, 2014	81
Figure 12: Femmes en train de piler – © Boro, 2017	103
Figure 13: Public au stade Sangoulé Lamizana de Tougan lors du Festival international de lutte africaine, de danse et de chant. Prix en nature (bicyclettes, triporteur en couleur bleue), devant les agents de la Croix Rouge, destinés aux lutteurs	110
Figure 14: Arène de lutte diurne de Nassan, en août 2021 - © Boukary Boro.....	115
Figure 15: Sceptre de lutteur de type à lame - © J-C Ky, 2004.....	119
Figure 16: Lutteur tenant un sceptre – © Boro, 2018.....	119
Figure 17: Arène délimitée par de la cendre et des sacs de sable - © Boro, 2021.....	127
Figure 18: Procession de lutteurs en exhibition – © Boro, mai 2021	128
Figure 19: Combat par un arbitre (accroupi, en tenue blanche) - © Boro, 2021	131
Figure 20: Jeunes filles en combat - © Boro, 2021	133
Figure 21: Lutteurs sénégalais lors d'un tournoi de lutte à Tougan - © Boro 2021 .	138
Figure 22: Tambours d'aisselle - © Boro 2020.....	174
Figure 23: Lutteurs en train de se toiser– © Boro, 2021	177
Figure 24: Tao Tiekouro, ancien champion de lutte de Nassan - © Boro 2020	178
Figure 25: Joueur d'arc à bouche - © Simon WINSE, Association DANGADA – 2015	206
Figure 26: Modèle de vipère présent en pays san © J.-F. Trape, 2006	214
Figure 27: Arbre de caïlcédrat - © Boro, 2021	218
Figure 28: Etienne Boro, ancienne vedette de lutte à Nassan. Tradipraticien, cordonnier, artisan © Boukary Boro, 2021	226
Figure 29: Sanyè Michel Boro, catéchiste à la retraite - © Boukary Boro 2021	238

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

1) Sigles utilisés dans le texte

- **LACITO** : Langues et civilisations à tradition orale
- **API** : Alphabet phonétique international
- **AOF** : Afrique occidentale française
- **DEA** : Diplôme d'études approfondies
- **INSD** : Institut national de la Statistique et de la démographie
- **CFJA** : Centre de formation de jeunes agriculteurs
- **CVD** : Conseil villageois pour le développement
- **EPS** : Éducation physique et sportive
- **RDA** : République démocratique d'Allemagne
- **RFA** : République fédérale d'Allemagne
- **FESTIDILAC** : Festival international de lutte africaine, de danse et de chant
- **SNC** : Semaine nationale de la culture
- **CEDEAO** : Communauté économique des États d'Afrique de l'Ouest
- **TOLAC** : Tournoi de lutte africaine de la CEDEAO
- **MMM** : Mixed martial arts
- **RFI** : Radio France internationale
- **OSEP** : Organisation du sport à l'école primaire
- **USSU-BF** : Union des sports scolaires et universitaires du Burkina Faso
- **FCFA** : Franc de la communauté financière africaine
- **DJ** : Disc Jockey

2) Abréviations utilisées dans les retranscriptions

- **Sing.** : singulier ; **pl.** : pluriel
- **Fig.** : figure
- **Pron.** : pronom
- **Nég.** : négation
- **Fém.** : féminin
- **Adj. poss.** : adjectif possessif
- **Auxil.** : auxiliaire
- **Interj.** : interjection
- **Prép.** : préposition
- **Coord.** : coordination

Brève présentation de la langue *sã*¹

Les règles de lecture des éléments du corpus que nous allons présenter ont pour but d'expliquer les choix phonologiques, d'une part, et faciliter la lecture des termes employés en langue locale tout le long de l'étude, et des éléments du corpus par les non locuteurs du *sã*, d'autre part. Quant à la transcription, étant donné que les Sanã (*sing.* *Sã*)² n'ont pas un système orthographique officiel, elle sera phonologique, avec toutefois des symboles de l'alphabet phonétique international (A.P.I.) auxquels quelques aménagements seront apportés. Ainsi, l'allongement vocalique sera matérialisé par le doublement de voyelles. En rappel, le *sã* est une langue de classe unique où l'opposition entre le singulier et le pluriel est rendue par les morphèmes « Ø », pour le singulier, et « ñ̩ »³, pour le pluriel. Aussi y a-t-il toujours un allongement de la voyelle finale du mot avant l'adjonction du morphème du pluriel. Voici d'ailleurs les tableaux des phonèmes consonantiques et vocaliques du parler *sã* de Tougan³ :

Tableau 1: Tableau des phonèmes consonantiques sanan

	labiales		alvéolaires		palatales		Vélares	
Voisement	-		-		-		-	
	+		+		+		+	
Occlusives	p	b	t	d	c	ɟ	k	g
Constrictives	f	w	s	z	j			
Nasales		m		n				
Latérale				l				
Vibrante				r				

¹ Le terme « *sã* » peut aussi être utilisé comme un qualificatif au singulier.

² Il existe plusieurs vocables pour désigner ce groupe : il est ainsi appelé Samo, Sané ou Sanin (pl. Sanéno).

³ Extraits de Jean-Marie Boro, 1986, p. 40.

Tableau 2: Tableau des phonèmes vocaliques sanan

<u>Degrés</u> d'aperture	<u>Antérieurs</u>			<u>Centrales</u>			<u>Postérieurs</u>		
	<u>brèves</u>	<u>longues</u>	<u>nasales</u>	<u>brèves</u>	<u>longues</u>	<u>nasales</u>	<u>brèves</u>	<u>longues</u>	<u>nasales</u>
<u>1^{er} degré</u>	<u>ɪ</u>	<u>ii</u>	<u>ĩ</u>	ɨ	ɨ	ɨ	<u>u</u>	<u>uu</u>	<u>ũ</u>
<u>2^e degré</u>	<u>e</u>	<u>ee</u>	ɛ	<u>a</u>	<u>aa</u>	<u>ã</u>	<u>o</u>	<u>oo</u>	<u>õ</u>
<u>3^e degré</u>	<u>ɛ</u>	<u>ɛɛ</u>	<u>ẽ</u>	ɛ	ɛ	ɛ	<u>ɔ</u>	<u>ɔɔ</u>	<u>õ</u>

Le *sã* est par ailleurs une langue tonale. Dans notre corpus, le ton haut sera matérialisé par le signe « ´ » et le ton bas par « ` » ; nous ne marquerons pas le ton moyen.

Il convient aussi de souligner que la langue parlée par les Sanã présente des variantes importantes d'une région à une autre, rendant souvent l'intercompréhension difficile, voire impossible entre les locuteurs des différentes régions. En effet, Platiel (1984, p. 12) a dénombré quatre parlers *sã* : le *matya*, le *matié* et le *maya*, dans la partie septentrionale, et le *maka*, dans la partie australe. Toutes ces appellations signifient la même chose (« je dis », « je parle »), une forme verbale qui introduit toute prise de parole. Dans la réalité, on distingue, notamment dans le nord du pays *sã*, autant de dialectes que de villages, caractérisés par des variations lexicales et tonales plus ou moins marquées. Malgré tout, la conscience d'appartenir à une même entité sociale, qui ne se confond pas avec les autres communautés constitutives du Burkina Faso, s'exprime au sein de l'ensemble de la communauté. Par exemple, du nord au sud, les termes *mú*, *wú*, *lɔ* désignent les mêmes réalités, c'est-à-dire « eau », « pâte de mil », « femme ».

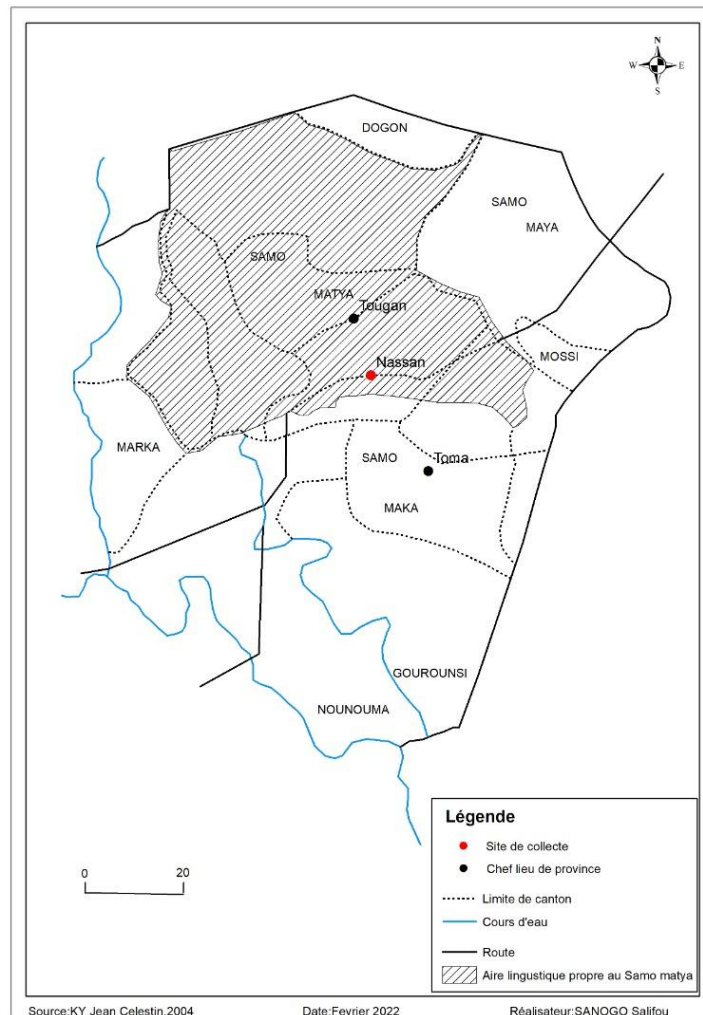


Figure 1: Carte linguistique du pays san - © Jean-Célestin KY, 2004

Le point rouge, situé dans la partie matya du territoire (hachurée), non loin de la limite avec la partie maka, indique le lieu où nous avons mené nos enquêtes

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Conduire une recherche sur la lutte traditionnelle était devenu, à un moment donné de notre parcours académique, un devoir moral. Nous nous étions donné le défi de la mener, tôt ou tard, dans ce format ou dans un autre. Pendant notre cursus universitaire, donc loin de notre environnement des études primaire et secondaire, qui était celui de la vie rurale ambiante de notre communauté, nous avons été presque systématiquement caricaturé chaque fois que nous nous étions présenté à nos camarades étudiants d'autres cultures : « Ah ! sais-tu donc lutter ? ». C'est la question qui nous était tout de suite lancée quand notre interlocuteur se rendait compte que nous étions de l'ethnie sã. Même dans notre vie sociale et professionnelle, cette étiquette de lutteur nous est « naturellement » collée dès que nos interlocuteurs s'informent de notre identité ethnique. C'est un contexte d'autant stimulant qu'effectivement nous savons lutter, comme tout Sã ayant vécu dans cet environnement, notamment au village. Mais plus que la lutte, qui est pratiquée par beaucoup d'autres groupes ethnoculturels, c'est plutôt un des accessoires de cette pratique sportive, à savoir le nom de combat qui nous intéresse.

Chaque communauté humaine se distingue par un certain nombre de traits culturels et de pratiques qui, soit la particularisent fondamentalement soit la rapprochent, voire l'assimilent à un ou d'autres groupes sociaux vivant sur le même espace géographique ou non. Cette évidence triviale est aussi valable pour les Sanã, peuple d'agriculteurs sédentaires du nord-ouest du Burkina Faso. Dans ce pays où chaque groupe ethnique est étiqueté par un fait culturel ou un trait moral plus ou moins caractéristique, les Sanã sont presque'unaniment assimilés, depuis toujours, par l'opinion burkinabè à un peuple de lutteurs. Il faut en effet voir en cette désignation culturelle nationale une part de réalité fondée, à première vue, sur les bonnes performances des lutteurs de cette région du Burkina Faso lors des compétitions nationales de lutte. Au-delà, quiconque parcourra le pays sã se rendra compte de l'ampleur de la pratique de cette discipline sportive, par une fréquence remarquable de tournois de luttés dans les villages, particulièrement à partir de la fin des récoltes d'octobre-novembre.

En parallèle à ce sport de combat, dont l'origine remonte à des temps immémoriaux, s'est développée une pratique de nomination qui consiste, pour les lutteurs, à se choisir un nom de combat qu'ils arborent lors des tournois et, nous le verrons, dans d'autres circonstances sociales et culturelles. Ces noms dont le choix est totalement libre pour les lutteurs, contrairement à ceux issus du baptême, se particularisent par le caractère recherché et métaphorique de leur formulation, d'une part, et par leur statut potentiellement inconstant et novateur, d'autre part. Il faut cependant noter qu'en tant qu'accessoire immatériel de la pratique de la lutte, le port d'un nom de combat n'est pas obligatoire pour un lutteur, qui peut bien décider de ne pas en arborer. Parce qu'il faut aussi souligner que porter un nom de combat n'a pas une plus-value particulière sur les performances d'un lutteur. D'ailleurs, certains lutteurs en portent de très ronflants, mais sont loin d'être des adversaires redoutables. En revanche, dans les cas où un lutteur décide de ne pas se donner à lui-même un tel nom, il prend le risque d'être nommé et désigné par son entourage avec un nom qui reflète plus ou moins fidèlement ses prouesses dans les arènes de lutte, mais qu'il n'aurait pas choisi lui-même. Finalement, que ce soit par un processus d'autonomination ou par celui d'une désignation par autrui, le nom de combat devient le lot commun de tous ceux qui pratiquent la lutte sportive. Ce sont des noms d'autant plus dignes d'intérêt que leur usage occupe une place non négligeable dans la vie de l'homme, marquant ainsi, dans une certaine mesure, une forme d'ancrage et son inscription dans son univers social, indépendamment de ses qualités ou ses performances dans la pratique de la lutte. Mieux, l'ancrage culturel des noms de combat peut s'appréhender à différents niveaux : les lieux et les moments d'usage, l'influence qu'ils exercent sur le comportement social des hommes qui les portent, la croyance aux perceptions collectives qu'ils engendrent, la maîtrise linguistique qu'ils recommandent pour leur formulation, entre autres.

1. Le sujet et son contexte

Lorsque nous parlons de noms de combat, nous faisons allusion à ces formules métaphoriques, plus ou moins brèves, que les lutteurs portent dans le cadre de la lutte sportive, dans le but non seulement de traduire une certaine image dangereuse d'eux, mais aussi pour s'identifier.

Il faut saisir le terme « combat » dans le sens qui l'assimile à un duel, une rivalité entre deux ou plusieurs personnes, avec l'intention pour chacun de dominer la partie adverse. Dans un contexte rural, comme chez les Sanã, ce duel ou cette rivalité se déroule dans des cadres sociaux et culturels précis où, en plus de la domination, les protagonistes disputent un prix. Ce dernier se résumait jadis à une simple reconnaissance sociale ; mais aujourd'hui, dans certains contextes de combat, le prix peut être matériel. Dans tous les cas, même si un prix en nature ou en espèce sanctionne un combat, la principale satisfaction morale que le vainqueur retient est ce sentiment de suprématie qui l'élève au-dessus des autres hommes. Les terrains de combat chez les Sanã se résument à des cadres sociaux et culturels où la bravoure, la force physique, l'endurance, la perspicacité, la générosité des individus sont mises à rude épreuve. Ainsi dans le contexte sportif de la lutte, le combat consiste pour chaque lutteur à triompher de son adversaire, en le terrassant dans les règles qui régissent la pratique. Dans l'esprit même de ce combat, il n'est question ni de blesser ni de tuer son adversaire ; il s'agit simplement de le terrasser, pour prouver à l'assistance son habileté et sa puissance. C'est un combat d'autant plus noble que dans certains cas, le vainqueur aide le vaincu à se relever. Les autres cadres de combat où l'usage du nom a aussi tout son sens sont, par exemple, les activités champêtres, la chasse saisonnière, entre autres, ce que nous allons étudier plus en détail en analysant les contextes d'utilisation du nom de combat. Dans le premier cas, le combat consiste, pour chaque travailleur, à garder un rythme de travail accéléré et plus longtemps que les autres. En la matière, l'appréciation de la domination d'un travailleur se fait à l'aune de son endurance, d'une part, et sa capacité à faire un travail intense irréprochable, d'autre part. Là encore, aucune animosité ne sous-tend ce combat ; au contraire, celui qui excelle dans le maniement de l'outil agricole est régulièrement sollicité par ses concurrents. Dans le second cas, les protagonistes cherchent à se montrer à leur meilleur niveau, en tuant le plus de gibier. Est vu comme dominateur dans ce contexte, le chasseur qui ne revient jamais bredouille de la battue. Encore une fois, l'esprit de ce combat est simplement émulateur, sans intention aucune de faire du mal à l'autre.

Comme nous pouvons le voir, la notion de combat ici est dans un sens totalement noble. Il n'est pas a priori fait dans une intention destructive, d'anéantissement physique de l'autre. C'est un combat où chaque protagoniste cherche à attirer la sympathie populaire, en dominant sainement ses adversaires, sans être un mauvais garçon. Cet esprit est le même chez les adversaires dominés, qui ne maugréent

pas outre mesure leur revers du jour, mais reconnaissent souvent de façon sympathique la supériorité de leur concurrent vainqueur. La présente étude circonscrit la réflexion à la lutte, une pratique sportive dont il est intéressant de cerner les différentes acceptions.

Quant au terme « lutteur », il renvoie au pratiquant de la lutte sportive dont la définition suivante de Wane et Kane (2014), inspirée de l'exemple sénégalais, correspond parfaitement à la réalité de la pratique chez les Sanã : « une pratique sportive de combat, de préhension, caractérisée par un corps à corps direct, jugé, où le corps est à la fois cible et moyen d'action » (p.187). Dans ce sport de contact physique, chaque lutteur cherche, au moyen de prises appropriées, à terrasser son adversaire, en respectant l'éthique qui sous-tend ce sport. Dans le cas qui nous concerne, et contrairement à l'exemple avec frappe sénégalais, les protagonistes usent seulement de subterfuge dans la manipulation du corps de leur adversaire de sorte à le déséquilibrer puis l'amener au sol, sans lui porter un coup. Chez les Sanã, la lutte est essentiellement traditionnelle, c'est-à-dire qu'elle s'inscrit dans le dispositif social de la vie rurale, et est considérée comme une pratique ludique et rituelle. Mais de plus en plus, la lutte de forme olympique commence à entrer dans les arènes, avec des règles nouvelles qui sont ignorées dans la forme rurale de la lutte. Nous aurons l'occasion de largement revenir sur la lutte dans la deuxième partie de ce travail. À présent, voyons dans quel contexte le sujet de recherche a pris naissance.

1.1. Quand le terrain et la passion suscitent le sujet

D'où nous vient l'idée de nous intéresser aux noms de combat des lutteurs ? Notre parcours de littéraire à l'université de Ouagadougou (Burkina Faso) nous a conduit, à la fin de la licence, dans la spécialité « littérature orale ». À partir de là, se sont enchaînées des excursions au village, dans le but initial de constituer un corpus de textes oraux précis dans la perspective de la préparation des diplômes de maîtrise et d'études approfondies. C'est ainsi qu'à partir de 2010, nous avons commencé à nous intéresser au patrimoine oral de notre propre culture, l'avantage de la maîtrise de la langue aidant. Nos premiers enregistrements ont porté, essentiellement, sur les contes, les légendes, les proverbes, et ont été réalisés à l'aide de magnétophones, et gravés ensuite sur des disques cédéroms. Dès lors, nous avons aussi commencé à prêter une certaine attention aux pratiques culturelles organisées dans les villages, pour voir si elles ne sont pas les champs d'expression d'une ou de plusieurs pratiques langagières.

Et nous en avons découvert une dans la pratique de la lutte traditionnelle que nous apprécions à plus d'un titre. En effet, nous sommes un enthousiaste de ce sport traditionnel ; nous l'avons même pratiqué jusqu'à la fin du collège. Naturellement, durant ces années de pratique, nous avons arboré un *yá zoni* (« devise de lutte ») que nous avons conservé jusqu'alors. Nous avons surtout noté que, malgré ces nombreuses années d'inactivité dans la pratique de la lutte traditionnelle et d'absence dans les arènes, liées notamment à des raisons d'études qui nous ont éloigné de la campagne, nous continuons à être appelé avec notre *yá zoni* (pl. : *yá zoninḏ*) par les griots et les amis, chaque fois que nous retournons au village. L'intérêt scientifique pour les noms de combat s'est particulièrement accru, quand nous préparions une thèse de littérature orale (Boro, 2016). Nous avons enregistré, en l'occurrence, un certain nombre de devises de lutte qui ont particulièrement retenu notre attention, par le discours allégorique qui se développait autour de ces noms de combat. Il s'agit, par exemple, du discours qui considère le *yá zoni* comme un pseudonyme qui traduit de son porteur un statut dans sa vie sociale et culturelle. D'autre part, nous avons noté que contrairement aux autres genres oraux (contes, devinettes, mythes, etc.) dont les cadres d'énonciation tendent aujourd'hui à disparaître, le nom de lutte connaît plutôt un engouement dans sa pratique, voire investit de nouveaux champs d'usage. En effet, la lutte est devenue un sport qui figure dans le répertoire institutionnel des disciplines sportives au Burkina Faso. À ce titre, elle rapporte de l'argent et donne plus de visibilité aux pratiquants (nous y reviendrons), plus qu'elle ne le faisait jadis, dans sa philosophie de pratique ancestrale. L'engouement pour la lutte entraîne celui pour les noms arborés lors de sa pratique. Au-delà de cet aspect, il s'avère par ailleurs qu'il est utilisé dans de nombreuses circonstances de la vie socioculturelle des Sanã, qu'il est fondé sur un langage fortement métaphorique et qu'il découle d'une pratique d'auto-nomination que l'on trouve dans d'autres cultures (Nicolas, 1950-1954). C'est un sujet qui est d'autant plus intéressant que l'étude donne à noter tous les changements intervenus aussi bien dans la formulation que dans les conjonctures d'usage des noms de lutte. Enfin, faire une étude sur un aspect de la lutte traditionnelle sã était un défi personnel que nous tenions à relever. Lorsque l'opportunité s'est offerte, grâce à la bourse de mobilité doctorale de l'ambassade de France au Burkina Faso, nous avons finalement porté cet intérêt dans un projet de thèse, alors même que nous étions en train de rédiger une thèse en littérature portant sur l'oralité, dans une lecture globale, des Sanã. Même quand la bourse est arrivée à terme en 2017, nous avons tenu à mener l'étude jusqu'à bon port.

Cette motivation spontanée pour les noms des lutteurs est aussi confortée par une littérature insuffisante sur le sujet.

1.2. Devise ou nom de combat ?

En décomposant l'expression *yá zɔni* (*yá* : « lutte » ; *zɔni* : « devise »), on obtient le groupe nominal « devise de lutte ». Mais en réalité, il s'agit bien d'un surnom qu'un individu porte dans le cadre de la lutte traditionnelle. Même si ce sport sert de support pour former le surnom, il faut savoir que d'autres contextes sociaux, marqués par la concurrence, la compétition, etc., sont des cadres d'affirmation du *yá zɔni*. C'est dans le sens de trouver une expression qui traduit le mieux l'atmosphère de rivalité qui caractérise la performance de cette formule langagière que nous avons choisi, dans le titre, l'expression « nom de combat ». Nombre d'études traitant de ce type de noms abordent ces derniers en termes de « devises ». Par exemple le *bàkk* des lutteurs sénégalais, défini comme une poésie qui exalte l'individu à se dépasser dans l'action, est clairement assimilé à la devise si l'on se réfère à ses fonctions idéologiques (Keïta, 2008 ; Seck, 2011). Quand Christiane Seydou (2015) parle de « formule concise, dense et métaphorique » utilisée pour identifier, glorifier l'individu chez les Peuls du Massina, en l'amenant à se conformer à l'idéal qu'il s'est donné, on s'aperçoit bien que cette formule est désignée sous le vocable de « devise ». Il en est de même chez Anne-Laure Bourget (2013), qui revient irrésistiblement au terme de « devise », quand elle parle de ce qu'elle a appelé par ailleurs la « parole voilée » produite par les xylophones, et affectonnée par les Bwaba pour évoquer leurs identités individuelles et collectives.

Que ce soit sous un mode d'énonciation déclamé ou instrumental, la devise telle qu'entendue dans ces cas-là, a une caractéristique commune : elle se distingue par sa formule concise, son langage métaphorique et sa fonction stimulante. Le nom de combat des Sanã se définit exactement sous les mêmes propriétés. Mais dans notre propos, nous privilégions l'appellation « nom de combat » en lieu et place de « devise », cela pour une raison bien précise. Chez les Sanã, le terme « *zɔni* » (pl. *zɔninɔ̃*) renvoie au nom de famille. Habituellement, quand on demande à une personne son *zɔni*, c'est bien son nom de famille qu'elle donne, parce que c'est ce que signifie le terme. Certains appellent le nom de famille *zɔ̃tɔ*, c'est-à-dire « devise-nom ». Ce qui le distingue nettement du *tɔ* qui correspond à ce que l'on appelle « prénom » en français. Dans un contexte d'activités ou de pratiques culturelles, les surnoms individuels que les hommes portent pour s'identifier dans ces occurrences concurrentielles, sont aussi

désignés sous le même vocable de *zɔnin*⁵. Dans ces cadres-là aussi, personne ne se méprend de la formule qu'il faut donner quand il s'agit de décliner sa devise. De sorte que, finalement, le mot *zɔni* fait allusion à la fois au nom de famille et au surnom, suivant les contextes dans lesquels il est évoqué. Nous nous sommes alors rendu compte, grâce aux entretiens avec des personnes ressources, qu'en réalité la devise qui est utilisée dans le cadre de la lutte traditionnelle, est assimilée à ce qu'elles appellent par ailleurs *gwabà zɔni*, c'est-à-dire, le « nom de l'homme mûr ». Ce dernier est tout homme qui ne se dérobe pas à la concurrence des autres, qui n'a pas peur d'affronter les défis sociaux. Lorsque nous avons réalisé que le contexte originel d'usage du *zɔni* était celui des conflits claniques qui ont jadis marqué la vie des différentes entités sociales, et que le cadre phare actuel de son utilisation – la lutte traditionnelle – est aussi celui du combat, au sens propre comme au sens figuré, nous avons alors opté de privilégier l'expression « nom de combat ». Cette formulation nous a paru d'autant appropriée que les formules que les individus arborent, fonctionnent comme des sobriquets dont la profération n'est pas forcément encadrée par des conditions particulières, comme c'est le cas de la devise dans certaines cultures. En effet, dans certains cas, l'acquisition d'une devise se fait à des moments rituels importants dans la vie de l'individu (l'initiation, l'intronisation, etc.). Le *zɔni* *sã*, dans notre propos, n'a aucune connotation religieuse. C'est donc pour toutes ces raisons que nous préférons l'expression « nom de combat » à « devise de combat ».

2. Que sait-on déjà sur le sujet ?

Cette revue de littérature va s'articuler sur une analyse croisée des travaux sur le groupe social qui fait l'objet de la présente étude, d'une part, et sur l'anthropologie du nom de combat, d'autre part, l'idée étant de mettre en évidence les motivations théoriques de notre sujet.

2.1. *L'étude du nom de combat, une démarche heuristique*

Le nom de combat constitue un élément culturel à partir duquel on peut découvrir et comprendre l'homme *sã*. En l'occurrence, il permet de rendre intelligibles certains pans du statut social dont se prévaut celui-ci au quotidien. Utiliser le système de nomination comme passerelle pour découvrir le fonctionnement d'un groupe social n'est pas inédit. L'un des travaux qui a appréhendé l'anthroponymie comme un outil heuristique est celui de Christian Bromberger (1982). L'auteur, tout en relevant les

limites des travaux antérieurs sur le sujet, qui se sont plutôt bornés à classer et interpréter les noms (Dauzat, 1942 ; Lebel, 1946 ; Vroonen, 1967), étend la perspective à d'autres paramètres tels que les règles d'attribution des noms, les lois qui régissent le système des appellations, entre autres, de sorte que ceux-ci ne soient pas de simples indices de réalités. L'anthroponymie rend lisibles certains aspects de l'ordre social comme la filiation, l'appartenance locale, etc. Là où l'analyse de Bromberger rencontre notre propos, c'est quand il appréhende le nom comme une stratégie de communication qui cache des enjeux, des conflits, des stratégies. En effet, le nom de combat obéit bien à cette philosophie, découvrant ainsi un point d'observation du type de rapport et de l'esprit social dans lesquels évoluent les Sanã au quotidien. Toutefois, le projet social dans le cas sã est davantage plus individuel que collectif. Un lutteur qui s'attribue un nom de combat vise à construire, pour lui seul, une renommée sociale qui lui survivra. Ce qui n'est tout de même pas sans intérêt, anthropologiquement parlant, car cette perception individuelle de la destinée de l'homme révèle une vue sociale globale sur la responsabilité de chaque individu dans l'ordre social, en l'occurrence en ce qui concerne ses choix et ses aspirations. On peut par ailleurs comprendre cette conception du destin individuel à travers la littérature ethnologique produite sur le groupe.

2.2. *Les Sanã dans la littérature*

Les travaux anthropologiques les plus emblématiques sur les Sanã restent ceux de Françoise Héritier. Dans son ouvrage *Retour aux sources* (2010), elle fait presque une synthèse d'un certain nombre de ses travaux réalisés sur ce groupe ethnique. Elle dit bien d'ailleurs dans l'introduction vouloir, après de nombreuses missions sur le terrain, et par ce livre, « mettre de l'ordre dans [ses] informations et [ses] idées sur les Samo » (p. 11). C'est donc dire qu'avec cet ouvrage, il est possible de faire un point sur les recherches que cette anthropologue, décédée récemment (le 15 novembre 2017), a effectuées sur le groupe social.

Héritier a séjourné au moins cinq ans en pays samo, toutes missions cumulées, entre les années 1950 et 1980, son premier séjour datant de 1957. Dans cet ouvrage, elle revient, dans une démarche presque monographique, sur des aspects qui permettent de comprendre le fonctionnement général de la société sã. Ainsi la vie quotidienne des Sanã, l'environnement social dans lequel ils évoluent, les problématiques de rapports vertical et horizontal entre les individus, l'idéal sociétal et la relation entre les vivants et la communauté des aïeux, entre autres, sont autant d'éléments qui sont traités dans

l'ouvrage. L'un des faits de la vie routinière que l'auteure y rappelle, c'est le *cabaret*⁴ qui est toujours, du reste, une réalité dans la vie sociale des Sanã. Au-delà de sa fonction évidente de lieu de préparation et/ou de consommation de la bière locale, le *cabaret* est presque une institution sociale où, comme l'indique l'auteure, « on se livre à une critique approfondie du comportement des jeunes » (p. 37), et où on dit à ceux venus boire « leurs obligations rituelles [...] et les faits qui intéressent l'ensemble de la collectivité » (p. 39). C'est d'autant un cadre pleinement social qu'il permet à l'anthropologue d'accéder à « la compréhension, la familiarité et la maîtrise du système de pensée » (p. 40). Sur le plan des croyances, le constat du syncrétisme fait par l'auteure est bien réel encore aujourd'hui. Elle reconnaît par ailleurs aux Sanã des caractères extérieurs, dont la lutte traditionnelle, qui fondent l'unicité et la particularité du groupe ethnique sã. L'ouvrage explique, d'une part, les règles d'occupation de la terre, fondées notamment sur l'autochtonie, le droit d'aînesse ou les imbrications sociales et, d'autre part, l'obsession de cohésion sociale qui anime les hommes. Pour que toutes les couches sociales participent à la construction du bien commun, une fonction est dévolue à chacune d'elles, de sorte à rendre tout le monde utile et indispensable à la réalisation du projet social commun. C'est la caractéristique typique d'une société segmentaire lignagère où la communauté villageoise est au cœur de la vie sociale. Enfin, l'ouvrage fait une description des types de mariages ainsi que du système de parenté, du pouvoir symbolique et génésique de la femme.

L'intérêt de cet ouvrage, dans notre propos, se situe dans son caractère monographique. Malgré le temps et les changements sociaux, la plupart des descriptions des éléments de la vie sociale des Sanã sont d'une permanence et d'une actualité bien frappantes, même si l'auteure a plutôt travaillé sur les populations installées plus au Nord par rapport à notre zone d'étude. L'un des éléments descriptifs qui fait véritablement écho à notre étude, est celui relatif à ce que l'auteure a appelé *zumbri*, le nom d'éloge ou la litanie d'appel. En décomposant le mot, on a *zum* (« devise ») et *bri* (« appeler ») ; autrement dit, *zumbri* signifie « devise par laquelle on appelle ». Quand on appelle une personne par son *zum*, elle doit s'exhiber, faire des

⁴ C'est un terme propre au français parlé en Afrique de l'Ouest, qui désigne le lieu où l'on consomme la bière. C'est un lieu d'utilisation des noms de combat. En effet, muni ou non de son tambour, un griot peut se rendre à un cabaret – les griots sont pour la plupart consommateurs de la boisson locale – pour chanter la louange des participants, en évoquant leurs noms de combat, dans le but d'avoir quelques calebassées de bière ou de petites monnaies.

parades, pour montrer qu'elle est fière de sa devise, et est capable d'en répondre en toutes circonstances. À maints points de vue, le *zumbri* est assimilable à notre *yá zɔni*⁵, nom de combat ou nom de lutte ; la différence est juste d'ordre linguistique, *zumbri* étant dit dans le parler *matya* de la zone de Toungaré et de Karémanguel (Héritier, 2010, p. 23), tandis que *yá zɔni* est dit dans la variante *matya* du village de Nassan. En effet, par sa forme « brève », sa longueur variable, son mode d'énonciation tambouriné, son caractère louangeur, ses cadres d'expression (funérailles, conseils villageois), sa différence d'avec le nom de famille, le *zumbri* est tout à fait assimilable au *yá zɔni* (voir p. 41). La seule nuance réside dans le fait qu'Héritier ne fasse pas spécialement mention du lien qu'il y a entre son *zumbri* et la lutte traditionnelle dont elle fait une description détaillée, plus tard à la fin de l'ouvrage (p. 153-154). Là encore, sa définition de la pratique de lutte telle qu'elle s'observe chez les Sanã correspond à ce que nous avons pu observer sur le terrain ces dernières années.

Finalement, ce qui constitue les limites de cet ouvrage, par rapport à l'orientation de notre étude, c'est de n'avoir pas suffisamment mis en évidence la portée anthropologique du *zumbri*. Même si l'on peut comprendre, par ailleurs, la volonté holistique de l'auteure dans la visée synthétique de cet ouvrage, il n'en demeure pas moins que ses autres écrits sur le groupe ethnique (Héritier, 1981 ; 1983 ; 1994) ne traitent pas particulièrement, dans une approche anthropologique, des noms des lutteurs.

Un autre chercheur dont le nom est rattaché à la société *sã* est celui de l'ethnolinguiste Suzanne Platiel. Engagée comme linguiste en 1967 au Burkina Faso, la chercheuse a investi le terrain *sã*, dans la mission première de mettre au point un alphabet propre à ce groupe social. Elle soutient d'ailleurs une thèse de doctorat sur la phonologie et la syntaxe de la langue *sã* (1975). Parallèlement, Platiel s'est intéressée aux méthodes éducatives dans cette société de tradition orale. C'est ainsi qu'elle va orienter ses recherches, notamment sur les contes, en soutenant de façon constante sa foi en la dimension éducative et pédagogique de ce genre narratif de la littérature orale. L'essentiel des travaux de Platiel, en dehors de la thèse, est axé sur les fonctions du conte et la place de l'enfant dans cet univers imaginaire (1980, 1981, 1984, 1987).

⁵ Un mot semblable existe dans le parler *matya* du village de Nassan, où nous avons réalisé l'essentiel de nos enquêtes. Lors d'un tournoi de lutte, l'étape qui consiste, pour les griots, à taper sur le tambour les noms de combat des lutteurs pendant qu'ils s'exhibent, est appelée *zɔbiiri*, c'est-à-dire « appel des devises ».

Les résultats des recherches de Platiel sont, sans aucun doute, d'un intérêt scientifique pour nous dans cette étude. Même si contrairement à Hérítier, elle a circonscrit ses recherches à la partie méridionale du pays sã (la région de Toma) que nous n'avons pas totalement prise en compte dans la présente étude, ses résultats offrent, sur le plan de l'organisation sociale, du mode éducatif, entre autres, des points de comparaison très intéressants entre les Sanã du nord et ceux du sud (nous reviendrons sur cette distinction géographique). À bien des égards, les travaux de Platiel figurent en bonne place dans les rares classiques qui concernent le groupe ethnique sã, donc incontournables dans la compréhension du fonctionnement de cette entité sociale du Burkina Faso.

Néanmoins, tout comme dans les travaux d'Hérítier, ceux de Platiel restent évasifs, voire muets sur les noms des lutteurs. C'est d'autant plus surprenant que Platiel a travaillé sur un terrain qui est localement considéré comme le berceau de la lutte traditionnelle sã, donc des noms de lutte. Quand nous lui avons posé la question, lors d'un de nos séjours à Paris, de savoir pourquoi elle ne s'était pas intéressée aux noms des lutteurs, elle a reconnu en avoir entendu parler, mais plutôt dans le domaine des travaux champêtres. Manifestement, même cela n'a pas davantage poussé sa curiosité à s'y intéresser.

Avant elles, l'administrateur Louis Tauxier (1917) avait ébauché une étude sur les Samo, même si celle-ci était restée plus « historique et sociologique » (p. 572) qu'anthropologique. En effet, Tauxier s'était évertué, dans cette étude, à expliquer l'histoire migratoire et à situer l'origine des Sanã. Le clin d'œil anthropologique qu'il y fait s'est résumé à une description physique de cette ethnie, qu'il trouvait, à l'époque, « très primitive, sauvage, libre » (p. 575). L'auteur a ensuite décrit l'environnement végétal, les activités de production, l'industrie artisanale, la structuration familiale qui caractérisent cette « race ».

L'exercice de catalogage des genres de la littérature orale des Sanã que nous avons, nous-même, fait en 2016, dans le cadre d'une thèse en lettres modernes, n'a pas non plus permis de faire une réflexion anthropologique exclusive sur les noms de combat. Certes, dans le cadre du présent travail, cette thèse sur la littérature orale sã nous offre des données de terrain relativement récentes, mais la perspective dans laquelle les noms de combat y ont été abordés n'est pas suffisante. C'est aussi pourquoi l'idée d'aborder ces noms dans une perspective anthropologique nous semble justifiée.

En somme, nous pouvons dire que les Sanã sont un groupe ethnique qui a intéressé quelques chercheurs en sciences humaines et sociales. Ce qui constitue un avantage scientifique, même si certaines réalités et données ne sont plus aujourd'hui les mêmes. Au moins, tout n'est pas à faire dans certains aspects de la recherche sur ce groupe social. Cependant, dans le cadre précis de cette étude, les résultats des recherches disponibles sur les Sanã sont insuffisants (compte tenu de la limite de leurs champs d'investissement), d'une part, pour justifier notre choix de faire une approche anthropologique d'un aspect culturel précis, en l'occurrence le nom de combat, qui caractérise ce groupe mandé. Que dit la littérature, justement, sur ce type de nom ?

2.3. *Le nom de combat ou de guerre dans la littérature*

L'un des travaux classiques consacrés à l'anthropologie du nom de personne est celui de Bromberger (1982), comme nous l'avons précédemment indiqué. Notons que dans cette réflexion, l'auteur pointe d'abord du doigt la démarche de l'approche anthroponymique des noms, qu'il juge fragmentaire, car s'intéressant à la classification des noms à partir de critères formels et sémantiques extérieurs, au lieu de s'intéresser à la classification des individus à partir de leurs noms. Il fustige aussi le fait que l'on confine le nom à une fonction déictique, alors que celui-ci, à l'image de l'exemple des Guidar (Collard, 1973), joue à la fois une fonction de classification et d'identification. Son analyse reconnaît au nom de l'individu plus le fruit d'une intention particulière des géniteurs que celui découlant d'une règle sociale stricte (p. 109). Même dans les cas où, culturellement, l'individu peut, en plus du nom reçu, décider de choisir et porter un autre nom, Bromberger y voit son double statut de classificateur et de symbolique, le second repère considérant le nom comme un support de l'idéologie, du destin de l'individu. Si dans une certaine mesure, l'auteur accorde un intérêt relatif à la dimension classificatoire du nom, dans la mesure où, pour lui, avoir un nom est un signe d'intégration sociale, il accorde surtout d'autres perspectives qui vont au-delà de la fonction classificatoire. En effet, l'auteur voit aussi dans les noms un « système de symboles dont l'analyse dévoile les valeurs et les enjeux qui se greffent sur l'identité individuelle et collective » (p. 122).

Si l'étude de Bromberger a le mérite de présenter le nom de personne au-delà de la perspective identificatoire qui lui était unanimement reconnue, en reconnaissant, avec Lévi-Strauss (1962), son statut classificatoire, il convient cependant de dire que la charge symbolique qu'il admet du bout de sa plume de certaines formes de nom est

manifestement sous-estimée. Dans le cas des noms de combat, qui peuvent bien être pris, dans une certaine mesure, comme des noms propres si l'on se réfère à l'exemple *moaga*⁶ décrit par Maurice Houis (1963)⁷, c'est plus leur dimension symbolique et, accessoirement identificatoire, qui se laisse analyser. Là où l'analyse rencontre la réalité des noms de combat, même si cette catégorie de nom n'a pas intéressé l'auteur dans son étude, c'est l'hypothèse de multiples intentions hiérarchisées qui caractérisent ceux-ci. Comme un nom personnel, un nom de combat peut être le fruit d'une tradition familiale (un individu peut arborer le nom de combat de son grand-père, parce que celui-ci était un champion de lutte), d'une volonté de montrer sa capacité à faire la métaphore, ou d'afficher sa culture intellectuelle (nom de combat formulé en français), etc.

Houis (1963) aurait pu consacrer un chapitre au *zab yuya* (« nom de guerre » dans la langue des Moose), et son étude sur les noms individuels de ce groupe social aurait été un classique de première main pour nous dans la présente recherche, tant la proximité géographique entre les Sanã et les Moose allait permettre de faire une approche comparative. Mais dans son étude, l'auteur assimile le nom à un message dont le porteur n'est qu'un médiateur. Le nom-message est généralement adressé aux divinités et autres puissances invisibles, dans le but d'assurer leur protection ; c'est pourquoi d'ailleurs Houis considère le nom comme un « signe antinomique de la mort » (p. 19). Encore une fois, si l'étude présente de façon détaillée les noms groupés en catégories tels qu'on les trouve chez les Moose, elle passe sous silence les noms de guerre, qui sont pourtant caractéristiques de ce groupe ethnique (voir aussi Junzo Kawada, 1998) à royauté, où le chef est tenu d'avoir un nom de guerre à son intronisation, pour mettre en garde les éventuels convoiteurs de son trône et les ennemis de son royaume.

⁶ Le terme « Moaga » (plu. Moose) désigne un membre d'un groupe ethnique (majoritaire) du Burkina Faso, plus connu sous l'appellation « Mossi » dans la littérature ethnologique (voir notamment Maurice Houis et Junzo Kawada). Dans cette étude, nous utiliserons les termes « moaga » et « moose », conformément à la manière dont se désigne elle-même cette communauté.

⁷ Précisons d'ailleurs que, dans la vie quotidienne, certains individus sont désignés et appelés par leurs noms de combat, au détriment de leurs noms baptismaux. Mieux, juridiquement, il est possible d'apporter des modifications à son nom propre figurant sur les actes d'état civil, en ajoutant par exemple un ou plusieurs autres noms. Même si nous n'avons pas encore rencontré ce cas dans nos enquêtes, il reste potentiellement possible.

Comme pour combler ce vide, Alain Sissao (2012) aborde ce nom particulier dans un article consacré à la littérature orale burkinabè. Le nom de guerre a une allure sentencieuse qui servait, comme son nom l'indique, à insuffler du courage aux combattants en temps de conflits. Là où le *zab-yvvre* des Moose éveille notre intérêt, c'est sa propriété d'épouvante qu'explique Sissao : « il exprime parfois une vérité dont la rigueur implacable et déconcertante doit dissuader tout ennemi » (p. 72). C'est exactement cette même fonction dissuasive qui caractérise le plus le *yá zɔni* des lutteurs sanã. De plus, le *zab-yvvre* et le *yá zɔni* se rejoignent dans au moins un contexte d'utilisation (les deux sont utilisables en temps de guerre) et dans le fait que leur choix dépend entièrement de l'individu. Cependant, la différence fondamentale qui caractérise les deux noms, c'est le statut de leurs porteurs. Si le premier est l'apanage presque exclusif des chefs, des nobles, des riches et des hommes célèbres⁸, le second est à la portée de tous les hommes, peu importe l'âge et le statut social. Par ailleurs, le nom de guerre des Moose a été appréhendé, dans son analyse, comme un genre oral, en dehors de toute perspective anthropologique. L'étude de Sissao s'est faite dans le sillage de celle de Kawada (*op.cit.*), qui s'est particulièrement intéressé aux noms de combat chez le même groupe social. Il y précise que les Moose se donnent ce type de nom, notamment pour faire savoir ce qu'ils veulent que l'opinion entende d'eux. Si l'étude de l'auteur révèle que le nom de combat moaga peut être une formule d'autoglorification, comme le *yá zɔni*, il précise par ailleurs qu'il peut aussi être, contrairement à la réalité chez les Sanã, un message de mécontentement ou d'accusation, dont l'énonciation est laissée à la charge d'autres personnes, celles qui appellent l'individu par ce nom, énonçant ainsi pour lui son message. D'un point de vue comparatif, son étude offre des outils de réflexion théoriques dans l'approche de cette catégorie de noms. En effet, d'un angle de vue caractéristique, le *zab-yvvre* moaga est, comme le *yá zɔni* sanã, un genre de la littérature orale, qui se présente généralement sous forme de syntagme nominal. Contrairement au nom de famille donné à la naissance à l'individu sans son gré, ils sont tous les deux le fruit d'un choix individuel. Ils énoncent un programme de vie auquel les porteurs jurent fidélité, quel que soit le contexte dans lequel ils se trouveraient. Chacune des propriétés communes aux types de noms peut bien faire l'objet d'une réflexion théorique.

⁸ Mais Kawada (*op. cit.*) donne des cas où des femmes se sont attribuées des noms, laissant ainsi entrevoir une possibilité pour toute personne désirant faire entendre quelque chose de recourir à ce nom.

L'un des travaux qui semble s'inscrire dans le sillage de notre réflexion, de par son titre et même le terrain où il a été développé, est celui de François T. Nicolas (1950, 1954). Son *Les surnoms-devises des L'éla⁹ de la Haute-Volta¹⁰ (A.O.F.)* fait un inventaire de « noms de lutte » (1950, p. 86) recueillis chez les Gourounsi entre 1935 et 1940, en pleine période coloniale. Ce sont en tout cent-quatre-vingt-cinq *zã-yil* (sing. *zã-yila*) qu'il a transcrits et traduits, après avoir présenté leur littéarité, le mode d'énonciation et leurs usages. Dans l'absolu, les noms de lutte des L'élé, par ailleurs voisins des Sanã, fonctionnent à peu près de la même manière que ceux de ces derniers, car ils servent à stimuler l'amour-propre des individus, « en augmentant leur *nyama*¹¹ sur les chantiers de travail en commun » (p. 87). Seulement, l'auteur se limite à un simple inventaire et une interprétation de ces noms, sans expliquer leurs implications anthropologiques.

En dehors de ces recherches sur le nom, il existe quelques rares articles sur les noms de guerre. Ariane Nicolas (2013) explique dans un article intitulé « Des poilus aux crapouillots, révisez l'argot de la grande Guerre » comment les soldats français ont eu recours à des noms de guerre pendant la guerre 14-18. Seulement, ces noms n'étaient pas uniquement destinés aux combattants ; certains noms étaient créés pour désigner les nourritures, les vêtements et même les armes utilisées, sans doute pour codifier au maximum l'essentiel de leur communication pendant cette période de guerre. Luc Lépine (2016) reconnaît à travers son « Nos noms de famille, c'est des noms de guerre. Impact des noms de guerre des militaires français sur la patronymie québécoise » cette pratique de nomination des soldats français, qui était même une exigence d'un règlement militaire de 1716 qui recommandait un nom de guerre (choisi par le capitaine ou les soldats eux-mêmes) pour tous les soldats. Ainsi, des noms de guerre tels *Brisefer*, *Bienvivant*, *Lafidélité* étaient bien courants à cette époque ; et jusque dans les années 1980, les aspirants des Forces armées canadiennes, notamment à Québec, arboraient ce

⁹ On écrit aussi Lélé ou Lyélé, un sous-groupe de Gourounsi que l'on trouve dans les zones de Réo, Ténado et Didyr, dans la province du Sanguié au Burkina Faso

¹⁰ Haute-Volta était l'ancien nom de l'actuel Burkina Faso. C'est précisément le 4 août 1984, à la faveur de l'avènement du Conseil national de la Révolution, consécutif à un coup d'Etat militaire dirigé par Thomas Sankara, que le pays changea de nom.

¹¹ Le *nyama* désigne, dans la cosmogonie dogon, l'énergie vitale qui existe en chaque être. Il se transmet de père en fils, notamment chez les hommes. Cette conception de l'homme comme un être habité par une force vitale est partagée et véhiculée dans les cultures mandé de la région ; l'auteur ne fait donc que reprendre un terme d'origine bambara pour évoquer la réalité chez les Lélé.

genre de noms de combat qu'ils ont hérités de leurs ancêtres soldats. Stéphanie Plasse (2013) s'est, quant à elle, penchée sur les surnoms de combat des islamistes d'Al-Qaeda. À la question éponyme de son article « Pourquoi les islamistes d'Al-Qaeda ont-ils un surnom ? », elle découvre que les *kunyas* (« nom de guerre ») permettent aux combattants terroristes de brouiller leur identité, leur donner le sentiment de s'identifier à un compagnon du prophète (dans le but d'avoir une aura plus religieuse et historique), ou définir les missions qui leur sont confiées ; dans certains cas, ces noms définissent leur position hiérarchique dans le groupe terroriste.

Cette revue rapide de littérature sur les noms de combat (ou de guerre) révèle plusieurs constats : les noms qui ont fait l'objet d'une étude anthropologique sont ceux ordinaires de personne, abordés dans une perspective tantôt identificatoire, tantôt classificatoire. Mais de nouvelles approches du nom, consacrées notamment au lien qu'il entretient avec l'organisation sociale (Chave-Dartoen, Leguy et Monnerie, 2012) ou à sa dimension pragmatique (Leguy, 2005a, 2011b ; Bonvini, 1985) ont fait l'objet de nombreuses réflexions. L'une d'entre elles, notamment celle menée par Cécile Leguy, présente le nom comme un énoncé pouvant servir à déterminer la nature de la relation entre individus, laquelle relation peut être renforcée, construite, et même détruite par ce même nom. C'est une perspective performative du nom qui est au fondement de notre étude. Si cette théorie pragmatique du nom appréhende la nomination dans un sens vertical (les parents ou les aînés nomment les enfants ou les cadets), le nom de combat sã est plutôt le fait d'une autonomination. Ce qui signifie que le type de relation que le porteur entend établir avec les autres individus, n'est pas l'expression d'une volonté parentale, mais celle d'une ambition individualiste. Car il ne s'agit plus ici pour un individu de profiter de la naissance d'un enfant pour faire entendre un message qui ne le concerne pas forcément, mais c'est l'individu lui-même qui décide de porter son propre message le concernant explicitement (comme nous allons le montrer). En l'occurrence, ici, nous sommes face à un message systématiquement menaçant et de défi. Même si le nom est formulé dans un vocabulaire euphémique, les récepteurs ne se méprennent point de sa portée comminatoire.

3. Problématique, hypothèses et objectifs de recherche

Le nom de combat peut être appréhendé comme un élément culturel susceptible de permettre de définir et comprendre l'homme sã en tant que membre d'un peuple de

lutteurs. Il révèle surtout un aspect particulier d'une pratique institutionnelle sociale (la nomination) à partir duquel une analyse générale peut être faite. Ce type de nom a d'autant plus un intérêt anthropologique que l'humain est au cœur de sa pratique. La préoccupation centrale de cette étude sera de savoir comment le choix du nom de combat est révélateur d'une volonté de l'individu de se construire une identité sociale digne de ses désirs, et parfois plus expressive et directe que celle que la société lui offre. C'est une préoccupation généreusement ouverte pour nous permettre de voir comment cette forme particulière de la nomination est une pratique partagée, qui s'apprend et se transmet, transcende les individus d'une génération à l'autre. Il nous semble aussi important, au regard du contexte de mutations sociales (marqué par la scolarisation généralisée, la pénétration de plus en plus massive des TIC, du développement même de la discipline de la lutte, etc.), de voir la dynamique des noms de combat, c'est-à-dire les transformations qu'ils subissent avec le temps, les perspectives qui pourraient être les leurs. De façon pratique, le problème de notre étude peut être posé comme suit : quelle représentation sociale les Sanã veulent-ils incarner à travers les noms de combat ? Naturellement, avant de répondre à cette question, il conviendrait d'apporter des éléments de réponse aux questions connexes suivantes : Dans quel contexte social évolue le nom de combat ? Comment choisit-on et utilise-t-on un nom de combat ? Quand et dans quels contextes est-il utilisé ? Quelle est sa performativité attendue ou effective ?

À première vue, l'existence du nom de combat, à côté des autres noms découlant d'un processus de dation ordinaire, découvre une intention manifeste du porteur : celle de traduire un profil social que la communauté pourra retenir, mieux que ce que peuvent permettre les autres noms, hérités (nom de famille) et baptismaux (noms personnels). C'est presque une intention noble dans cette société où la seule façon de demeurer dans la conscience collective, en l'absence de toute culture de monument et de statue, c'est de s'être illustré de son vivant dans des cadres sociaux qui ont apporté de la fierté au lignage ou au village d'appartenance. Ce qui signifie que le cadre social dans lequel évolue le nom de combat est celui de plusieurs occurrences qui offrent des canaux d'expression pluriels aux noms de combat. Par ailleurs, le choix de ces derniers ainsi que leurs contextes d'utilisation dépendent fortement d'occurrences sociales qui participent de la socialisation de l'individu. Ceux qui les utilisent croient en leur efficacité, en ce sens qu'ils leur insufflent la volonté et l'énergie de se transcender dans

les cadres où ils se trouvent. Enfin, tout comme leurs cadres sociaux d'expression, les noms de combat sont sujets à des transformations plus ou moins remarquables.

Par cette étude, nous voudrions montrer qu'à travers les noms de combat, se voile et se dévoile un projet social d'une partie de la population sã qui les utilise. En clair, l'étude vise à expliquer comment, par le truchement de ce nom, l'individu sã cherche à inscrire sa particularité, son idéal dans le projet collectif, et comment ce mécanisme de nomination a priori individuel permet de définir culturellement l'homme sã d'une manière générale. Les autres objectifs, subsidiaires, de l'étude seront de décrire les conditions dans lesquelles les noms de combat sont utilisés, la performativité qu'ils impliquent ou sont censés impliquer, et présenter le niveau d'influence qu'ils subissent du fait des mutations que connaît la société sã.

Ce travail s'appuie sur une enquête ethnographique. S'intéresser aux noms de combat des lutteurs, pour comprendre de l'intérieur les enjeux qui les parcourent, nous avait paru au départ chose aisée. En effet, nous sommes un ancien pratiquant de la lutte, ayant porté un nom de combat. Fort de cette expérience, l'orientation de notre réflexion nous paraissait alors évidente. Mais l'étendue du matériel sur lequel allait porter l'étude et la nécessité d'aller au-delà des aspects les plus spontanés et spectaculaires du fonctionnement des noms des lutteurs nous ont obligé à poser un regard tout à fait autre sur la pratique de l'autonomination. Des séjours itératifs ont alors été utiles, très souvent au gré des tournois organisés dans le village, pour une ré-immersion participante. Ces descentes répétées dans « l'arène » nous ont permis de suivre un certain nombre de lutteurs lors des compétitions afin de voir comment ils réagissaient à l'énonciation de leurs noms de combat. Nous avons surtout mené des entretiens avec eux pour comprendre leurs choix de nom, ce que ce dernier représentait pour eux et ce qu'ils entendaient transmettre comme message à leurs adversaires et à la société. Il fallait jouer sur la fibre amicale et parentale que nous avons avec la plupart des lutteurs pour contourner la réticence de certains d'entre eux, pour qui dévoiler la signification de nom de combat, c'est révéler son secret, son attitude de combat aux éventuels adversaires. Le fait que nous ne soyons plus en activité dans la pratique de la lutte a rassuré certains interlocuteurs de notre âge, notamment ceux qui étaient d'un quartier différent du nôtre, qui ne craignaient pas de nous voir les défier lors des compétitions. Afin de conforter ou de vérifier nos convictions et de mieux investir les enjeux de cette pratique d'autonomie chez les lutteurs, le travail d'enquête et les séjours d'immersion se sont étalés sur cinq ans.

4. Plan de l'étude

Pour conduire cette étude, nous avons prévu trois grandes parties complémentaires structurées autour de sept chapitres.

La première partie comporte deux chapitres. Le premier présentera le terrain d'étude, en évoquant le milieu naturel, la quotidienneté et l'organisation sociale des Sanã. Ces données sont d'autant plus intéressantes à évoquer qu'elles interviennent, de façon plus ou moins marquée, soit dans la composition des noms de combat, soit dans la principale situation sociale d'usage de ces derniers. C'est justement la lutte traditionnelle, dans sa particularité sã, qui sera abordée dans le second chapitre de cette partie. Il y sera aussi question de la représentation qu'ont les Sanã de la pratique du sport, de l'évolution de la lutte telle qu'ils la pratiquent. En tant que pratique sportive transculturelle, nous verrons comment la lutte traditionnelle se présente dans quelques pays d'Afrique de l'Ouest.

Quant à la deuxième partie, elle sera le lieu d'analyse du nom de combat en tant que pratique langagière. C'est pourquoi nous verrons d'abord comment la notion même de parole est perçue dans la société sã, afin de pouvoir définir le type de parole auquel appartiennent les noms de combat. Parce que ces derniers sont, dans une large part, le fruit d'une autonomation, nous présenterons alors le système d'ensemble de nomination chez les Sanã, afin de distinguer les différents types de noms ainsi que leurs conditions d'attribution. Ce qui permettra d'apprécier l'existence des noms que les hommes se donnent dans le cadre de la pratique de la lutte.

La troisième partie de notre réflexion envisagera le nom de combat comme un support d'affirmation d'une identité, celle que le porteur du nom voudrait incarner dans son quotidien. Pour ce faire, cette thèse sera expliquée à travers trois chapitres. Dans le premier, le nom de combat sera d'abord présenté comme un énoncé dont la production constitue en elle-même une maîtrise de la parole, car la construction d'une image sociale convaincante dépend dans ce contexte, en partie, de la qualité poétique de la formule identificatrice. Le deuxième chapitre se chargera, dans la logique de la réflexion, d'expliquer comment cet énoncé peut permettre à l'individu d'exprimer l'identité voulue. L'explication de l'intérêt du nom de combat dans la construction identitaire sera poursuivie dans le chapitre suivant, mais en mettant l'accent, ici, sur les autres conditions que ce nom doit remplir afin d'être un canal infaillible d'affirmation d'une identité valable.

PREMIÈRE PARTIE
LE CONTEXTE SOCIAL DU NOM DE
COMBAT

L'essentiel de cette étude est basé sur des données recueillies sur le terrain, en l'occurrence chez les Sanã du Burkina Faso. Il est donc tout à fait logique que nous entamions le développement du travail par une présentation du contexte. En effet, il est important de prendre la mesure du contexte social et culturel qui est en cours en pays sã, pour comprendre la pertinence et la place du nom de combat dans le quotidien de cette société. Ce sera l'objet du premier chapitre de cette partie, dans lequel nous présenterons plusieurs données en lien avec la vie sociale et culturelle des Sanã, ainsi que celles relatives à l'environnement physique dans lequel les populations évoluent. Le deuxième chapitre de la partie fera la part belle à la pratique sportive qui donne son nom et sens au nom de combat : la lutte traditionnelle telle que pratiquée chez les Sanã. Nous partirons d'abord de la conception sã du sport, de la manière dont socialement cela est pris en compte dans l'organisation physique des villages. Après quoi, nous présenterons les enjeux rituels, compétitifs et sociaux de la lutte, qui restent le fil rouge commun des tournois quel que soit le temps d'organisation. Mais avant ces deux premiers chapitres, un chapitre préliminaire décrivant la réalité de l'enquête sur le terrain sera présenté. Dans ce chapitre, nous parlerons de notre situation de chercheur en terrain connu, l'attitude qui a été la nôtre pendant le travail d'enquête. Nous évoquerons aussi la manière dont nous avons recueilli les noms des lutteurs, et ceux qui ont été nos principaux interlocuteurs.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE : LE TRAVAIL D'ENQUÊTE SUR LE TERRAIN

Nous plaçons ce chapitre en tête de la première partie de l'étude, car nous espérons qu'il aidera à la compréhension de la manière dont nous avons procédé pour recueillir les données sur l'environnement social que nous décrirons par la suite. Comme nous l'avons déjà précisé, nous avons travaillé sur un terrain que nous connaissons pour y être né et y avoir grandi. Par ailleurs, nous avons même, à notre jeune âge, pratiqué la lutte traditionnelle, et arboré un nom de combat, les sujets au cœur de notre étude. Si a priori, il peut paraître facile pour nous de conduire la recherche, en raison de notre familiarité avec le terrain, il reste aussi vrai que faire de l'anthropologie chez soi requiert une attitude en phase avec les exigences scientifiques, notamment dans la relation avec les interlocuteurs, la méthode de conduite des entretiens, la non essentialisation de la culture concernée, la rigueur d'analyse. Comment nous sommes-nous comporté sur le terrain pendant nos enquêtes ? C'est à cette question qu'essaiera de répondre ce chapitre préliminaire.

1. Faire de l'anthropologie chez soi, comment s'y prendre ?

Dans cette étude, nous nous intéressons à une pratique d'autonomination en cours chez les Sanã. C'est une pratique qui est consubstantiellement liée à une autre, en l'occurrence la lutte traditionnelle. Toute glose sur cette pratique doit être fondée sur une méthode d'enquête qui puisse rendre de l'intérieur les tenants et les aboutissants de cette forme particulière de nom. Pour cela, l'observation participante ou la participation observante nous semble tout à fait appropriée. C'est une démarche qui a été d'abord proposée par les anthropologues britanniques, théorisée par Malinowski au moment de la première guerre mondiale, et surtout expérimentée par l'école sociologique de Chicago dans la première moitié du XX^e siècle (Lindeman, 1924 ; Young, 1933 ; Lohman, 1937), dans ce qui était appelé, à l'époque, les « études de communautés ». C'est une démarche qui est potentiellement fructueuse pour le chercheur dans la mesure où, selon Blumer (1969), elle permet de comprendre, de l'intérieur, le point de vue des membres du groupe ou de l'institution étudiés. Pour faire fonctionner ensemble, sur le terrain, l'observation et la participation, la plupart des manuels d'ethnographie recommandent de négocier l'accès au terrain, notamment par une autorisation d'enquêter donnée par le groupe étudié avec lequel il faut par ailleurs établir une relation de confiance mutuelle. Cette méthode requiert des compétences humaines complexes, notamment celles de l'empathie, de l'imitation et du jeu (Berliner, 2013).

En somme, l'anthropologie est une science de terrain ; le scientifique doit être en contact direct avec ceux qu'il étudie. L'« être là » de Geertz (1996) doit être le leitmotiv de tout anthropologue. Celui-ci est amené à se fondre dans son milieu d'étude, sans chercher à s'élever au-dessus de ses enquêtés. De toutes les façons, comme le rappelle Florence Weber (2015, p. 19), le chercheur doit « reconnaître la part prise par les indigènes dans la construction du savoir anthropologique, à la fois matériellement et conceptuellement ». C'est pourquoi l'anthropologue doit intérioriser le fait qu'il lui revient de créer un climat de confiance entre lui et ses enquêtés, et qu'il ne suffit pas uniquement d'observer¹² pour réussir la compréhension et l'interprétation de la culture des indigènes. D'autre part, l'observation, aussi perspicace soit-elle, n'est pas suffisante : elle doit être complétée d'entretiens réalisés auprès de personnes ressources. Et en matière d'entretien, il est bénéfique d'élargir son réseau d'information à toutes

¹² Rivière (1995, p. 21) rappelle d'ailleurs que « l'observation n'est pas une technique de recherche véritablement codifiable parce que artisanale », et par conséquent ne peut pas garantir, à elle seule, une réussite du terrain.

les personnes susceptibles d'éclairer tel ou tel autre aspect du sujet. De même, le rôle d'un ou des informateurs est important dans l'entreprise anthropologique. Leur choix, si celui-ci n'est pas contrarié par les réalités du terrain, doit respecter un certain nombre de critères, en l'occurrence leur appartenance au groupe, leur connaissance de la culture indigène, entre autres. À propos des informateurs, Jean-Pierre Olivier de Sardan (1996) prescrit de recourir à un « informateur privilégié », dépositaire de connaissances profondes ou non ; c'est un passage obligé, mais aussi un risque, quand on est au début des enquêtes.

La construction de l'information anthropologique est donc tributaire de plusieurs facteurs. En plus des entretiens, directifs ou non dirigés, des explications des informateurs, des conversations informelles (possibles si le chercheur s'est « mélangé » aux membres du groupe), l'anthropologue a l'atout de l'observation pour conforter et structurer les données qu'il recueille.

On distingue d'ailleurs plusieurs types d'observations, d'après Claude Rivière (1995, p. 21-22). D'abord, il y a l'observation interne, que Weber (*Ibid.*) assimile à l'« ethnographie par distanciation » : ici, le chercheur réalise une observation de son groupe d'appartenance. Si cette forme d'observation a des avantages évidents, elle comporte toutefois des pièges, notamment celui d'essentialisation des valeurs culturelles de son groupe. Ensuite, l'observation externe ou l'« ethnographie par familiarisation » (Weber, *Ibid.*) : c'est celle pratiquée sur un groupe auquel n'appartient pas le chercheur. C'est cette forme d'observation qui a forgé la particularité de l'anthropologie « hors les murs ». Elle comporte aussi son lot de pièges, en l'occurrence celui dans lequel le chercheur peut tomber. C'est en même temps une expérience de terrain qui peut permettre au chercheur de vérifier ses a priori, et d'en apprendre de ses insuffisances théoriques. On distingue par ailleurs l'observation simple et celle armée : la première utilise les sens organiques de l'enquêteur, tandis que la seconde se fait à l'aide d'outils modernes comme la caméra, le dictaphone, l'appareil photo, etc. Si la seconde forme d'observation a l'avantage de tout « ramasser », elle réduit la possibilité de contacts et le partage d'émotions avec les enquêtés. D'autre part, l'enquête peut être continue, par une immersion prolongée du chercheur sur le terrain ; discontinuë, par un séjour itératif du chercheur qui vient sur le terrain au gré de cérémonies ou manifestations culturelles ; désengagée ou participante, clandestine ou déclarée. Enfin, l'observation peut être descriptive, où le chercheur vise, à la fin de son observation, à diagnostiquer une situation afin de faciliter une prise de décision.

Enfin, l'enquêteur ne doit pas se contenter de ce qu'il a vu et entendu. S'il existe des sources écrites, audiovisuelles, cartographiques, il peut s'en servir pour compléter ses données verbales. Les deux sources auront l'avantage de permettre au chercheur de confronter les différentes informations, et voir, éventuellement, les contradictions, les ressemblances, les complémentarités, etc. S'ensuit alors le travail d'interprétation des données. Celui-ci doit aller au-delà d'une simple description des faits vus sur le terrain, et dépasser les évidences ou les interprétations spontanées que peuvent produire les enquêtés eux-mêmes. Pour autant, l'enquêteur doit éviter le péché de la surinterprétation ou de la « maltraitance »¹³ des données ; il doit avancer des hypothèses, et se donner les moyens de les justifier. L'interprétation des résultats d'enquête de terrain est, pour ainsi dire, une étape délicate qui mobilise des ressources théoriques et méthodologiques.

2. Notre situation sur le terrain

Pour rassembler le matériau utile à notre étude, nous avons choisi de réaliser nos enquêtes en terrain « connu », qui nous est bien familier, notre village d'origine et ses alentours. Nos connaissances intuitives sur le sujet n'étaient pas suffisantes. Il nous fallait donc, avec une nouvelle disposition d'esprit, davantage observer, écouter et échanger avec des gens, enregistrer des informations. Mais l'essentiel de nos enquêtes se sont déroulées dans le village de Nassan.

2.1. Quelle attitude en tant qu'enquêteur « indigène » ?

Les séjours d'immersion sur le terrain réalisés dans le cadre de la préparation de la thèse de littérature orale (soutenue en 2016) nous ont été d'un grand apport. Il a été plus facile pour nous de (re)nouer les contacts avec des personnes ressources et des informateurs. Ce qui nous a permis d'effectuer nombre de séjours d'enregistrements sur le terrain. Nous devons l'avouer, le fait d'être natif de la région, d'être à proximité du terrain (nous résidons au Burkina Faso) a été pour nous un atout important. Ainsi en dehors du calendrier de séjours d'enregistrements et d'entretiens que nous avons élaborés, nous avons systématiquement profité de nos voyages privés en famille pour faire des entretiens et des observations. En clair, notre appartenance culturelle au groupe étudié et le fait que nous ayons déjà travaillé sur la même aire nous ont épargné

¹³ C'est le terme utilisé par Olivier de Sardan (1996) pour traduire l'excès de sens que le chercheur impose souvent au fait réel tel qu'il est sur le terrain.

l'étape de négociation de l'accès au terrain, et ont facilité notre intégration. Certes, les risques inhérents à la pratique de l'observation participante décrits par Lapassade (2006, p. 23-24), à savoir celui d'une trop grande implication (avec pour conséquences le manque d'objectivité ou l'usage du langage non scientifique pour décrire certaines réalités du groupe étudié) et celui d'un trop grand détachement (avec pour conséquence l'absence de toute découverte significative), ont constamment été dans notre esprit. En effet, être de l'intérieur, c'est-à-dire étudier un groupe social dont le chercheur est membre, comporte des avantages évidents, mais aussi des inconvénients. Il est vrai qu'en tant que membre, il est, a priori, au fait des usages et codes sociaux du groupe, ce qui facilite son adaptation. Par ailleurs, dans certains cas, notamment quand il est locuteur de la langue du groupe, il est possible de se passer des services d'informateurs-traducteurs, donc de minimiser les écarts de traduction des données. L'avantage le plus certain d'être de l'intérieur, c'est lorsque, comme dans notre cas, le chercheur pratique ou a vécu à un moment donné l'objet de sa recherche. Sans être une garantie absolue de maîtrise de tous les contours du sujet, c'est un atout important dans la définition ou la détermination des points d'entrée de ce qui peut intéresser en termes de recherche. Cela peut permettre, par exemple, de focaliser ou d'orienter ses entretiens sur des points précis, sans naviguer à vue. A contrario, être de l'intérieur fait courir au chercheur le risque d'essentialiser certains aspects de sa culture, d'analyser les choses avec des évidences ou de faire des analyses subjectives tendant à idéaliser son groupe. Pour éviter le piège de cet « avantage » que l'on a d'être membre du groupe étudié, le chercheur est appelé à trouver l'équilibre entre l'implication et le détachement, dans une posture de ce que la tradition de Chicago a appelé le *no going native*, c'est-à-dire ne pas aller devenir trop indigène lors de ses immersions de recherche.

Les missions d'enquête, dans le cadre de la présente recherche, se sont déroulées, entre juillet 2016 et mai 2021, dans un premier temps, dans trois localités de la province du Sourou, dans la partie septentrionale du pays *sā* : Tougan, Nassan et Kassan. Le choix de ces localités est motivé par plusieurs raisons. La première raison est d'ordre linguistique. Le pays *sā* est caractérisé par une forte hétérogénéité dialectale, rendant difficile voire impossible, dans nombre d'endroits, l'intercompréhension entre les locuteurs. En effet, à la lumière de la littérature ethnographique consacrée à ce groupe mandé (voir Héritier et Platiel), et de notre propre expérience de natif de la région, la société *sā* a une situation linguistique particulière. Du sud au nord du territoire que le groupe occupe, la langue commune parlée – le *sā* – présente des variantes de

structures morphologiques et morphosyntaxiques légères à profondes ; si le sud est caractérisé par une relative homogénéité de son parler *maka*, le nord¹⁴ se particularise par plusieurs parlers (*matya*, *matié*, *maya* et *maka*¹⁵). Nous sommes locuteur du *matya*, la variante du village de Nassan d'où nous sommes originaire ; ce *matya* est proche de celui de Tougan où nous avons passé nos années de collège et de lycée. Le choix de Kassan, où est parlé le *maka*, découle d'un souci de diversifier, du point de vue linguistique, le répertoire des noms de lutte. La deuxième raison réside dans le fait que ces localités offrent la possibilité d'enregistrer des noms de combat en situation réelle. En effet, à Nassan comme à Kassan¹⁶, les luttes nocturnes et diurnes sont toujours d'actualité. La lutte nocturne de Kassan intervient au mois de septembre, et est appelée, du côté de Nassan, *kasã fɔ̃ buruñ yá* (Kassan/oseille/vert/lutte), « la lutte des fruits verts de l'oseille de Kassan ». Dans le calendrier agricole, le mois de septembre correspond chez les *Sanã* à la période où les plants d'une variété jaune de l'oseille de Guinée (*Hibiscus sabdariffa*) commencent à donner des grappes de fruits verts¹⁷. *Kasã fɔ̃ buruñ yá* est suivi, le mois suivant, en octobre, de la première lutte nocturne de Nassan qui se déroule en deux temps : la première phase qui dure trois nuits est appelée *dɔ̃tya bwalo yá* (Nom de quartier/aire de jeux/lutte), « la lutte de l'aire de jeux de Dontia » ; la seconde phase qui dure également trois nuits a lieu dans un autre quartier et est appelée *kunɔ̃ dɔ̃lu yá* (baobab/grand+sous/lutte), « la lutte sous le grand baobab ». Le village de Nassan observe une dernière lutte nocturne au mois de novembre. Cette lutte qui est tenue dans un autre quartier¹⁸ est appelée *piarɔ̃ yá* (marché/lutte), « la lutte de l'aire du marché ». À l'occasion de ces luttes nocturnes, bien qu'elles soient des compétitions inter quartiers, les lutteurs des villages environnants peuvent y participer. En ce qui

¹⁴ Nous reviendrons, dans la deuxième partie de ce travail, sur cette distinction nord sud de la société *sã*.

¹⁵ Finalement, on trouve tous les parlers *sã* dans le nord. Du fait du découpage administratif et territorial intervenu en 1996, des villages au parler *maka* (Kassan, Da, Kawara, Zinzinda, etc.) se sont vus rattachés à l'entité géographique où sont parlés le *matya*, le *matié* et le *maya*.

¹⁶ Administrativement, Nassan et Kassan dépendent de Tougan duquel ils sont distants, respectivement de cinq et sept kilomètres. Les deux localités sont elles-mêmes distantes de deux kilomètres.

¹⁷ Les feuilles de cette plante sont utilisées dans la confection des sauces de pâte de mil ou de maïs, communément appelé *tô*. Les grains de ses fruits sont utilisés dans l'assaisonnement des sauces. Les feuilles de l'oseille de Guinée aux cosse rouges servent à fabriquer un jus rouge très prisé, communément appelé *bissap*.

¹⁸ Le village de Nassan compte trois grands quartiers (Woroko, Pansabo et Tola) ; on peut donc dire, au regard de l'organisation des luttes nocturnes, que chaque quartier a droit à en abriter une.

concerne les luttes diurnes, les deux villages en organisent, chacun, au moins deux fois par an, généralement entre le mois de décembre et le mois de mars ou avril.

À Tougan, les luttes nocturnes étaient autrefois organisées dans le quartier traditionnel appelé *Samɔgɔ cĩ* (« le quartier des *Sanã* »), au secteur n° 5 de la ville¹⁹. Aujourd'hui, à cause de l'urbanisation, de l'école, de l'intérêt des jeunes pour d'autres sources de distraction (bar, ciné-club, etc.), voire de la migration, la lutte nocturne n'est plus observée à Tougan. Par contre, les luttes diurnes sont souvent tenues dans l'arène du stade ou du centre de lecture et d'animation culturelle de la ville. Ces luttes sont habituellement organisées par des figures politiques ou sociales natives de la région ou par des institutions nationales ou internationales, et se particularisent par l'introduction de prix et un mode des combats de lutte calqué sur celui de l'olympisme (phases éliminatoires, lutte par catégories de poids, victoire aux points, etc.). Les compétitions ont une envergure souvent locale, parfois nationale (championnat national de lutte²⁰), quelquefois internationale. Il faut noter qu'à l'occasion, les compétiteurs viennent non seulement de la ville organisatrice, mais aussi et surtout des villages environnants. Les lutteurs de chaque village sont accompagnés et louangés par leurs griots.

La troisième raison qui a motivé le choix de ces trois localités, c'est que nous y avons déjà des contacts. Il s'agit, pour la plupart, de contacts établis au cours de nos précédentes enquêtes de terrain (pour la maîtrise, le D.E.A. et le doctorat en littérature orale). Ils ont été très collaboratifs, ce qui nous a permis d'enregistrer un nombre important d'informations. Mais, nous devons le préciser, le village de Nassan a été le foyer principal de notre enquête, et la plupart des données utilisées dans cette étude sont issues de ce terrain.

2.2. De l'enregistrement des noms de combat

La constitution du corpus s'est faite sur la base de deux formes d'enregistrements. La première forme a consisté à recueillir les noms de combat en performance. Ainsi lors des tournois auxquels nous avons pu assister, nous avons systématiquement enregistré la version tambourinée des noms de lutte. Pour cela, nous avons dû marcher dans les pas des griots dans leurs tournois au milieu des arènes. Les moments les plus profitables, en termes d'enregistrement, de ces périples giratoires sont ceux où les lutteurs, par quartiers ou par villages, sortent individuellement pour

¹⁹ La ville de Tougan compte sept secteurs.

²⁰ Cette compétition est organisée par la Fédération burkinabè de lutte. La 24^e édition du championnat national organisée à Tougan s'est déroulée du 23 au 24 avril 2016.

exécuter des danses exhibitionnistes et provocatrices à l'intérieur de l'arène, en quête d'éventuels adversaires. Dans la parade, exécutée parfois dans une ambiance frénétique, chaque lutteur est accompagné par un griot qui tambourine longuement son nom de combat, tout au moins pendant le temps que dure la ronde. Le griot répète le même exercice, notamment, pour un lutteur illustre qui triomphe de son adversaire. Il est célébré par un tambourinage emphatique de son autonyme de lutte, accompagné par des cris de guerre et parfois porté sur les épaules par ses congénères²¹. C'est donc à ces phases des performances de luttes traditionnelles que nous avons enregistré, en situation réelle, plus d'une centaine de noms. À la suite des enregistrements, les notes ont été ensuite traduites, grâce à la collaboration des griots et de certains lutteurs eux-mêmes qui étaient intéressés par notre travail. Il faut cependant souligner que, par moments, il y a eu des difficultés dans la traduction des notes, tant celles-ci se ressemblaient et se confondaient dans certains cas. C'est d'ailleurs pourquoi nous avons complété le corpus constitué sur la base des enregistrements des noms tambourinés par des noms directement recueillis auprès de leurs porteurs.

Cette deuxième forme d'enregistrement s'est donc faite hors performance, c'est-à-dire en dehors de toute situation réelle de compétition de lutte. Elle a été menée auprès de lutteurs, en activité ou non, adultes et jeunes. Ici, il s'est surtout agi de recueillir la version parlée ou scandée des noms, directement proférés par leurs titulaires. L'avantage de cette démarche est qu'elle nous a permis d'enregistrer en même temps, pour certains, la portée sémantique des noms de combat. La plupart des enquêtés se sont prêtés volontiers à cet exercice. Nous le verrons, les tentatives d'explicitation des noms se déploient parfois dans des discours insoupçonnés qui justifient, à juste titre, la valeur allégorique que l'on prête à ces noms de combat. Par ailleurs, certaines interprétations de noms de lutte frisent l'expression d'un raisonnement philosophique, voire de la morale sociale. Il est aussi intéressant de noter que certaines formules sont proches d'énoncés aphoristiques, leur conférant ainsi une portée générale évidente qui dépasse le seul contexte local du porteur. Enfin, on entend de plus en plus des noms de lutte formulés en langues étrangères (français et dioula, notamment). En ce qui concerne singulièrement les formulations en français, il apparaît qu'elles sont, pour nombre d'entre elles, des traductions de noms de phénomènes naturels ou d'êtres

²¹ Cette célébration se caractérise souvent par un envahissement momentané ou définitif de l'arène, notamment lors des luttes diurnes où les confrontations et la concurrence opposent plusieurs villages.

féroces ordinairement craints par le commun des gens. D'ailleurs, il s'agit de formules potentiellement susceptibles de figurer, en langue *sā*, dans le répertoire des *yá zɔninɔ̃* d'une localité donnée.

2.3. Nos interlocuteurs

Dans le cadre de la présente étude, nous avons rencontré et interrogé une multitude de personnes. L'essentiel de nos interlocuteurs sont basés dans le village de Nassan. Nos premiers contacts, pour enregistrer des données sociologiques sur la pratique de la lutte traditionnelle, nous ont conduit auprès des anciens des trois quartiers qui composent le village. Il nous a été difficile d'établir l'âge de ces patriarches, car aucun d'entre eux ne possède un document d'identité. Pour indiquer leur date de naissance, ils se réfèrent le plus souvent à des événements dont il est difficile, faute d'archives, de situer la période avec précision, ou à d'autres personnes de leur classe d'âge, elles-mêmes dépourvues de tout document d'état civil. Malgré leurs âges avancés, ces personnes avaient tout de même une mémoire assez cohérente de la pratique de la lutte telle qu'elle était jadis observée.

Les personnes ressources auprès desquelles nous avons fait des enquêtes itératives sont les griots. Nous aurons l'occasion de revenir sur le statut social de ce corps socioprofessionnel, mais nous pouvons d'ores et déjà dire qu'ils ont été d'une importance centrale dans la collecte des données, notamment celles en lien avec les noms de combat. C'est pendant nos entretiens avec eux que nous avons véritablement pris la mesure de leur faculté de mémorisation. Excepté ceux des enfants, ils connaissent distinctivement le nom de combat de chaque lutteur du village. Mieux, pour certains noms, ils avaient des commentaires explicatifs, qui se sont avérés concordants avec ceux donnés plus tard par les titulaires de ces noms. Les griots étaient, d'autre part, des interlocuteurs incontournables, parce que ce sont eux qui ont la charge d'appeler le public à la lutte traditionnelle, et d'énoncer avec le plus de portée dramatique possible les noms des lutteurs à l'aide de leurs tambours.

Nous avons aussi interrogé des lutteurs eux-mêmes, notamment quand la traduction des notes tambourinées ne nous a pas été possible. Nous leur avons demandé l'exégèse des noms qu'ils arborent, et ce qu'ils pensaient de cette pratique d'autonomination, en termes d'inscription sociale de l'individu dans le groupe. Ils sont composés, en grande majorité, d'agriculteurs, dont l'âge varie entre dix et quarante-cinq ans. Certains ne luttent plus, mais ont conservé leurs noms de combat qu'ils font

valoir dans d'autres cadres sociaux. Nous nous sommes aussi intéressé à des scolaires et des étudiants dont certains participent à des compétitions primées. C'est dans cette catégorie des enquêtés que nous avons enregistré des noms de combat formulés en langue française.

C'est le lieu de rappeler avec insistance que les noms de combat qui seront présentés dans le présent travail sont constitués uniquement de noms recueillis dans le village de Nassan. Le choix de cette seule localité peut soulever des interrogations. Mais, le problème linguistique en est la principale raison. Le *matya* de Nassan nous est familier pour avoir déjà fait des travaux de transcription de cette variante de la langue *sã*. De plus, nous nous sommes rendu compte que dans ce village, des lutteurs portent des noms de lutte formulés en *maka* qui est la variante parlée à Kassan. Alors, le besoin de diversité linguistique des noms dont nous parlions plus haut se trouvait résolu dans la seule localité de Nassan. La localité de Tougan ne constituait pas, elle aussi, un creuset particulier de noms de combat. Les rares compétitions de lutte diurne qui y ont lieu, regroupent pratiquement les mêmes lutteurs venus des villages voisins dont Nassan et Kassan. Étant entendu que pour les besoins du présent travail, nous avons circonscrit l'aire d'étude aux trois localités ci-dessus indiquées, les autres compétiteurs, qui viennent parfois d'autres groupes ethniques, notamment dans le cadre des compétitions nationales, n'étaient pas notre priorité. Il faut ajouter à cette raison le fait que le port d'un nom de combat n'est pas une réalité dans tous les villages, notamment où la lutte traditionnelle n'est pas pratiquée.²² En clair, les localités de Kassan et Tougan ont servi de cadres pour comparer et consolider certaines données générales recueillies dans le village de Nassan.

²² Plusieurs raisons peuvent expliquer cela : soit, il n'y a pas de griots pour assurer l'animation, soit les jeunes ont délaissé la pratique, soit il existe un précédent dramatique en lien avec la pratique (mort d'homme à la suite d'un conflit entre des quartiers ou des villages, par exemple), abandonnée depuis ce jour pour éviter un nouveau drame.

CHAPITRE 1

Le cadre d'étude : un terrain propice à l'énonciation des noms de combat

L'analyse des faits sociaux d'une communauté par le biais de pratiques langagières nécessite un certain nombre de données de première main sur la vie du groupe social étudié. Ce chapitre s'inscrit dans cette logique. Les noms de combat prennent sens dans un environnement social et culturel dynamique et varié, qui leur offre une diversité de cadres de mise en valeur. Rien de la vie des Sanã n'est neutre à l'usage du *yá zoni* : que ce soit les pratiques culturelles, l'organisation sociale, la parenté, ou l'environnement physique, etc., chaque aspect joue, directement ou indirectement, un rôle dans la formulation du nom, ou dans les rapports que son usage ou ses cadres d'usage créent entre les individus.

1.1. Les Sanã, une population rurale du Burkina Faso

Dans ce chapitre, nous présenterons les Sanã, à travers des éléments géographiques, historiques et culturels. La présentation de ces éléments s'inscrit dans notre entendement que l'on ne peut parler d'une pratique langagière d'un groupe social sans indiquer tout l'environnement physique et non physique qui fait de celui-ci une entité structurée distincte et identifiable. Mieux, certains aspects de ces éléments sont exploités par les lutteurs dans la composition de leurs noms de combat. Ainsi, quand un lutteur évoque le nom d'un bosquet sacré ou d'une espèce végétale, aviaire ou animale aux propriétés particulières, il nous paraît approprié de parler au préalable de ces éléments qui existent et participent à l'équilibre d'ensemble du groupe. De même, quelle serait la pertinence d'indiquer qu'un lutteur, en manque de performance, peut se faire railler et se voir désigner par un nom de combat persifleur par les sœurs de sa femme sans préciser que dans cette société il existe la pratique de la « parenté à plaisanterie » qui permet d'échanger des injures, des brocards les plus ignobles sans conséquence ? Comme on peut donc le noter, nombre d'éléments de l'environnement social, physique et culturel participent, d'une manière ou d'une autre, à la performance d'ensemble des noms de lutte.

1.1.1. Milieux naturels

a. Localisation géographique

Les Sanã sont situés au nord-ouest du Burkina Faso, dans la région de la Boucle du Mouhoun²³, dans les provinces du Sourou (chef-lieu, Tougan) et du Nayala (chef-lieu, Toma). L'ensemble du territoire sã, qui s'étend entre 13°45 et 13°60 de latitude Nord et 2°50 et 3°20 de longitude Ouest, est bordé au nord par le Mali. Il est ceinturé, à l'intérieur, par les Moose à l'est, les Gurunsi et les Bwaba au sud, les Marka à l'ouest. Estimés aujourd'hui à près de 345 000 habitants, répartis sur environ 9 531 km², les Sanã étaient répertoriés, avant 1995, dans une même circonscription administrative, avec pour préfecture Tougan. Le processus de décentralisation intégrale du territoire amorcé à partir de 1996 a vu la province se scinder en deux entités administratives, une scission territoriale qui a occasionné une rupture géo-culturelle au sein de la population, sur fond de différence linguistique. On parle aujourd'hui, notamment dans la littérature ethnographique, des Sanã du nord et de ceux du sud. Mais d'où vient, pour désigner ce groupe mandé, le terme « samo » tel que largement utilisé dans la littérature ethnographique ?

Les Sanã sont administrativement appelés « Samo », une appellation avec laquelle l'opinion nationale s'est accommodée, mais qui ne signifie absolument rien dans la langue de cette communauté. Selon des interprétations, de sources orales, le mot serait la version apocopée de « samogho²⁴ », qui signifie en langue dioula²⁵ « homme du ciel ou de pluie ». Cette dénomination aurait été donnée par des commis interprètes dioula qui accompagnaient les colons français dans leur mission colonialiste. Au final, l'administration retient le terme « samo » pour identifier ce groupe, bien que ce dernier disposât de termes ethnonymiques pour se désigner. Ainsi, le Samo se désigne par le terme *Sã* (pl. *Sanã*) ; le même terme *sã* est par ailleurs utilisé pour désigner la langue qu'il parle ; il emploie *Sãpa* ou *Sãpie*²⁶ pour dénommer son terroir. De ces différentes dénominations, il apparaît clairement un mot racine stable “sã” qui, dans d'autres

²³ La Boucle du Mouhoun est l'une des treize régions administratives du Burkina Faso. Elle comporte six provinces : les Balés, les Banwa, la Kossi, le Mouhoun, le Nayala et le Sourou.

²⁴ Raison d'ailleurs pour laquelle les Sanã sont rapidement assimilés à cet autre groupe ethnique de ce même nom dont il a été question plus haut, voisin aux Sénoufo dans l'ouest du Burkina Faso.

²⁵ Le dioula est une langue mandingue parlée par un groupe du même nom que l'on trouve au Burkina Faso, au Mali et en Côte d'Ivoire.

²⁶ Les légères différences morphologiques sont dues aux différences morphosyntaxiques qui existent entre le sã parlé au nord et celui parlé au sud.

contextes, a plusieurs sens. « Sã » signifie d'abord « arc », assimilant ainsi les Sanã (fils de l'arc) à une société cynégétique²⁷ ou, selon Harana Paré (1984), à des archers mercenaires qui vendaient leurs services armés aux États de la sous-région. Ensuite, le terme renvoie à ce qui est « traditionnel ». Ainsi, par exemple, les Sanã diront *sã yá*²⁸ pour parler d'une compétition de lutte traditionnelle ; ils diront d'un pagne tissé artisanalement avec des fils de coton bruts *sã mɔna* (pagne traditionnel), et appelleront l'huile du beurre de karité *sã nale* (huile traditionnelle) ; dans certains cas, les adeptes de la croyance traditionnelle sont par ailleurs désignés sous le vocable *sanã*, comparativement à *salawule* (musulman) et *lanðkɔwule* (chrétiens). De toute vraisemblance et d'après certaines interprétations recueillies sur le terrain, ce sont les acceptions en lien avec la vie d'archers et la tradition qui semblent prégnantes dans la définition du terme « *sã* ».

Dans cette étude, nous utilisons le terme *Sã* (pl. *Sanã*), aussi bien pour désigner le groupe humain que pour parler de la langue. Nous l'utilisons par ailleurs en guise de qualificatif.

Notons que l'on trouve à l'ouest du Burkina Faso, notamment près des Sénoufo, un groupe ethnique dénommé Samogho²⁹, qu'une partie de l'opinion nationale considère confusément comme appartenant à la même communauté que celle qui fait l'objet de la présente étude. Il n'en est rien. Nos recherches sur le terrain, en lien avec les faits de cultures et la langue, ne nous ont pas permis de relever des éléments qui rapprocheraient ces deux groupes ethniques.

²⁷ Beaucoup de faits à caractère culturel en cours dans cette société confirment le rôle important de cette arme dans la vie des Sanã. Par exemple, il existe un rite funéraire appelé « *sã kɔrɔrɛ* » (le dépôt de l'arc), qui consiste, dans le cadre de funérailles traditionnelles, à exposer les outils de travail ou de guerre du défunt pour y faire des sacrifices. Par ailleurs, lors des rites traditionnels d'invocation de la pluie, il est exécuté un son de tambour appelé « *sã male* » (rythme de l'arc) qui occupe une place centrale dans la réussite du rite. En outre, il faut noter que les Sanã sont de grands chasseurs, et avant l'avènement des armes à feu, l'arc était la principale arme de chasse.

²⁸ Il s'agit de la lutte organisée suivant les règles héritées de la tradition ancestrale. Si la lutte est organisée selon les règles olympiques, ils l'appelleront *nasaa yá*, la lutte du Blanc.

²⁹ Voir par exemple Bakary Traoré (2007) ou la notice Wikipédia « Samo » qui reprend l'amalgame.

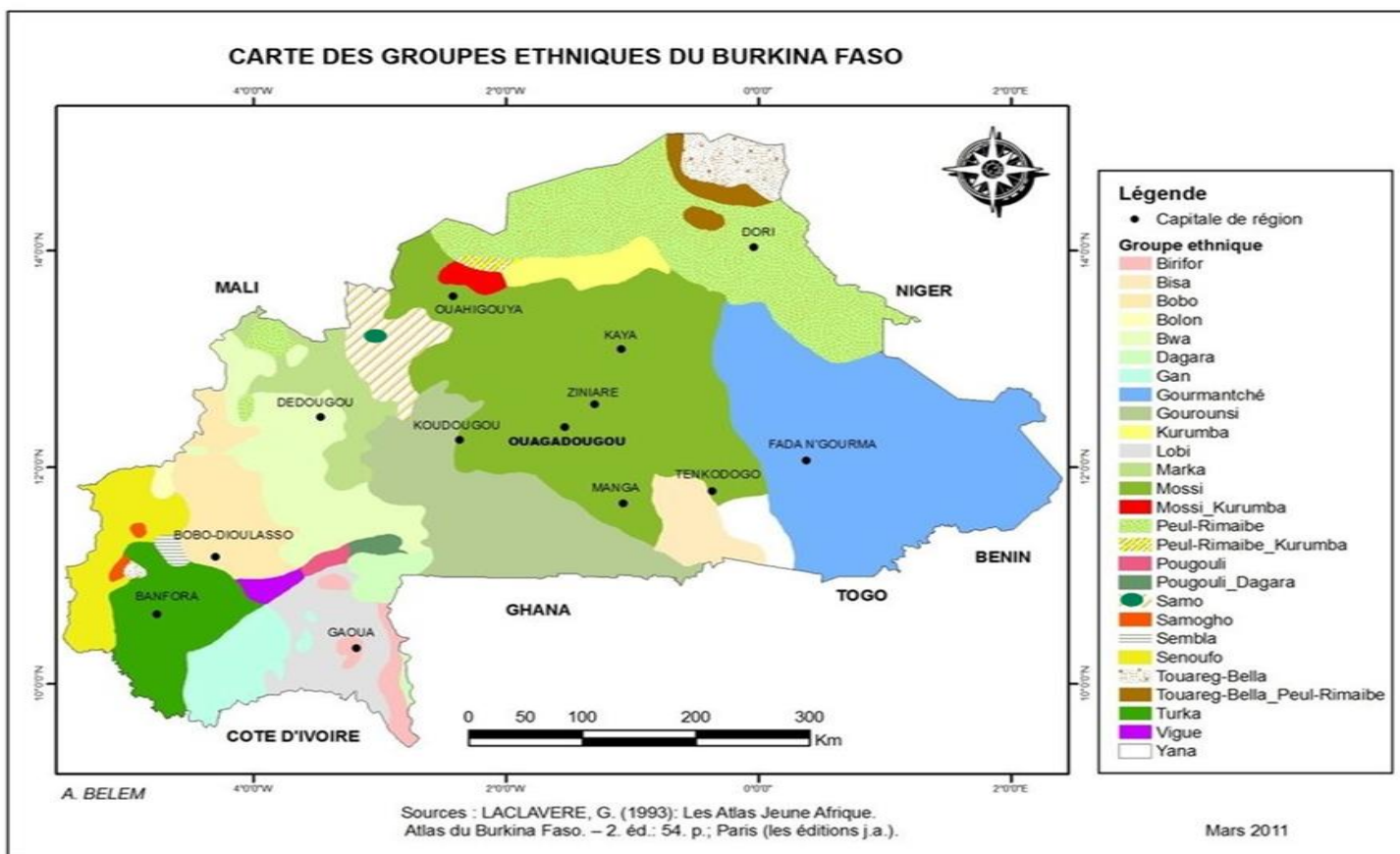


Figure 2: Carte des groupes ethniques du Burkina Faso - - © Laclavere G. (1993)

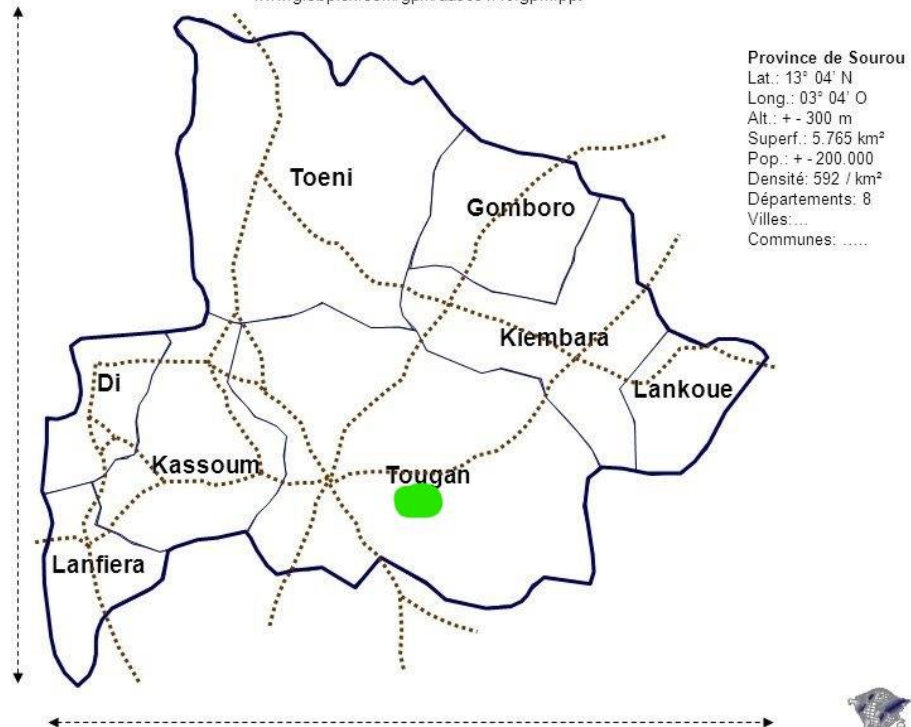
Le point vert dans la partie hachurée de la carte indique la zone d'occupation des Sanã



Figure 3: Carte administrative de la région de la Boucle du Mouhoun. C'est dans cette circonscription territoriale que se trouvent les Sanã. Les limites entourées en gras sont celles de la province du Sourou, là où nous avons mené nos enquêtes.

Afrique - Burkina Faso - Région Boucle du Mouhoun
Province de Sourou

www.globplex.com/gpm/aa9654.10.gpm.ppt



© Globplex.com & Associés Version 06.06.2014

 www.globplex.com

Figure 4: Carte de la province du Sourou - © Globplex.com et Associés, 2014

Le point vert sur la carte est la zone où se situe le chef-lieu de la province.

b. Un cadre physique, source d'inspiration des lutteurs

L'environnement physique est une donnée non négligeable dans l'étude d'un milieu. Dans notre propos, cela est d'autant plus important que des éléments du monde physique dans lequel évoluent les Sanã sont exploités par certains lutteurs pour créer leurs noms de combat. Ces éléments naturels sont choisis sur la base de leur vertu réelle ou supposée que leur prête une certaine croyance populaire. Ainsi, quand un lutteur invoque la perdrix (dɔgɔ̃) ou le lièvre (fɔ̃lo) dans son nom, il s'identifie à leur ruse, une qualité attribuée par les Sanã à ces animaux, notamment dans les récits. Ou lorsqu'un lutteur se présente comme une nourriture faite avec du granite ou à base des dérivés du *dakɔse* (*Azadirachta indica*, arbre d'origine indienne), on voit bien qu'il puise dans les éléments de son environnement pour composer son nom de combat : c'est ce qui explique le choix de présenter les éléments de l'environnement physique des Sanã dans le présent chapitre.

b.1. Influences du climat sur les activités des Sanã

À quelle saison de l'année pratique-t-on la lutte ? Des faits en lien avec le climat interviennent-ils dans la formulation des noms de combat ?

Les Sanã vivent dans la zone agro-climatique soudano-sahélienne du Burkina Faso, qui est lui-même logé, comme l'ensemble des pays sahéliens, dans un climat tropical sec du type soudanien. Deux types de climats ponctuent le quotidien des populations sahéliennes, donc des Sanã : une longue saison sèche, qui s'étend de novembre à mai, et une courte saison humide, qui court de juin à octobre.

La saison humide, que l'on appelle aussi « hivernage », est celles des activités agricoles. Pendant cette période de l'année, toutes autres activités cessantes, les Sanã se consacrent exclusivement aux travaux champêtres, car ce sont les produits de cette activité qui servent à constituer l'essentiel de leur alimentation. C'est une saison marquée par des tornades et des averses, accompagnées de vents violents et de tonnerres incessants. À cette période de l'année, les températures sont relativement douces, oscillant entre 30 et 35 °C.

La saison sèche, communément appelée ici « harmattan »³⁰, est la saison des activités non agricoles. C'est la période de l'année durant laquelle sont célébrés les fêtes traditionnelles, les rites ; c'est aussi en cet intervalle que sont observées les activités culturelles comme les tournois de lutte, les battues collectives, les mariages, les funérailles traditionnelles, etc. Les visites aux parents dans les villages lointains, les voyages de travail dans les centres urbains, la réfection des maisons et des greniers éprouvés pendant la saison des pluies sont aussi réalisés pendant cette période de l'année. La saison sèche est marquée par des températures qui sont fraîches entre décembre et janvier, et très chaudes à partir de mars jusqu'à fin mai.

Cependant cette succession de saison sèche puis de saison humide, et des activités liées à chaque saison, est perturbée par le phénomène du dérèglement climatique. Certaines années, l'hivernage ne s'installe véritablement qu'à partir du mois de juillet, et finit brutalement dès septembre, laissant les exploitations agricoles dans un état désastreux. D'autres années, le mercure grimpe jusqu'à 40 °C dès la fin du mois de

³⁰ L'harmattan est un vent froid, sec et chaud, généralement poussiéreux qui souffle dans la majeure partie de l'Afrique de l'Ouest, entre la fin du mois de novembre et celle du mois de mars ou avril.

janvier, pouvant atteindre la barre de 45°C au mois de mai. Mais les perturbations climatiques n'affectent pas uniquement la température et les activités champêtres ; elles bouleversent aussi le calendrier des pratiques rituelles et culturelles. Par exemple, dans le village de Nassan, il existe un tournoi de lutte nocturne qui a lieu dans les mois d'octobre puis de novembre.³¹ Jadis, on déterminait ou confirmait la lune de ce tournoi en se basant sur l'évolution des plants dans les champs. À partir du moment où la saison des pluies s'installe tardivement certaines années, l'évolution des plants accuse aussi le retard, brouillant alors la certitude des personnes ressources chargées de confirmer le mois (notamment le premier) du tournoi.

Les caractéristiques ainsi décrites du climat en pays sã, dans leurs aspects positifs comme dans leurs aspects négatifs, inspirent certains lutteurs, notamment dans la formulation de leurs noms de combat. Ainsi, la forte canicule de la saison sèche sert de prétexte à certains lutteurs, tandis que les tonnerres, les sécheresses, les tornades et l'ampleur des tâches agricoles pendant l'hivernage en inspirent d'autres. C'est le cas, par exemple de :

- (2)³² **lɛdʒerɔ paama** (sécheresse/riche) : *Le riche de la sécheresse*
- (23) **gɔʃɛgase dɔ̃lwa dí** (pêle-mêle/hivernage/travail) : *Les activités pêle-mêle de l'hivernage*
- (69) **bãlele lá** (matin/pluie) : *Une pluie matinale*
- (107) **Le tonnerre**

Les phénomènes climatiques ne sont pas les seuls éléments de l'environnement physique qui influencent la vie des Sanã et le choix de certains d'entre eux dans le choix de leurs noms de combat. Les élévations et les accidents de la surface de la terre, ainsi que les plans naturels d'eau y jouent un rôle.

b.2. Le relief et l'hydrographie

Le nord et le sud présentent des reliefs distincts. La partie septentrionale repose sur un bassin sédimentaire, et est caractérisée par une plaine peu accidentée, avec une altitude variant entre 260 et 300 m et des bas-fonds le long des cours d'eau. Le Sourou, le cours d'eau le plus important de cette partie du territoire sã, traverse la région sur une longueur d'environ quarante kilomètres, et fonctionne en affluent et en défluent du

³¹ Il convient de préciser que les célébrations rituelles ne suivent pas le calendrier gréco-romain, mais celui traditionnel dont seuls les chefs traditionnels maîtrisent le déroulement.

³² Ces numéros renvoient à l'ordre des noms de combat dans le corpus mis en annexe.

*Mouhoun*³³ (anciennement *Volta noire*), un fleuve qui traverse trois pays (le Burkina Faso, le Ghana et la Côte d'Ivoire). Ce cours d'eau offre d'énormes potentialités piscicoles et agricoles, car sa réserve en eau est très importante et la teneur agronomique du sol est inestimable. Le nord regorge par ailleurs de rivières intermittentes qui se jettent dans le Sourou : c'est le cas du Gana (qui prend sa source dans le village de Namassa, dans le département de Tougan) et du Koudiama (qui prend sa source dans le village de Ouélé, dans le département de Kiembara). La présence de ces cours d'eau a permis la réalisation de retenues d'eau comme celles des villages de Daka et Gouyalé.

La partie australe du pays *sā* est plate sur plus de la moitié de sa superficie, et les altitudes dépassent rarement 350 m. On y distingue tout de même trois niveaux de relief : des élévations de plus de 350 m d'altitude (collines et buttes témoins cuirassées) aux alentours de Yé et Gossina ; des plateaux à moyennes altitudes (entre 260 et 300 m) directement contigus aux hauts reliefs et qui constituent le haut glacis avec des pentes moyennes ; enfin des plaines (moins de 260 m), partie intérieure du glacis, où coulent les fleuves Mouhoun, Sourou et Nayala.

L'hydrographie au sud est peu dense. Elle est dominée par le fleuve Mouhoun, qui traverse plusieurs localités par ses nombreux affluents, Léry et Korombéré, dans le département de Gassan, et Doumbassa dans le département de Yé. Le fleuve Nayala est un autre affluent qui parcourt les départements de Toma, Gossina et Yaba. Cependant, la plupart de ces cours d'eau, alimentés surtout par les eaux des pluies, sont non pérennes.

Au nord comme au sud, on rencontre, dans les brousses, de gros blocs de pierres latéritiques et de grès, de nombreux marécages et marigots³⁴ qui s'assèchent précocement après la saison des pluies. Le niveau moyen des puits est bas dans l'ensemble. Il se situe entre dix et trente mètres, mais dans certains villages il peut atteindre et dépasser cinquante mètres.

Évidemment, la situation du relief et hydrographique, notamment dans la province du Sourou, joue sensiblement sur les activités des populations, qu'elle facilite ou entrave. La relative platitude du relief facilite, par exemple, la mobilité de la population,

³³ Ce mot est aussi le nom d'une province dont le chef-lieu est Dédougou, par ailleurs capitale de la région de la Boucle du Mouhoun dont sont administrativement dépendantes les deux provinces *sanā*.

³⁴ Les marigots (*perε*) sont des petites étendues d'eau que l'on rencontre dans les brousses de la savane. Ils sont généralement non pérennes, se remplissant en saison des pluies, et s'assèchant en saison sèche.

mais offre très peu de points d'appuis défensifs. De même, la rareté des eaux de surface pérennes dans une bonne partie du territoire ne permet pas, comme cela est le cas dans certaines régions du pays où il y a des barrages, de mener des activités de contresaison et de maraichages de grande étendue. Pire, elle entrave les activités d'élevage de subsistance que mènent la plupart des ménages. Par ailleurs, cette réalité physique du milieu n'échappe pas à certains lutteurs, qui s'en inspirent pour concocter leurs noms de combat. Par exemple, quand un lutteur se dit s'appeler :

- (47) **bḥ beberε** (marécage/bourbe) : *La bourbe du marécage*,

on voit qu'il fait explicitement référence à ces parties de la terre qui se gorgent d'eau pendant la durée de l'hivernage. Ce sont des espaces difficiles à travailler et à traverser. À travers ce nom, le lutteur met surtout en avant l'apparence peu profonde des sols marécageux, pour indiquer que son apparence attire les adversaires, qui courent malheureusement le risque de s'enliser dans un combat duquel ils ne sortiront pas vainqueurs.

b.3. Les sols

Le sol est un point d'appui pour les lutteurs qui, avant d'aller au contact de leurs adversaires dans l'arène, posent instinctivement leurs deux paumes au sol, ramassent de la terre, s'en frottent les mains, avant d'empoigner leurs adversaires. En revanche, lorsqu'un lutteur se trouve en compétition, hors de son village, il se garde de faire ce geste, notamment si son adversaire est de ce village. Dans la tradition sã, le sol est un réceptacle et un médium de communication entre les vivants et les ancêtres. Poser les paumes sur sa terre natale avant d'affronter l'adversaire, c'est s'assurer la bénédiction des forces invisibles de son terroir, et garantir sa victoire. Le faire sur un sol « étranger », c'est s'attirer le contraire et se fragiliser. Le rapport au sol se traduit aussi dans les noms de combat de certains lutteurs, qui s'identifient, par exemple, à un terrain bourbeux (voir nom de combat évoqué précédemment en exemple), ou à un terrain rocailleux. Par ailleurs, le choix de la parcelle devant abriter l'arène est fonction du type de sol. Les terrains sablonneux sont les plus prisés. D'une manière générale, les sols que l'on trouve dans cette partie du territoire national sont principalement de trois types, et la formulation de certains noms de combat est fortement inspirée de cela.

Ainsi, on trouve les sols :

- ferrugineux tropicaux : peu fertiles, trop souvent lessivés et appauvris par l'érosion et ayant une rentabilité moyenne, ce type de sol supporte les cultures vivrières peu exigeantes comme le petit mil ou les pois souterrains ;
- brunifiés eutrophes : d'un faible niveau de rentabilité, ils s'adaptent difficilement aux cultures. Des actions antiérosives et les reboisements peuvent leur donner un peu de teneur fertile ;
- sols hydromorphes : présents le long des cours d'eau et dans les bas-fonds, ce sont des sols lourds, difficiles à travailler mais à haute valeur agronomique.

D'une manière générale, le sol est latéritique dans la région. Aucune ressource minière n'y est encore officiellement découverte, à part quelques vieux gisements de fer dans l'extrême nord qui ne sont plus en exploitation aujourd'hui.

L'insuffisance des pluies, la quasi-inexistence d'une hydrographie et la qualité agronomique assez relative des sols jouent inmanquablement sur le type de végétation qui se forme.

b.4. La végétation et la faune, présentes dans les noms de combat

Les éléments de la végétation et de la faune sont abondamment exploités dans la création des noms de lutte. Comme dans les autres cas, la référence à ces éléments met plutôt en exergue une allusion à leurs propriétés particulières auxquelles veulent s'identifier les lutteurs. Ainsi, en incrustant les noms du *muṇa* (couramment appelé « caïlcédrat³⁵ » en français), du *maré* (liane saba³⁶), du lion (*yakā*) ou de la panthère (*goró*) dans leurs noms, les lutteurs traduisent l'image d'adversaires qui sont l'incarnation de tout ce que l'opinion appréhende chez ces espèces, à savoir le goût âpre et la capacité rampante et de résister respectivement chez les deux espèces végétales, la fureur et la vivacité des deux espèces animales. Certaines espèces fauniques évoquées dans les noms de combat n'existent plus que dans les récits et l'imaginaire collectif. Parce que l'appauvrissement de la végétation, du fait des pressions de l'homme, n'offre plus un espace vital pour lesdites espèces. On peut néanmoins se rendre compte de l'exploitation des éléments végétaux et fauniques par les lutteurs à travers les exemples suivants :

- (4) **dɔgɔ̃ bāfila** (perdrix/bonnet) : *Le bonnet de la perdrix* ;

³⁵ Nom scientifique : *Khaya senegalensis*.

³⁶ Nom scientifique : *Saba senegalensis*.

- (19) **f̄ab̄o ḡõ buruuni** (espèce d'arbre/racines/vert) : *Les racines vertes du Pterocarpus lucens*
- (24) **k̄orḡa m̄ol̄é** (vipère/queue) : *La queue de la vipère* ;
- (78) **m̄uṇa baas̄è** (caïlcédrat/jus) : *Le jus du caïlcédrat* ;
- (100) **ȳàk̄ã b̄ãfila** (lion/bonnet) : *Le bonnet du lion*.

La physionomie de la végétation est relative. Dans le nord, on trouve une savane arborée et arbustive et des formations mixtes de vallées.

Ces formations végétales subissent quotidiennement de fortes pressions anthropiques, pour des besoins d'aménagements de nouveaux champs et de périmètres irrigables. En plus des défrichements très souvent anarchiques, le bois reste le seul combustible accessible pour les populations, ce qui signifie que des dizaines d'hectares de bois sont décimés par an, une situation aggravée par des feux de brousse incontrôlés. Il n'existe dans cette partie ni de forêt classée ni de forêt protégée.

Le couvert végétal au sud est caractérisé principalement par une savane arbustive moyennement boisée. Tout comme au nord, la végétation subit là également de nombreuses pressions dues à l'érosion éolienne et hydrique, à l'action humaine et aux agressions diverses. Par endroits, la végétation présente un aspect de savane arborée claire, avec un tapis graminéen dense et une forêt galerie, notamment aux abords du fleuve Mouhoun. On compte ici une forêt classée, en l'occurrence celle de *Sâ-Sourou*, avec une superficie de 14 000 ha. On note également la présence de forêts villageoises et des bois sacrés (108 bois sacrés et 8 forêts protégées)³⁷.

Nous avons relevé sur le terrain un vaste ensemble végétatif présentant une savane arborée et arbustive, avec de grandes étendues de broussailles, d'arbustes épineux et d'herbacées. L'aspect général est d'un vert luxuriant pendant la saison des pluies, et d'un jaune sale couvert de poussière, calciné par endroits, en saison sèche. Il existe de nombreuses espèces d'arbres typiques de l'espace sã, et qui sont de solides et constantes références culturelles : ce sont *k̄on̄ò* (baobab)³⁸, *s̄ã* (mimosa)³⁹, généralement dans les villages, *m̄uṇa* (caïlcédrat), *kw̄àl̄è* (nééré)⁴⁰, *kuru* (karité) en brousse et d'autres espèces aux multiples propriétés nutritives et médicinales⁴¹. Des espèces d'arbres

³⁷ Source : Monographie de la province du Nayala, 2008

³⁸ Nom scientifique : *Adansonia digitata*

³⁹ Nom scientifique : *Acacia nilotica*

⁴⁰ Nom scientifique : *Parkia biglobosa*

⁴¹ On peut citer, entre autres, le *lannea microcarpa* (t̄ò en sã : raisin sauvage), le *Pterocarpus lucens* (f̄ab̄ò), l'*Hibiscus cannabinus* (basene : oseille de Guinée).

d'importation et d'adaptation récentes comme les manguiers, les eucalyptus et autres acacias sont aux alentours des habitations, dans les concessions et dans les jardins, introduisant un ton permanent de verdure dans les villages.

Les ressources fauniques sont aujourd'hui dans un état de raréfaction, voire de disparition pour certaines espèces animales. Les feux de brousse, la désertification, les battues incontrôlées sont, entre autres, les raisons de l'assèchement de la brousse en gibier. Les animaux comme l'éléphant, la panthère, le lion, l'hyène, etc. n'existent plus que dans la littérature orale, sauf dans certaines aires protégées, notamment au campement Express Safari du Sourou où une population animale et aviaire destinée au tourisme de vision est encore abondante.

Finalement, il n'est pas incongru d'aborder dans cette étude des éléments relatifs à l'environnement physique du milieu d'étude. Parce que, comme nous l'avons vu, beaucoup de motifs de ce cadre naturel sont exploités par les hommes pour concocter leurs noms de combat. La référence à des éléments végétaux, animaux ou atmosphériques découle du fait que ceux-ci sont considérés par l'imaginaire collectif, sur la base d'expériences réelles ou de considérations irrationnelles, comme étant par exemple investis d'un certain pouvoir annihilateur ou inspirateur de ruse. Il est bien de connaître comment le milieu physique influence les activités des Sanã, mais il paraît aussi important de connaître ces hommes, qui sont les utilisateurs des noms de combat.

1.1.2. L'histoire des Sanã : origine et migration

Les entretiens réalisés dans le cadre de cette étude nous ont permis de noter deux types de discours relatifs à l'origine des Sanã.

La majorité de nos interlocuteurs, dans leur tentative d'explication, par exemple, de l'origine de leur famille ou de leur lignage, décrivent un circuit migratoire dont le point de départ se situerait sur le territoire malien. En revanche, au sein d'une certaine catégorie sociale, imbue de considérations mythiques, en l'occurrence les forgerons et le lignage des chefs de terre, les Sanã auraient une origine céleste. C'est d'ailleurs cette thèse orale qu'a relayée Héritier (1983 : 56).

À côté de ces explications de sources orales, d'autres thèses écrites, se fondant sur des faits comparés d'histoire, sur des éléments linguistiques et sur l'analyse de certains traits d'identité, existent sur l'origine de ce groupe. Au nombre de ces hypothèses, celle de Louis Tauxier (1917, p. 574) semble une référence vraisemblable,

au regard des témoignages oraux sur le sujet. Elle indique que les Sanã quittèrent le Manding au XIIIe siècle en direction de leur territoire actuel, pour échapper aux vellétés expansionnistes de Soundiata Kéïta (1190-1255), fondateur de l'empire du Mali. En se fondant sur des considérations liées, d'une part, à l'art métallurgique et, d'autre part, à la similitude des patronymes, l'historien Maurice Ky (1986, p. 20-21) situe, lui, l'origine des Sanã au bassin du lac Tchad, où il rapproche leur organisation à celle de la confrérie Mbwe et Ngie du Cameroun. De toute évidence, le parcours migratoire des Sanã ne semble pas avoir été rectiligne. Il existe des thèses archéologiques qui relèvent des vestiges sanã dans les provinces moose du Passoré et du Yatenga du Burkina Faso (nord du pays), ce qui expliquerait, en partie, l'existence d'une relation de plaisanterie entre les deux groupes, les premiers ayant refusé de se soumettre aux vellétés de création étatique des seconds. Quoi qu'il en soit, il nous semble utopique de croire qu'il soit possible de définir l'origine zéro d'un groupe social donné, d'autant plus que ce groupe, tel qu'on l'observe aujourd'hui, peut avoir été formé par des groupes venus de différentes contrées, à différentes époques. Depuis son installation sur cette partie du territoire actuel du Burkina Faso, la société sã a connu et connaît, au gré de multiples motivations, des mouvements de ses membres, notamment vers les grands centres urbains du pays et en dehors du territoire national. Cet exode concerne surtout les jeunes garçons et filles, les premiers en quête de petits travaux de maçonnerie, de gardiennage ou d'employés agricoles ou fermiers, les seconds pour exercer en tant que domestiques au sein de foyers aisés des centres urbains. Ce mouvement vers la ville concerne aussi les scolaires et les étudiants dont la plupart sont obligés de quitter leurs villages, faute de structures d'enseignement appropriées à proximité, pour aller étudier en ville. La plupart d'entre eux ne reviennent plus aux villages à la fin de l'année académique, préférant rester en ville pour exercer des petits métiers dont le revenu leur permettra de payer les frais d'inscription et de fournitures de la rentrée prochaine. Cela n'est pas sans conséquence sur la pratique de la lutte. En effet, même si dans les villages sanã, on compte autant de jeunes garçons que de lutteurs, on constate de plus en plus que les scolaires et les étudiants tendent à se soustraire de la pratique. Certains considèrent la lutte comme un sport peu valorisant ; d'autres ont peur de contracter des blessures qui les éloigneraient des bancs de l'école. Mais la principale raison, c'est que la saison des tournois de lutte coïncide avec le temps d'apprentissage en classe. Elle débute en octobre, comme les activités scolaires, pour finir en avril, pendant que les activités scolaires continuent jusqu'en juin, voire juillet

pour certains ordres d'enseignement. De fait, ces élèves et étudiants ne peuvent pas participer aux différents tournois organisés pendant cette période de l'année.

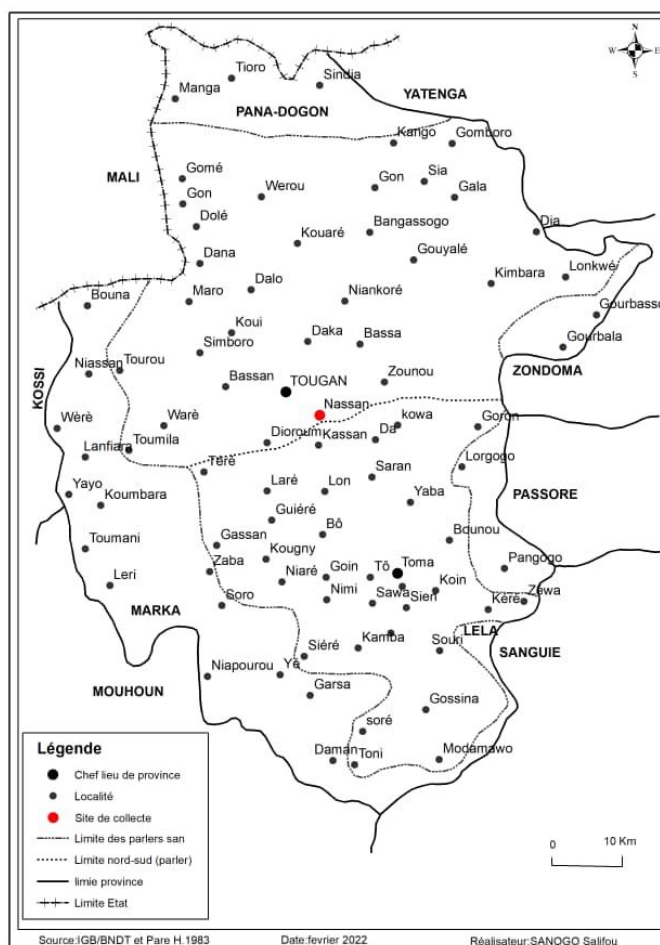


Figure 5: Carte détaillée du pays san - © , Salifou SANOGO, 2022

Le point rouge indique là où se situe Nassan, le village où nous avons réalisé l'essentiel de nos recherches, à la limite entre les Sanã du Nord et ceux du Sud

1.1.3. Le village de Nassan, notre terrain d'enquête

Nassan est l'un des trente-trois villages rattachés à la commune urbaine de Tougan, par ailleurs chef-lieu de la province du Sourou, considérée comme la partie septentrionale du territoire sã. Il est situé au sud-est, à cinq kilomètres de la ville de Tougan, sur la piste rurale Tougan-Da.

a. Fondation du village

Il y a peu de données relatives à la constitution du village de Nassan. Les seules explications dont nous disposons sont de source orale. Les versions recueillies sont légèrement différentes, mais comportent toutes une constante, notamment par rapport à l'origine mandingue des Sanã qui peuplent le village. Dans cette étude, nous avons

privilegié la version qui nous a été contée par le patriarche le plus âgé du village, Gnorma Pamouso⁴² :

À Wouroukou, en territoire malien, vivaient un couple et ses deux fils, dont l'un était un passionné de la chasse. Chaque soir, le fils chasseur allait chercher du gibier dans les alentours boisés des concessions. Mais depuis un temps, le chat d'un voisin perturbait les pièges du chasseur, et l'empêchait ainsi de tuer du gibier. Il s'en plaignit auprès de son père à qui il demanda de sensibiliser le propriétaire du chat sur la question. En désespoir de cause, le chasseur abattit un jour le chat, ce qui déclencha un conflit tribal à l'issue duquel le clan du chasseur décima celui du propriétaire du chat, puis en fit soixante-dix tas avec les macchabées. Quelques jours plus tard, ne pouvant supporter l'odeur des cadavres en putréfaction, la famille du chasseur et son clan quittèrent le village, à la recherche d'un meilleur site pour s'installer. Ils arrivèrent, dans un premier temps, dans la localité de Boussoum⁴³, en territoire burkinabè. Le chef dudit village les accueillit et leur expliqua quelques règles et coutumes de ses terres. Le patriarche du clan refusa de s'y installer, mais décida d'y laisser son fils aîné⁴⁴, puis continua avec le reste du clan jusqu'à Bouarè⁴⁵. Là aussi, le groupe se scinda en deux : une partie s'installa à Bouarè (elle serait l'ancêtre du lignage Boro de ce village), l'autre groupe continua son périple et s'installa non loin d'un marigot appelé Kuskwile. De nouveau, le fils chasseur reprit ses excursions cynégétiques. Il s'aventura un jour loin de son périmètre habituel, et aperçut de loin une fumée. Quand il s'en approcha prudemment, il découvrit un homme qui grillait de la viande. À son retour à la maison, il avisa son père, qui décida de s'installer à côté de cet homme, après avoir fait connaissance avec lui.⁴⁶ C'est ainsi que tout le clan aménagea non loin de l'homme solitaire : c'était le début de la fondation de Nassan, dont la prononciation originelle serait N'sa, c'est-à-dire « ils ont migré »⁴⁷.

(Entretien réalisé avec Gnorma Pamouso, âge inconnu, Nassan, 2018)

⁴² Personne ne connaît l'âge du patriarche, même pas ses petits-enfants et les membres de son lignage. Tout le monde situe indéfiniment son âge au-delà de la centaine. Sa longévité n'échappe pas aux habitants, qui voient un lien entre son âge et son prénom Gnorma qui signifie « dernier recours ».

⁴³ Boussoum est un village situé à environ quinze kilomètres au Nord de Nassan.

⁴⁴ C'est ce fils aîné qui serait l'ancêtre du lignage Boro du village de Boussoum.

⁴⁵ Bouarè est un village situé à l'Est à quinze kilomètres de Tougan, sur la route nationale n° 10, sur l'axe Tougan-Ouahigouya, et à environ douze kilomètres de Nassan.

⁴⁶ L'un des sous-quartiers du quartier Pansabo s'appelle Dinguéré, qui serait la déformation de *dêgele* (« seul »), terme employé par le fils chasseur pour désigner l'homme esseulé qu'il a découvert quand il s'était approché de la fumée.

⁴⁷ Une autre version du récit de fondation de Nassan, qui privilégie la trajectoire Wouroukou-Boussoum-Bouarè-Kassan du clan Boro, donne la même explication de nom du village.

À la lumière de ce récit, et des autres versions que nous avons entendues, il ressort que le village de Nassan a été fondé par le lignage Boro. C'est une thèse vraisemblable, car aujourd'hui, près de quatre-vingts pour cent des habitants du village portent le nom de famille Boro. Le reste de la population est réparti entre les patronymes Pamouso, Tao, Drabo, Souabo, Kouma, Ouassin, Karambiri et Gouabé.

Sur un plan d'ensemble, le village compte environ mille cinq cents habitants répartis dans trois grands quartiers. Il s'agit de Woroko⁴⁸ (quartier du chef du village, majoritairement occupé par les Boro ; mais on y trouve quelques familles des lignages Pamouso et Tao), Pansabo (quartier des griots, occupé par les patronymes Boro, Pamouso et Tao. Mais on y trouve des familles du quartier Woroko) et Tola (quartier du chef de terre et des forgerons, où l'on trouve exclusivement les patronymes Drabo, Souabo, Kouma, Gouabé, Karambiri). Des sous-quartiers, généralement constitués sur la base des affinités plus soutenues entre les patriarches des lignages, ou sur la base des spécificités sociales, existent à l'intérieur des grands quartiers. Lors des tournois de lutte nocturnes, les trois grands quartiers s'opposent, notamment si la compétition a lieu sur les arènes des quartiers Pansabo et Tola. Mais lors du tournoi sur l'arène du quartier Woroko, il y a quatre camps d'opposition : en plus des deux derniers quartiers, celui de Woroko, qui est composé de trois sous-quartiers, se scinde en deux camps, mais se réunifient lorsque la compétition se déplace dans les autres grands quartiers.

b. La vie à Nassan

Il est aujourd'hui difficile de donner avec précision le nombre d'habitants du village de Nassan, faute de statistiques actualisées. Selon les données de l'Institut national de la Statistique et de la Démographie (INSD) de 2012, le village comptait 1497 habitants⁴⁹. Il est majoritairement habité par des Sanã. On y trouve aussi des Peuls, installés à la lisière sud-est du village. La population est, sans exclusive, agricultrice. L'hivernage constitue la période clé d'intenses activités pour les villageois. De mai à novembre, ils sont occupés par les travaux champêtres. Tous les jeunes qui étaient partis

⁴⁸ Le nom de ce quartier, qui est celui fondateur du village, serait en réalité la version parodiée du village d'origine du clan Boro, Wouroukou, qui se trouve en territoire malien. Un fait important que nous avons noté et qui conforte cette thèse, c'est que périodiquement, des membres de la famille du chef du village rendent visite à leurs « frères » à Wouroukou, au Mali, et y passent quelques jours avant de rentrer à Nassan. Depuis maintenant cinq ans, à cause de la menace djihadiste qui sévit le long de la frontière entre le Mali et le Burkina Faso, ces visites n'ont plus lieu.

⁴⁹ Un recensement général de la population du Burkina Faso a eu lieu du 16 novembre au 15 décembre 2019, mais les données ne sont pas encore rendues publiques.

en migration de travail en ville reviennent généralement à cette période de l'année pour participer aux activités agricoles. En matière de techniques de production vivrière, les pratiques agricoles n'ont véritablement pas évolué depuis l'époque coloniale. Même si de plus en plus de familles disposent d'une charrue et de quelques animaux de trait (ânes, taureaux), les outils rudimentaires comme la pioche et la daba restent omniprésents dans le quotidien des cultivateurs sanã. Aucun agriculteur ne dispose d'un tracteur dans le village. À la fin de l'hivernage, la plupart des jeunes gens repartent en exode en ville ou dans les zones de production maraîchère (notamment aux abords du fleuve Sourou), pour des travaux saisonniers, pendant toute la durée de la saison sèche, qui court de décembre à mai. Comme nous l'avons déjà évoqué, cette période de l'année au cours de laquelle aucune activité de production agricole n'est possible au village, est consacrée à diverses occupations domestiques. C'est la saison des fêtes rituelles, des championnats de lutte diurne, de battues collectives, de longues soirées détendues aux *cabarets*, de construction ou de réfection de maisons, de clôtures ou de greniers, de visites aux parents éloignés, etc. C'est aussi un temps de déforestation accrue, car les jeunes qui ne vont pas chercher du travail en ville s'adonnent, faute d'autres occupations rémunératrices, à une coupe excessive de bois, qu'ils vendent à Tougan, pour subvenir à leurs besoins ponctuels.

Sur le plan de l'organisation et de la répartition des tâches quotidiennes, il est frappant de noter que celles-ci sont adaptées à la réalité paysanne du milieu, et tiennent compte du sexe et de l'âge des membres de la famille. Ce qui frappe le plus, c'est la grande, monotone et quotidienne activité de la femme. Elles participent, aux côtés des hommes, aux travaux champêtres. Pendant l'hivernage, elles sont littéralement assaillies. Voici à quoi ressemble le quotidien d'une femme en saison d'hivernage à Nassan : dès le chant du coq, elle prend la route des champs, à pied ou à vélo, pour aller ramasser des noix de karité (qu'elle transformera, en saison sèche, en beurre, destiné à la vente, à la consommation ou la fabrication de savon). Si elle n'avait pas fait une provision d'eau de boisson la veille, dès son retour des champs, elle doit se rendre au puits pour chercher l'eau nécessaire pour les besoins de débarbouillage (il faut indiquer qu'au village, très peu de personnes prennent une douche au réveil, sauf pour aller à un événement ou effectuer un déplacement dans une autre localité. La plupart des gens se contentent de nettoyer leur visage, de se rincer la bouche, et attendent le soir pour faire une toilette complète) et de sa cuisine. Si elle est allaitante, elle doit alors rapidement s'occuper de son enfant, avant de commencer à faire la cuisine. Une fois le repas prêt,

elle doit l'apporter aux travailleurs qui sont déjà partis aux champs depuis un moment. Pendant toute la journée, elle doit aider les hommes à semer ou labourer et, à la pause de midi, elle doit enchaîner avec la cueillette des feuilles devant servir à la cuisine du lendemain. Dès que les hommes reprennent le travail après la pause, elle les y rejoint, abandonnant momentanément la cueillette des feuilles, même si la quantité obtenue est manifestement insuffisante pour le prochain repas. Elle reprend alors la cueillette à la fin de la journée de travail dans le champ familial. Avant de rejoindre son mari dans son champ personnel, elle doit rapidement ramasser quelques bois morts dans les buissons pour le chauffage de l'eau de toilette du soir et la cuisine du jour d'après. Elle aidera son mari jusqu'au crépuscule, puis doit se précipiter à la maison pour aller chercher l'eau, et venir s'occuper du repas du soir (en général, cela consiste à réchauffer le repas préparé le matin, dont elle a bien pris soin d'en réserver une quantité suffisante pour le dîner). Et la même routine reprend le lendemain. Le jour où la maisonnée bénéficie d'une journée de repos de la part du chef de famille, elle en profite pour s'occuper de son jardin potager et de son champ d'arachide ou de haricots. En saison sèche, la femme a un peu moins de pression, à cause de la fin des activités champêtres, mais elle reste plus sollicitée par rapport à l'homme.

Quant à l'homme justement, son activité quotidienne est aussi plus intense en saison d'hivernage. En plus de s'occuper de la fourniture de la pitance quotidienne de la maisonnée, il est le premier à aller travailler aux champs et le dernier à en revenir. En saison sèche, s'il n'est pas allé en migration de travail, il devise sous les arbres à palabres avec ses pairs, en évoquant par exemple la saison écoulée, le calendrier des différents rites, etc. À Nassan, certains hommes s'occupent à tailler des manches de daba, de pilons et de mortiers (sans être des forgerons), à confectionner des nattes traditionnelles, des corbeilles, des chaises et lits traditionnels, etc. Les jeunes hommes, qui sont restés au village après l'hivernage, se réunissent régulièrement au domicile d'un de leurs camarades pour palabrer à bâtons rompus autour de tasses de thé vert de Chine. En général, leurs discussions tournent autour de leurs aventures amoureuses, du déroulé ou du calendrier des tournois de lutte traditionnelle, des prochains rapt de jeunes filles, entre autres.

Chez les plus jeunes, il n'y a pas une répartition rigide des tâches suivant le sexe. Pendant l'hivernage, qui correspond aux grandes vacances scolaires, ils sont chargés de la garde des animaux ; cela concerne aussi bien les garçons que les filles. Dans les familles où il y a suffisamment de garçons en âge de conduire les animaux au pâturage,

les filles, elles, sont chargées de s'occuper des nourrissons pendant que leurs mères travaillent aux champs. Elles aident également dans les travaux ménagers. Dès le mois d'octobre, la plupart de ces enfants reprennent le chemin de l'école, abandonnant leurs tâches aux adultes, obligés par exemple de solliciter les enfants non scolarisés d'autres familles ou les familles de pasteurs peuls installés dans le village pour s'occuper de leur bétail.

Sur le plan socioéducatif, l'école moderne est relativement récente à Nassan. Le village dispose de deux écoles primaires situées dans le quartier Woroko. La première école publique, de trois classes, dont nous faisons partie de la première promotion, a ouvert ses portes en 1991, sur l'initiative des villageois, qui l'ont érigée avec des briques en banco. Toutefois, le village disposait d'un centre de formation de jeunes agriculteurs (CFJA), communément appelé « école rurale » ; dans cette école, les apprenants étaient prioritairement initiés aux techniques culturales et d'élevage, et passaient plus de temps sur des périmètres agricoles aménagés qu'en classe. Un enseignement classique de base leur était aussi dispensé, mais le cycle prenait fin à un niveau équivalent du CE1. Quand l'école classique a fait son apparition en 1991, le CFJA a rapidement connu une baisse d'effectifs, car beaucoup de parents refusaient d'y envoyer leurs enfants, destinés de toute façon à retourner au travail de la terre. Le centre a définitivement fermé au début des années 2000. Ces installations sont aujourd'hui occupées par l'école primaire B du village.⁵⁰ À la disparition du CFJA, un centre d'alphabétisation pour adultes a vu le jour, parallèlement à l'école classique. Dans ce centre, toujours fonctionnel, les jeunes adultes apprennent l'alphabet et la syntaxe dioula⁵¹, les sciences d'observation, la géographie, etc. Avant l'avènement de l'école moderne, l'éducation des enfants se faisait exclusivement à la source de la tradition orale, à travers les contes, les proverbes, entre autres textes oraux.

Sur le plan des infrastructures sanitaires, le village de Nassan est mal logé, il n'y a pas de dispensaire ; un centre de maternité a été construit avec l'aide d'amis français, mais le bâtiment est inexploité, faute d'accoucheuse. Les malades et les femmes enceintes du village sont référés au centre de santé et de promotion sociale (CSPS) de Kassan, à environ deux kilomètres de là. Il n'y a pas d'eau courante ni d'électricité. Le

⁵⁰ Le village vient d'avoir un collège d'enseignement général, inauguré en mars 2021.

⁵¹ Ces centres d'alphabétisation existent partout sur le territoire national, et sont chargés de promouvoir les principales langues nationales (moore, dioula, gulmacema, fulfuldé).

village dispose de trois pompes à eau à motricité humaine, et de nombreux puits de petits diamètres dont la plupart tarissent entre avril et mai.

Sur le plan de la vie spirituelle, le village de Nassan se caractérise par un syncrétisme très remarquable. On répertorie officiellement trois tendances confessionnelles : l'islam, le christianisme et la religion traditionnelle. On dénombre ainsi deux églises (catholique et protestante) et deux mosquées de prière de vendredi (une de la confrérie des Tijaniyya, l'autre du mouvement réformiste des Ahmadiyya). Cependant, ce qui frappe l'observateur, c'est la tendance facile avec laquelle les habitants ont recours aux *yadzēywulen̄* (les « voyants⁵² ») pour résoudre leurs difficultés conjoncturelles. Ils ne s'en cachent pas, et il est aisé de s'en apercevoir dans leurs discours quotidiens. D'ailleurs, sans exception, tous les jeunes garçons participent aux différents tournois de lutte, pourtant considérée comme une pratique rituelle ancestrale. Il faut en effet préciser que certaines confessions religieuses, en l'occurrence les protestants, tentent d'interdire à leurs jeunes fidèles leur participation au tournoi nocturne de lutte. En effet, les responsables de cette tendance religieuse chrétienne considèrent systématiquement les manifestations à caractère culturel comme relevant d'une manière de célébration de la croyance ancestrale, donc en porte-à-faux avec les valeurs chrétiennes. Cependant, nombre de jeunes chrétiens protestants, amateurs de la lutte, ne respectent pas cette injonction de leurs responsables religieux ; ils fréquentent les arènes, certains même sont des lutteurs bien appréciés de la population. Au-delà même de cela, nombre de familles entretiennent des autels familiaux devant les concessions ou dissimulés à l'intérieur de la maison du patriarche de la famille, sur lesquels des immolations sont régulièrement faites en l'honneur des ancêtres. Il existe donc une sorte d'interpénétration religieuse qui fait finalement que, à Nassan, il n'existe aucune friction sociale dont la raison serait religieuse. Le musulman cède sa parcelle de terre pour la construction de l'église ; le chrétien apporte son aide au voisin musulman ou traditionaliste lors d'événements sociaux.

1.2. Vie sociale et identité chez les Sanã

La vie sociale telle qu'elle est menée en milieu sã, n'est pas sans influence sur la pratique de la lutte et le choix des noms de combat. Les Sanã vivent majoritairement

⁵² Les « voyants » désignent les personnes prétendant avoir une capacité divinatoire de prédire l'avenir des hommes, généralement en consultant des puissances invisibles.

en milieu rural. Ils ont donc un mode de vie relativement simple, essentiellement basé sur ce que l'environnement leur offre. C'est un quotidien fait de fréquentes interactions ; dans un village, tout le monde se connaît, tant les rapports entre les familles et les individus sont imbriqués. En effet dans le modèle éducatif du groupe, l'individu est d'abord un être social, même s'il lui est reconnu une autonomie personnelle. Il fait corps avec son espace social, et doit être au plus près de la communauté. Les moments de peine ou de joie sont l'affaire de tous. À l'une ou l'autre occasion, personne ne veut rester en marge ; chacun agit de sorte à ce que non seulement la famille concernée, mais aussi tout le reste du village s'en aperçoivent de sa sociabilité. C'est une valeur à laquelle les *Sanã* tiennent énormément. Au nom de cette conception de la vie sociale, où les événements que traverse une famille sont aussi ceux du reste de la communauté, l'éducation des enfants est l'affaire de tout adulte. Sur ce plan, dans les villages, les *Sanã* n'ont pas perdu cette valeur ; elle est un peu moins marquée que par le passé, mais il est inimaginable de voir un adulte sympathiser avec un enfant qui pose des actes répréhensibles, même si celui-ci n'est pas le sien.

Il y a donc entre les individus des rapports presque naturels, à la fois, d'empathie et de sympathie. C'est pourquoi dans beaucoup de cas, à cause des liens sociaux imbriqués, quand bien même les conditions d'appartenance lignagère l'autorisent, il y a un rapport d'évitement entre des lutteurs, qui s'interdisent de se défier. L'influence de la vie sociale est réelle aussi dans le choix des noms de combat. En effet, il n'est pas rare de voir un membre du voisinage ou d'un autre quartier attribuer un nom de combat à un enfant d'une autre famille. Dans le cas d'espèce, le donneur du nom justifie généralement son choix par le fait que l'enfant, dans sa manière de lutter, lui rappelle tel ou tel autre ancien lutteur.

Malgré l'évidence du poids du groupe dans le rapport social entre les individus, on peut tout de même définir l'homme *sã* à travers quelques éléments d'identité.

Sur le plan des caractéristiques sociales, on peut noter des particularités qui distinguent les *Sanã* aussi bien sur le plan culturel, linguistique que sur le plan du mode de vie. Toutefois, il reste aussi vrai que si l'on prend en compte les thèses émises sur leurs parcours migratoires et les différents contacts qu'ils ont avec leurs voisins et l'extérieur, on peut bien dire que les *Sanã* ont une identité plurielle. Par exemple, du point de vue de la vie matérielle, les *Sanã* empruntent aux *Bwaba* la grande houe de

labour, le maïs à la culture moaga⁵³, leur aptitude dans le travail de la terre aux Dogons (que les Sanā désignent par le terme « Kado »), etc. Ainsi, l'identité *sā* est le reflet d'une diversité d'emprunts hétérogènes à d'autres civilisations.

En appréhendant l'homme *sā* dans une approche individuelle, on s'aperçoit que l'homogénéité relative du groupe doit son existence à ce qu'Héritier (1983, p. 52) a appelé *leperε*, « le destin individuel ». Le *leperε* est certes une affaire personnelle, qui détermine la vie individuelle, mais il est la manifestation d'une croyance commune, qu'elle considère comme la composante la plus importante des éléments constitutifs de l'identité *sā*. L'importance du *leperε* se situe dans le fait qu'il détermine ce que deviendra l'individu, parce qu'il est, selon Héritier, une surface d'inscription où viennent adhérer toutes les forces du monde extérieur, bonnes comme mauvaises. C'est pourquoi le *leperε* est considéré comme une composante sensible, qui est au contact de deux mondes radicalement distincts : le monde socialisé sur bases agnatiques de la masculinité et le monde anomique de la féminité. Ainsi pour Héritier, dans le sens de *Homo*, l'identité *sā* est une sorte de feuilletage, car tout être humain (*mīci*) est composé d'une coalescence de neuf éléments qui forment l'unité de son identité : *me* (« le corps »), *myā* (« le sang »), *wule* (« l'ombre portée »), *tātāre* (« la chaleur et la sueur »), *susu* (« le souffle »), *nini* (« la vie »), *yīri* (« la pensée »), *mεre* (« le double ») et *leperε* (« le destin individuel »). Des attributs tels *tɔ* (« le nom »), *tōma* (« l'homonyme »), *bɔre* (« la marque de l'hérédité ») sont associés à ces composantes, que l'auteur répartit en une composante immortelle (*mεre*) et huit composantes périssables (les autres). Il est intéressant de noter, relativement à cette lecture d'Héritier, que la même conception de l'identité individuelle est réelle sur le terrain où se sont déroulées nos enquêtes, avec une conscience aigüe de l'existence du *leperε*. En effet ici, toute la vie de l'individu est déterminée par cette composante à la fois imprévisible et impénétrable. Quoi que l'individu devienne ou quoi qu'il arrive dans sa vie, cela aura été préalablement déterminé par son destin individuel. D'autre part, à la même échelle d'analyse de l'identité *sā*, c'est-à-dire au niveau individuel, celle-ci se trouve associée aux noms de l'individu et, surtout, à la règle sociale dont il doit être l'incarnation. En effet, dans une certaine mesure, l'individu, dans son identité individuelle, n'a pas une existence en soi chez les *Sanā*. L'individu existe par rapport au groupe. C'est pourquoi depuis son

⁵³ Les *Sanā* appellent par exemple la pâte de maïs « *mōsī wū* » (*tô* du Mossi). La céréale est par ailleurs appelée « *kunkuru* ».

enfance jusqu'à l'âge adulte, son processus d'éducation et de socialisation est l'affaire du groupe. L'individu, dans sa conduite sociale, agit par et pour le groupe : il y a comme un moi supra-individuel, voire communautaire qui l'encadre et oriente sa vie. Même quand on définit l'individu par sa position (« il est fils aîné, benjamin, il est mari, père, épouse, etc. »), il est toujours imbriqué dans un réseau de relations qui le lie inmanquablement au reste du groupe social, numériquement moins important soit-il. Comme on peut le noter, l'appréhension de l'identité *sã* n'est opérable qu'en lien avec l'architecture du système social. Ce dernier agit sur l'individu qui, sous cette influence, peut afficher une personnalité plurielle. Dans beaucoup de sociétés africaines, l'identité de la personne obéit à cette complexité, comme l'ont par exemple démontré Amadou Hampaté Ba, Louis Vincent Thomas, Jean Rouch et d'autres chercheurs en étudiant *La notion de personne* (Dieterlen, 1973). Quelle qu'elle soit, l'identité d'un homme s'exprime dans un cadre social au gré de ses comportements dans l'espace social, et de ses occupations.

1.3. L'espace villageois et les activités des hommes

1.3.1. L'organisation spatiale type d'un village

Dans les villages qui n'ont pas encore connu un aménagement urbain, l'habitat est structuré autour du lignage, c'est-à-dire une lignée de membres descendant d'un ancêtre agnatique commun par des liens généalogiques connus. La maison *sã* est de forme rectangulaire, construite en briques de banco, avec un toit en terre battue qui couvre des poutrelles soigneusement rangées sur des poutres. Les rares bâtiments ronds en toit de chaume de pailles qu'on rencontre dans les villages appartiennent généralement aux Moose et Peuls qui cohabitent avec les autochtones. À côté de ce décor architectural qui voit de plus en plus apparaître des maisons construites en matériaux définitifs (pierres taillées, briques en ciment), avec des toits en tôles ondulées, se dressent fièrement des greniers construits pour la conservation des céréales. Ils ont anciennement une base carrée surmontée d'une extrémité arrondie où figure une petite ouverture circulaire par laquelle les épis sont rentrés et retirés. Bien construits et bien agencés, les greniers donnent une certaine harmonie à l'ensemble de la cour familiale ou lignagère. La renommée des greniers *sã* est d'ailleurs reconnue par Héritier (2010, p. 62). Dans les familles étendues, les greniers forment un bloc architectural à part, qui occupe une superficie importante de la concession. L'intérieur des villages est surtout caractérisé

par des petits sentiers qui délimitent les concessions et les quartiers, qui conduisent le plus souvent aux champs de brousse et aux villages voisins.



Figure 6: Greniers à l'entrée d'une concession – © Boro, 2020

L'un des périmètres le plus important de l'espace physique villageois est celui dédié aux joutes de lutte. On en trouve au moins deux dans les villages, l'un dédié à la lutte nocturne, l'autre à la compétition de jour. Ce qu'il faut noter, c'est que ces espaces ne font pas l'objet d'un aménagement particulier. Ils sont à l'état naturel. Certains même sont exploités pendant l'hivernage par les propriétaires terriens, quand ils ne servent pas de lieu de pâturage ; d'autres sont traversés par des sentiers, servant d'espaces de jeux pour les enfants en saison sèche. Rien d'architectural ne permet de distinguer une arène de lutte des autres espaces ordinaires. Dans les cas où les aires de lutte se confondent avec des espaces sacrés, où sont régulièrement accomplis des sacrifices, rien de particulier ne permet de les distinguer, en dehors du fait qu'au contraire des arènes « profanes », elles ne sont pas labourées et emblavées. En somme, dans les villages, l'espace dédié à la lutte n'est pas si particulier, ni par son emplacement, ni par son architecture, ni par l'entretien dont il fait l'objet. Il fait harmonieusement partie intégrante de l'espace villageois, au milieu des habitations, et à côté d'autres espaces socialement chargés comme les marchés, les lieux culturels, les arbres à palabres, entre autres.



Figure 7: Une arène de lutte à Nassan - © Boro Boukary, mars 2021

La configuration de l'habitat au village est nettement différente de celle des centres urbains et semi-urbains où la plupart des maisons, construites avec des matériaux modernes et où on trouve rarement de greniers, sont soigneusement plus rangées, avec une voirie plus ou moins assainie. Dans les villes, l'aménagement foncier et l'urbanisation ont profondément modifié l'espace social. Les habitations spontanées au milieu de nulle part ne sont pas tolérées dans les périmètres lotis. Les superficies de parcelles d'habitation (entre 250 et 400 m²) ne favorisent pas les rassemblements lignagers ; les grandes familles sont donc éclatées et dispersées dans différents secteurs de la ville. Cette situation n'est pas sans conséquence sur les espaces socioculturels, notamment ceux jadis dédiés à la lutte traditionnelle. Si dans la principale ville (Tougan) de notre zone d'enquête, l'arène de lutte est épargnée par l'aménagement urbain, du fait qu'elle se trouve dans un quartier traditionnel qui a refusé d'être réorganisé, cela n'est pas le cas dans les localités semi-urbanisées. À Tougan même, l'aire de la lutte n'est plus vraiment fonctionnelle ; certes, elle n'est pas fermée, mais la lutte traditionnelle elle-même n'est plus d'actualité dans la ville. Les compétitions de lutte à caractère institutionnel qui sont périodiquement organisées se tiennent dans le stade de la ville, car il n'y existe pas une arène digne de ce nom.



Figure 8: Public au stade Sangoulé Lamizana lors d'un festival international de lutte africaine, de danse et de chant, tenu du 21 au 22 mai 2021 © Boro Boukary, 2021

1.3.2. Les villageois et leurs occupations

Le quotidien des *Sanã* est fait de plusieurs activités. L'agriculture constitue la principale activité de production. Celle-ci est dominée par la culture de céréales (sorgho, mil, maïs, riz), de légumineuses (haricots, arachide), de coton, de sésame, etc. Excepté le coton et le sésame qui sont des produits exclusivement destinés à la vente, les autres produits agricoles entrent directement dans la consommation quotidienne. Toutefois, le chef de ménage peut prélever sur sa production saisonnière des quantités relatives pour les vendre et subvenir aux autres besoins (scolarisation des enfants, santé, habillement, etc.) de la famille. L'activité agricole est soutenue par un élevage d'appoint. En effet, la plupart des familles disposent d'un petit troupeau composé d'animaux de trait (ânes, taureaux), de caprins et d'ovins. Presque toutes disposent d'une basse-cour de volailles.

Après la saison des travaux champêtres et lorsqu'ils ne vont pas en migration de travail en ville, les *Sanã* s'adonnent à des activités d'artisanat : vannerie, maçonnerie, tissage, etc. C'est aussi à cette période « morte » que sont observées les activités culturelles.

La vie culturelle est caractérisée par diverses manifestations à caractère plus ou moins rituel. Ainsi les funérailles traditionnelles, les fêtes coutumières, les battues collectives, etc. sont programmées pendant cette période, qui s'étend du mois de novembre au mois de mai. Ce sont des moments très importants pour les communautés,

parce que les différentes célébrations convoitent un même but, celui de la tranquillité et la prospérité de la société. L'une des activités culturelles qui intéresse particulièrement les gens, c'est la lutte traditionnelle. Son caractère festif et passionnant fait d'elle la manifestation culturelle la plus populaire, par rapport aux autres activités rituelles de l'année. C'est un moment d'expression qui offre l'occasion aux jeunes hommes de se mesurer. C'est un rendez-vous attendu avec impatience par les jeunes, qui commencent déjà à conjecturer pendant l'hivernage, sur les duels de la saison des tournois à venir. Personne ne veut manquer l'occasion d'aller regarder une séance de lutte. Certains jeunes, pourtant partis à l'aventure à la fin des travaux champêtres, reviennent spécialement pour être témoins des compétitions, notamment celles qui sont organisées de jour. La lutte traditionnelle telle qu'elle est organisée dans le contexte sã, sera largement présentée dans le prochain chapitre.

1.4. L'organisation sociale

Ce point est important ici pour deux raisons. Premièrement, et cela semble aller de soi, lorsque l'on mène une étude sur un groupe social donné, l'étude des noms de lutte des Sanã recommande nécessairement que nous connaissions le fonctionnement social du groupe, afin de comprendre les implications de cette forme de nomination. Deuxièmement, la lutte traditionnelle, cadre idéal dans lequel le nom de combat trouve tout son sens, est régi par un certain nombre de règles qui prennent en compte les liens sociaux, notamment dans leur stratification horizontale, qui existent entre les lutteurs.

1.4.1. La parenté et les relations entre les lutteurs

L'étude de ce point commande de préciser au préalable un certain nombre de concepts qui entrent dans la définition globale de la parenté. Il s'agit surtout de concepts que les *Sanã* eux-mêmes évoquent quand ils parlent de parenté. Il faut déjà noter que toute l'organisation sociale sã est fondée sur un système de descendance agnatique.

- La « famille » (*sũ*) : pour l'individu, c'est l'unité de base de l'édifice social ; c'est d'abord et surtout un segment de lignage. Pour les *Sanã*, la « famille » (*sũ*) désigne, et la concession familiale (ensemble de maisons disposées de manière à former une cour intérieure unique, les maisons étant reliées entre elles par une clôture) en tant que cadre physique architectural, et les membres appartenant au même lignage, de naissance ou par le lien du mariage, qui y ont vécu et qui y vivent. En fonction du nombre de générations vivant à l'intérieur de cette concession, celle-ci peut avoir une taille grande,

avec de petites passerelles qui partent des maisons vers une cour centrale qui donne elle-même sur l'entrée de la concession (voir aussi Igue, 2008 ; Perrot, 2000). Les membres vivants dans une concession sont proches à plusieurs titres. Ils ont une communauté de résidence, se reconnaissent un même ascendant, ont une coopération de production et de consommation des biens produits ensemble, et une obligation de solidarité et d'entraide les uns envers les autres. Certaines de ces caractéristiques qui définissent la famille peuvent intéresser plusieurs autres familles, dans le cadre de ce que l'on peut appeler la « famille étendue » (*sũ dóló*). En tant qu'unité autonome, la famille est administrée par un *sũdàná*, le « propriétaire de la famille » qui assure ainsi la conduite du patrimoine familial et s'occupe, dans certains cas, de l'autel familial.⁵⁴

- Le lignage : c'est l'institution suprafamiliale qui regroupe une lignée de membres descendant d'un même ancêtre connu qui a réellement vécu. En général, les membres d'un même lignage vivent dans un même quartier et portent le même patronyme. Lors des luttes traditionnelles, ils ne s'affrontent pas ; au contraire, ils ont un devoir de revanche vis-à-vis de l'adversaire de leurs « frères ». Dans les villages de Nassan et de Kassan, par exemple, les quartiers sont constitués de plusieurs segments de lignage se revendiquant généralement d'un même ascendant, proche ou lointain. Entre les membres de chaque quartier constitué sur cette base, il y a une relation forte d'évitement et de solidarité. Il ne saurait ainsi avoir un lien de mariage entre les membres. Mieux, lorsqu'un membre de ce quartier a eu affaire à une fille ou un garçon, dans le cadre d'une relation amoureuse, aucun autre membre de son quartier ne peut prétendre plus tard à ceux-ci, même si l'aventure du premier soupirant n'est jamais allée à terme. De la même manière, lorsqu'un malheur frappe un membre du quartier, ceci devient l'affaire de tous. Chacun fait de son mieux pour garder l'honneur et la respectabilité de son quartier. C'est le même esprit qui anime les garçons lors des tournois de lutte, notamment interquartiers. Si un membre est terrassé, les autres lutteurs du quartier cherchent à prendre sa revanche pour redorer l'image de leur camp. En somme, les membres d'un même lignage sont frères.

- Le clan : la représentation *sã* du clan est fondée sur un ancêtre mythique qui peut avoir une figure animale ou lutine. Le clan, dans la plupart des cas, a des ramifications qui se

⁵⁴ Dans les cas où la famille est gagnée par la désunion de ses membres, quand ceux-ci ne désintègrent pas la concession familiale – c'est plus heureux ainsi – ils restent certes sous l'autorité du plus âgé de la famille, mais sont désormais responsables de leurs ménages respectifs. Un chef de ménage est appelé « *cìnà* ».

situent dans plusieurs villages et même sur un territoire étranger. Tout individu appartient à un clan, et cette appartenance se matérialise d'abord par le *zoni* (nom clanique) qu'il tient de son père et qu'il porte dès sa naissance. Ainsi tous les individus qui portent le même *zoni* sont considérés comme appartenant au même clan. Ils sont concernés par les mêmes interdits, les mêmes rituels saisonniers. Quand on écoute les gloses locales sur ce que les *Sanã* de Nassan appellent *b'ranε*, pour désigner celui qui appartient au même clan que soi, on s'aperçoit que, par définition, le clan désigne une entité humaine composée de personnes ayant en commun un même ancêtre, ou dont la proximité parentale entre leurs ancêtres différents est clairement établie et reconnue par les descendants. Ces derniers entretiennent un lien de dépendance réciproque et de fraternité à toute épreuve, peu importe là où ils sont installés. Par ces faits, on s'aperçoit que les notions de lignage et de clan se confondent presque dans cette société, nous amenant à douter, comme Richard-Molard (1952), de la pertinence de ces concepts sociologiques dans certains contextes africains.

- Les alliés : la parenté chez les *Sanã* va au-delà des membres du segment lignager ou clanique. Elle déteint également sur les autres segments des autres lignages qui vivent sur le même espace avec lesquelles différents types d'alliances peuvent exister (alliances matrimoniales, amitiés, etc.)

Le système de parenté *sã* peut se résumer aux faits majeurs qui le caractérisent, c'est-à-dire la patrilinearité et la patrilocalité. En effet la filiation est, dans la plupart des cas, considérée du point de vue de la figure paternelle (Ghassarian, 1996, p. 57). Un homme naît, grandit et vit dans la même maison que son père, ses frères, ses oncles paternels. Il est la propriété du lignage paternel même quand sa mère abandonne le foyer marital. Conséquemment, la succession va du père au fils. Dans son lien avec les autres, il peut recevoir plusieurs noms des membres âgés de la parentèle, y compris un nom de combat, qui peut être définitif ou provisoire.

Héritier (1981) a décrit ce système de parenté comme étant de type omaha, c'est-à-dire un système semi-complexe dans lequel Ego désigne les membres de plusieurs et différentes générations par un même terme, dans un schéma de filiation patrilinéaire assorti d'un type de résidence patrilocale. Par ailleurs, Ego ne peut pas se marier dans son propre lignage ni dans celui de sa grand-mère maternelle, parce que dans le système de désignation locale, toutes les filles de son lignage et de la famille d'origine de sa mère, sont respectivement ses sœurs et ses grand-mères. Si pour les premières, l'interdiction est totale, elle est moins stricte pour les secondes ; Ego peut se marier à

une fille du lignage de sa grand-mère maternelle, mais à condition qu'elle ne vienne pas de la même concession que cette dernière. Dans le cadre des joutes de lutte traditionnelle, il ne peut pas affronter les lutteurs issus du même lignage que sa mère, car ils sont ses oncles et ses derniers recours en cas de démêlés dans sa famille paternelle. Cependant, c'est une règle d'évitement qui n'est pas formelle : comme dans le cas du mariage, Ego peut défier des lutteurs qui sont du même lignage que sa mère, mais qui ne viennent pas de la même concession que cette dernière. Du reste, personne n'en fait un véritable problème, mais quand Ego triomphe de ses oncles, il s'entendra dire qu'il n'aura plus de poulet. Il faut noter en effet que la symbolique forte de cette relation privilégiée entre le neveu et sa famille avunculaire, c'est qu'il peut prétendre à tous les biens des oncles. En l'occurrence, le premier bien auquel les neveux s'en prennent habituellement est le poulet. Le rapport d'Ego aux frères de sa mère, qui sont ses véritables oncles (car chez les Sanã, les frères du père ne sont pas désignés par le terme « oncle », mais par celui de « père ») est particulier. Le neveu est un personnage au statut spécifique. Il peut hériter de son oncle si celui-ci n'a pas d'enfant ; en cas de désaccord avec sa famille de naissance, la famille d'accueil idéale est celle de ses oncles, qui ont une autorité tout à fait reconnue sur lui. Nous avons pu noter que parfois, Ego reçoit son nom de combat de son oncle, le père ou le frère aîné de sa mère. C'est une réalité que nous avons notée en particulier chez l'un des traditionnistes bien connu dans le village de Nassan, fin connaisseur de plantes médicinales et jadis très bon lutteur. Etienne Boro⁵⁵ est passionné de la lutte traditionnelle. Il est connu pour ses habitudes à inciter les jeunes garçons de son quartier à défier les grands lutteurs lors des tournois, en leur disant par exemple que les lutteurs de grande taille ou de forte corpulence ne sont pas difficiles à terrasser, car ils ne peuvent pas se courber aisément ou ne maîtrisent pas leur masse corporelle. Il est connu pour avoir du plaisir à opposer les enfants du quartier, auxquels il n'hésite pas à distribuer des noms de lutte.

Ce système de parenté fonctionne par ailleurs avec une théorie d'alliance où un homme peut se remarier à volonté, et quand il meurt, ses épouses reviennent à ses frères vivants. Le *dzɔlɔ lɔba* (« le lévirat ») est une pratique toujours en cours dans la société

⁵⁵ Il est né vers 1956 à Nassan, et s'est exilé, à la survenue d'une grande famine dans les années 1970, dans un village du Sud sã, Bounou où il a appris la médecine traditionnelle, s'est aguerri à la lutte. C'est un artisan polyvalent : cordonnier, tailleur de manches de houe, tresseur des chaumes de grenier, confectionneur de lits et de chaises, etc. Il a gardé ses savoir-faire traditionnels malgré sa conversion au christianisme d'où il tient son prénom Etienne.

sā, du moins dans son esprit consistant, pour les veuves qui souhaitent rester dans la cour maritale auprès de leurs enfants, à exécuter tous les rites relatifs à ce remariage, tout en laissant le choix aux nouveaux conjoints d'envisager ou non un contact charnel. Dans tous les cas, le frère qui hérite de la femme a des responsabilités vis-à-vis de cette dernière : la nourrir, l'habiller, la soigner, l'assister, etc., exactement comme dans le type d'alliance dans les sociétés musulmanes d'Iran que Ghasarian (*op. cit.*, p. 127) a appelé le « mariage de charité ». Mais de plus en plus, cette forme de mariage n'est plus contraignante en tout temps et en tout lieu ; certaines veuves, de jeune âge très souvent, refusent ce remariage « forcé », et décident de partir ailleurs. Même les hommes qui doivent hériter des femmes de leurs frères défunts sont de plus en plus réticents à cette idée.

La configuration prototypique d'une famille *sā* se décline, en général, en une triade de générations, composée, vue de l'angle d'un Ego de la troisième et dernière génération, des grands-parents paternels et/ou classificatoires (*ya dɔloonɔ̃*), des parents biologiques et/ou classificatoires (*yaanɔ̃*) et des enfants, collatéraux d'Ego et/ou classificatoires (*nalɔɔnɔ̃*), voire de petits-enfants (*nɔnɛ̃nɔ̃*) dans certains cas. Ainsi l'Ego masculin appellera son grand-père *ya dɔlo*, sa grand-mère, *bo*.



Figure 9: Une grand-mère s'occupant de son petit-fils - © Boro, 2017

Ces désignations sont valables aussi bien pour les grands-parents du côté paternel que pour ceux du côté maternel. Son père ainsi que les frères de celui-ci sont désignés, sans distinction d'âge, sous le même vocable *ya*, c'est-à-dire « père ». Les

sœurs de son père sont ses *ninaañ* (« tantes »). Il appellera sa mère *na*, la sœur de celle-ci *nina* (tante maternelle), et son frère *nere* (oncle maternel)⁵⁶ ; lui-même est *nini* (neveu) et *ninamane* (neveu) respectivement pour son oncle et sa tante. Les membres masculins de sa génération et du même lignage paternel sont ses *yeeñ* (« grands-frères ») et *daleñ* (« petits-frères »), mais les membres féminins sont ses *dʒɛ̃dʒereeñ*⁵⁷, lui-même étant *dʒɛ̃gele* vis-à-vis de ces dernières. Comme on peut le constater dans le dernier cas, il n'existe pas, pour les enfants des frères d'une même famille, de termes désignatifs qui pourraient être assimilés aux appellations françaises de cousin et neveu. Héritier a bien enregistré cela en étudiant le système de parenté *sã* :

De la même façon que des fils de frères sont toujours des « frères », à quelque génération que ce soit, le même principe d'identité des germains de même sexe fait que des filles de sœurs, et des filles de filles de sœurs, sont toujours entre elles des « sœurs ».
(1983, p. 63)

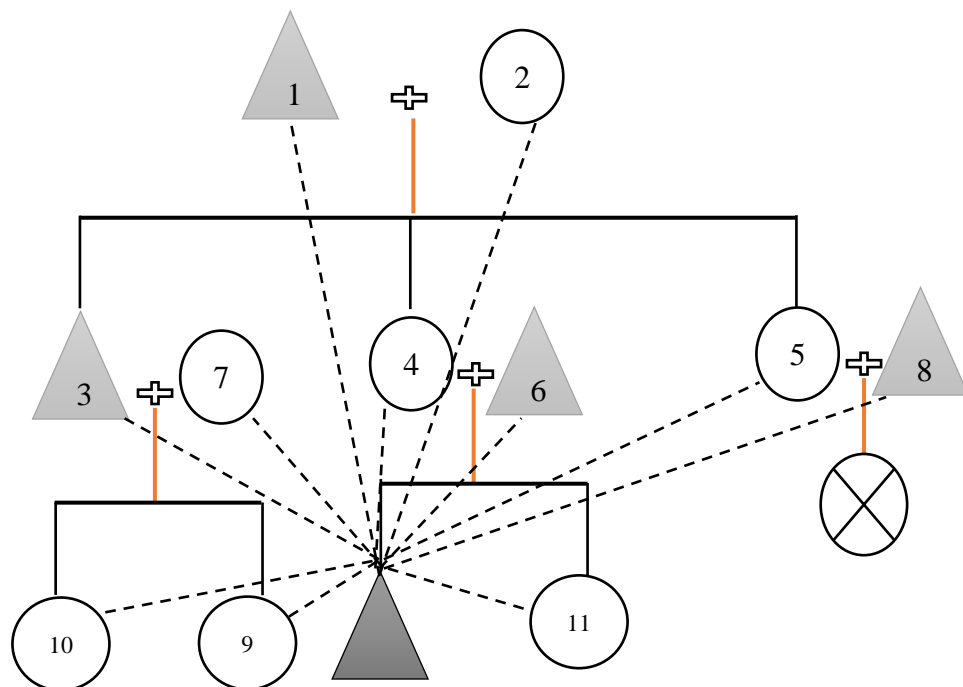
La femme d'Ego est appelée *mana* (bru) par les membres de son lignage de la première et la deuxième générations. Ceux-ci sont, vis-à-vis d'elle, des *zĩdiiñ* (beaux-pères), pour les membres masculins, et des *zĩbraañ* (belles-mères), pour les membres féminins. Elle est appelée *lɔ* (épouse) par les membres de la même génération que son époux, qu'ils soient de la famille ou du reste du lignage, qu'ils soient femmes ou hommes. Un lien de plaisanterie existe alors entre elle et ses « maris », comme il en existe entre Ego et les frères et sœurs cadets consanguins et lignagers (*gɔnaañ*) de son épouse. Le terme *dãgwale* qui signifie à la fois « gendre » et « beau-père » s'applique à Ego vis-à-vis du père et des frères aînés de son épouse, et à ceux-ci vis-à-vis de l'époux de leur fille et sœur. La mère ainsi que les tantes de l'épouse d'Ego sont ses *dãlɔeñ* (belles-mères).

Nous n'avons aucune prétention de considérer que nous avons suffisamment rendu compte de tous les faits du fonctionnement du système parental des Sanã, loin s'en faut. Cela n'est d'ailleurs pas l'objet de notre étude, mais il fallait bien en parler dans la mesure où il intervient – très subrepticement, certes – dans la performance globale des






⁵⁶ Les appellations *nina* et *nere* sont aussi valables respectivement pour les femmes de la même génération et du même lignage que la mère de l'Ego et pour tous les hommes, sans distinction d'âge, du même lignage que cette dernière.

⁵⁷ Les *dʒɛ̃dʒereeñ* (sing. *dʒɛ̃dʒere*) sont les filles (aînées et cadettes) mariées ou non qui appartiennent à la même famille et au même lignage qu'un homme (appelé, lui, *dʒɛ̃gele*). Les relations sexuelles sont considérées comme incestueuses et le mariage est formellement interdits entre eux.

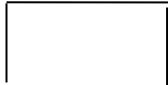
noms de combat. C'est un système qui est resté plus ou moins le même depuis les recherches menées par Héritier, en termes de complexité, mais dont certains aspects ont connu des changements. Ainsi, l'interdiction pour Ego de se marier dans le lignage de la mère de sa mère ou de se marier avec les cousines croisées⁵⁸ n'est plus d'actualité : Ego peut même trouver sa femme dans le lignage de sa mère ; et s'il en épouse une issue de celui de la mère de sa mère, on considère cela comme une démarche de consolidation des liens familiaux. Somme toute, la structure parentale des *Sanā* est très difficile à étudier, comme le reconnaît d'ailleurs Héritier. Du peu que nous avons pu décrire et dont voici, ci-dessous, un schéma récapitulatif avec les termes désignatifs à partir d'Ego masculin, il paraît évident que le système de parenté *sā* est inscrit dans un réseau de relations sociales aussi bien horizontales que verticales.



Légende :

-  = Homme
-  = Femme
-  = Sans enfant
-  = lien de mariage
-  = filiation

⁵⁸ C'est un principe propre à la structure de parenté de type omaha que Jonckers (1983) a trouvé commun aux Minyanka (Mali), Samo (Sanā), Moose (Burkina Faso), Mofu (Cameroun), entre autres.

-  = lien de germanité


-  = Ego (masculin ici)

Schéma d'un modèle des segments d'une famille

Le schéma ci-dessus est juste une illustration de la structuration possible d'une famille de trois strates du point de vue d'Ego : la strate des grands-parents, celle des parents et la strate des enfants dans laquelle il se trouve. Nous avons délibérément choisi de présenter une famille de cette composition, ainsi que le nombre et le sexe de ses membres, pour faciliter la lisibilité des termes qu'Ego utilise pour les désigner. Ainsi, du haut vers le bas, et suivant l'ordre des numéros, Ego appelle :

-1. *Ya dɔlo* (plu. *Ya dɔloonɔ̃* : le pluriel du mot renvoie à la fois au grand-père et la grand-mère : « grand-père » (pluriel : « grands-parents »))

-2. *Bo* (plu. *Boonɔ̃* « grand-mère »)

-3. *Nere* (plu. *Nereenɔ̃* « oncle »)

- 4. *Na* (plu. *Naanɔ̃* « mère »)

- 5. *Nina* (plu. *Ninaanɔ̃* « tante »)

- 6. *Ya* (plu. *Yaanɔ̃* « père »)

- 7. *Lɔ* (plu. *Lɔɔnɔ̃* « épouse »)

- 8. *Gɔna* (plu. *Gɔnaanɔ̃* « beau-frère »)

- 9, 10 et 11. *Ye* (plu. *Yeenɔ̃* « grands-frères/sœurs ») ou *dalɛ* (plu. *Dalɛenɔ̃* « petits-frères/sœurs »)

Dans la réalité quotidienne, Ego appellera les membres qui sont sur le même axe générationnel que lui par leurs prénoms ou leurs noms de combat, que ceux-ci soient plus âgés que lui ou pas. Il appellera *ya* chaque membre masculin âgé de la deuxième strate, *na* les épouses de ceux-ci. Dans certains cas, il appellera son père et sa mère biologiques par leurs prénoms, mais jamais le frère aîné de son père ainsi que l'épouse de celui-ci. Entre ces derniers et lui, il y a un rapport d'évitement ; il utilisera, à défaut de les appeler respectivement *ya* et *na*, la tekonymie, en se référant à l'un de leurs enfants plutôt qu'à leur nom propre.

1.4.2. L'image du lutteur selon son statut socioprofessionnel

Selon que l'on soit forgeron, griot ou simple paysan sans attribut social particulier, on ne fait pas le même effet sur l'adversaire en matière de lutte traditionnelle. Selon le statut, le nom de combat arboré n'a pas le même écho auprès du public. Dans l'imaginaire collectif, les hommes qui travaillent le métal et le cuir possèdent un supplément de pouvoir que les gens « ordinaires » n'ont pas. Les premiers sont particulièrement redoutés, car il leur est reconnu surtout une aptitude à tout réussir grâce au pouvoir de leur forge. Le feu, l'enclume et le marteau sont des symboles forts qui, entre les mains du forgeron, sont d'une dangerosité que personne ne conteste. À tort ou raison, on considère qu'un forgeron lutteur est a priori un adversaire qui fait usage de pouvoirs magiques dans ses combats. C'est pourquoi son nom de combat a une résonance particulière auprès des challengers, qui y font attention, notamment aux symboles qui sont utilisés dans la formulation de son nom. Quant à la figure du griot, elle est aussi redoutée pour une raison principale. En tant qu'acteur clé de la pratique de la lutte (c'est lui qui anime les tournois à l'aide de son tambour, qu'il utilise aussi pour frapper les noms de combats des lutteurs), il a une proximité privilégiée avec chaque lutteur, dont il apprend à connaître ses techniques de combat, ses points forts et ses points faibles. Le jour où il dépose son tambour pour lutter (c'est souvent le cas ; d'autres griots qui ne sont plus en âge de lutter prennent la relève), il inspire la méfiance auprès de ses adversaires. Ces derniers se sentent vulnérables, car ils présument que le griot sait sans doute par quel côté les attaquer, pour les avoir plusieurs fois vus à l'œuvre. En dehors de cela, les griots sont réputés être bien plus poétiques dans la composition des noms de combat que les autres. Sans doute aussi parce qu'ils entendent de toutes sortes, ce qui leur permet d'avoir une gamme diversifiée de symboles ou d'images qu'ils peuvent composer ou recomposer à souhait pour avoir les meilleures formules. En ce qui concerne les Sanã qui n'appartiennent pas à l'un ou l'autre de ces deux groupes à statut particulier, l'épouvante qu'ils inspirent à leurs adversaires en matière de lutte traditionnelle dépend, a posteriori, de leurs performances dans les arènes. Dans l'environnement de ce sport en milieu rural, la théorie de l'usage de pouvoirs magiques par certains lutteurs est réelle, et certains y croient. Si un homme excelle remarquablement dans la lutte, l'opinion a tendance à croire qu'il opère à l'aide d'une force magique.

Comme on peut l'imaginer, la société *sã* – comme la plupart de ses voisines – est traditionnellement structurée autour de trois groupes socioprofessionnels : les cultivateurs (*bugusawule*) qui représentent près de 90% de la population, les forgerons (*kwĩ*) et les griots (*gwa*), qui ne sont plus véritablement, en tout cas sur le terrain où nous avons mené nos enquêtes, des castes, tel que les définissent Camara (1977) et Tamari (1997), en parlant de ce groupe spécialisé d'Afrique de l'Ouest. Mais il faut indiquer que la société a connu et continue de connaître des mutations qui brisent les cloisonnements sociaux (les forgerons et les griots ne se contentent plus de leurs activités ataviques, mais investissent aussi les autres activités ; ils ne pratiquent plus une endogamie rigide) et même introduisent un quatrième corps professionnel non casté, celui des services tertiaires auxquels l'on peut associer les fonctionnaires que l'on trouve dans toutes les autres composantes sociales précédemment évoquées. Là aussi, la stratification est très volatile, car bien des fonctionnaires s'intéressent à l'agriculture comme bien de paysans deviennent des fonctionnaires ou s'essaient au commerce parallèlement à leurs travaux champêtres.

La principale activité des cultivateurs, ce sont les travaux champêtres. Entre les mois de mai et novembre, ils se consacrent aux tâches agricoles, dans des conditions encore rudimentaires pour la majorité d'entre eux. Le travail de la terre est pour eux un métier honorable qui permet à un homme d'être digne. La culture de la terre est l'un des moments, en plus de la lutte traditionnelle, où un homme peut montrer sa bravoure et son endurance. C'est d'ailleurs l'un des cadres d'expression des noms de lutte. En effet, compte tenu du caractère encore rudimentaire des outils d'exploitation, les paysans *sanã* s'organisent en association de travail pendant l'hivernage, afin de se venir en aide. À tour de rôle, chaque membre de l'association reçoit dans son champ ses équipiers, qui viennent l'aider à cultiver ou récolter le temps d'une journée. De même chez les *Sanã*, un homme qui se marie, doit, au moins une fois, aller travailler dans le champ de ses beaux-parents. C'est une prestation matrimoniale qui draine habituellement du monde, notamment les amis du mari. Dans les deux cas, le groupe est souvent accompagné d'une animation musicale assurée par des griots. À l'occasion, les noms de combat des jeunes valides sont énoncés par les griots, pour leur insuffler plus d'entrain et de courage dans le travail.



Figure 10 : Association de femmes au travail dans un champ - © Boro, 2014



Figure 11 : Association de jeunes garçons au travail dans un champ - © Boro, 2014

Nous allons un peu nous appesantir sur la figure du griot⁵⁹, parce qu'elle joue un grand rôle dans la vie des noms de combat. En effet, le nom de combat est prioritairement joué au tambour, en l'occurrence par les griots qui sont les utilisateurs attirés de cet instrument musical. Le griot occupe donc une place centrale dans l'utilisation de ce nom. En plus des autres fonctions sociales qui lui sont reconnues au sein de la communauté. En effet, dans le paysage social, le griot joue toujours un rôle

⁵⁹ Nous faisons noter que dans le village où nous avons mené l'essentiel de nos enquêtes, il existe des griots, mais qui ne sont pas des griots de caste. Ils se considèrent cependant comme tels, et sont considérés par le reste de la communauté comme tels, avec tous les égards attachés à ce statut.

important en tant que garant de la mémoire collective. Il lui est en effet reconnu une certaine maîtrise de l'art verbal et, disons-le, il arrive à glaner des présents auprès de toutes les autres composantes sociales grâce à cette aptitude. Il faut en effet noter que malgré son statut de non casté, dans notre propos, le griot bénéficie de la part des autres membres de la société, beaucoup d'égards. Étant reconnu comme un griot, dans le sens normal du terme, il lui est donc aussi reconnu le statut de membre d'un groupe qui vit de la largesse et de la générosité des non griots. C'est une considération du griot que les Sanã ont empruntée, notamment à la culture dioula et mandingue qui les influence énormément. Son statut d'artisan du verbe, facilité par le fait qu'il peut être l'interlocuteur de tout le monde, l'aide à réussir à concilier les bords en cas de différend, mettant ainsi en lumière son statut de médiateur social. Plus que tout autre figure sociale, il a une certaine réussite dans ce domaine de la médiation, car il maîtrise la généalogie de la plupart des familles, l'histoire même du village. Il peut donc jouer sur la corde du passé glorieux et exemplaire des individus, des familles et des lignages pour obtenir ce qu'il veut.

En tant que musicien-animateur, grâce à son tambour, il intervient à tous les niveaux de la vie sociale ; ils animent les différentes manifestations culturelles, notamment les séances de lutte traditionnelle. Ils sont d'ailleurs les dépositaires des noms de lutte qu'ils frappent sur leurs tambours lors de circonstances sociales appropriées. En effet, lorsqu'une personne veut rendre public son nom de combat, elle le confie au griot à l'occasion au cours d'une manifestation ou d'une activité culturelle. Dès cet instant, son nom entre dans le vaste répertoire des noms que les griots détiennent. Grâce à leur aptitude à la mémorisation, ils se souviendront à vie de ce nom (les aînés le communiqueront à leurs cadets et ainsi de suite), surtout si le porteur est un illustre lutteur. C'est pourquoi certaines personnes considèrent qu'il est même indiqué de confier le choix de son nom de combat aux griots, car ils en connaissent de merveilleuses et tonitruantes formulations.

Subsidiairement à leur statut de musicien, les griots s'essaient aussi à la maroquinerie. Leurs femmes sont des animatrices traditionnelles dans les cérémonies de mariage, baptême ; certaines d'entre elles excellent aussi dans la teinture. Il est par ailleurs important de noter que les griots non castés, comme ceux du village de Nassan, sont à la base des cultivateurs ; ils ont appris le maniement des tambours auprès des griots de caste, en l'occurrence ceux du sud du pays sã.

Quant aux forgerons, ils présentent les mêmes attributs que ceux qui sont généralement reconnus à cette caste en Afrique de l'ouest (Echard, 1965 ; Kanté, 1993). Ils sont les maîtres du feu. Ils fabriquent des outils agricoles, des objets d'usage quotidien et des armes, mais ne pratiquent pas, dans notre contexte, la fonte des métaux ; ils sont également sculpteurs : ils fabriquent des masques, des statuettes, des sceptres pour les lutteurs et d'autres objets ligneux de culte. La sculpture sur bois est surtout très réelle chez les forgerons du sud du pays sã. Lors des tournois intervillages auxquels nous avons assisté, nous avons constaté que les lutteurs qui s'exhibent avec des sceptres en main viennent tous de la province du Nayala.

Le foyer de la forge est considéré comme une enceinte sacrée d'où sortent des outils ayant, eux aussi, une forte charge symbolique. On considère d'ailleurs que la forge, dont les caractéristiques correspondent à celle des forgerons bwaba (Coquet, 1994), peut être invoquée à des fins de procréation, de guérison, mais aussi de nuisance. Il est par ailleurs reconnu au forgeron un statut de médiateur. Dans ce rôle, et dans les situations extrêmes de conflit, il se sert de son marteau de travail, en le déposant devant les protagonistes avant d'entamer la médiation. En général, son arbitrage est tranchant – comme le couteau qu'il fabrique –, et sans appel. Celui qui refuse sa médiation se verra interdire l'accès à toutes les forges du village ainsi qu'à celles de leurs alliés dans les villages voisins. En matière de lutte traditionnelle, les forgerons sont craints, à cause de leur supposé penchant à travailler avec les forces invisibles, ou leur aptitude à manipuler des objets dont la maîtrise nécessite une connexion avec le pouvoir magique ou mystique.

Les griots et les forgerons ne se considèrent pas comme des *Sanã*, même s'ils portent des noms lignagers qui les assimilent bien à cette communauté. Par exemple, les griots du village de Nassan portent le nom de famille Boro, comme la majorité des habitants non griots de ce village. Les forgerons, quant à eux, portent le nom de famille Souabo ; ils sont le seul groupe à porter ce nom dans le village. Mais on retrouve le même nom lignager dans d'autres villages environnants, comme Bouarè, Guimou et Diouroum. À Kassan, les forgerons portent le nom de famille Zerbo, les griots celui de Kouma. Mais ce qu'il faut noter, c'est que dans les cas que nous connaissons, les noms de famille ne sont pas systématiquement révélateurs du statut social de leurs porteurs. Par exemple, les Souabo de Guimou et de Bouarè ne sont pas des forgerons (il n'y a même pas ce corps spécialisé dans le dernier village cité) ; les Zerbo, patronyme très répandu dans la partie sud du pays sã, ne sont pas tous des forgerons ; si les Kouma de

Kassan sont des griots, ceux qui sont à Nassan ne le sont pas. D'après le patriarche du lignage du chef de terre de Nassan, feu Drabo Lazé, c'est à défaut d'être devenu chef de terre que l'ancêtre des forgerons a choisi ce métier. En effet, d'après une version du mythe d'origine, reprise par le notable, le Sã vivait jadis au ciel, avant de conquérir l'espace actuel où il est installé. Sa descente a été facilitée par l'aide d'un inconnu, qui lui a confectionné une chaîne. Pendant que les deux descendaient, ils s'accordèrent alors sur le fait que toutes les choses innommées au sol appartiendraient à l'homme qui a fabriqué la chaîne. Mais une fois sur terre, le Sã revint sur cet accord et s'attribua la propriété de la terre, assurant à son compagnon qu'il a un don naturel pour travailler le métal, scellant ainsi le statut particulier de celui-ci. À la lumière de ce qui précède, et d'après certaines explications recueillies auprès de certains forgerons de Nassan, le nom que le lignage porte serait choisi pour faciliter l'intégration du corps dans l'ensemble social. Tout compte fait, les forgerons et les griots désignent les autres membres de la société par le vocable *Sanã*, et préfèrent se présenter par leurs statuts respectifs. Ils se présentent comme des gens investis de pouvoirs particuliers, venus au service des *Sanã*. Il faut également rappeler que ces deux corps sociaux n'existent pas dans certains villages. Alors les habitants sont obligés, en cas de besoin, de solliciter leur aide dans les villages qui en disposent. Là où ils existent, ils font partie intégrante du schéma social, et occupent une place reconnue dans la nomenclature des statuts traditionnels.

1.4.3. Les pouvoirs traditionnels et leur rôle dans l'organisation des tournois de lutte

Impossible d'envisager un tournoi de lutte sans le concours des pouvoirs traditionnels. En effet, avant d'être une activité ludique, la lutte traditionnelle est d'abord une pratique rituelle dont la tenue fait partie intégrante d'un ensemble de rites exécutés pour garantir de bonnes pluies. Et ce sont les garants de la tradition qui sont les principaux acteurs de ces rites. Particulièrement pour la lutte, ce sont eux qui confirment la période indiquée, notamment pour les tournois nocturnes. Mais surtout, en amont de toute compétition de lutte, qu'elle soit organisée de nuit ou de jour, les chefs traditionnels doivent consulter des « voyants », exécuter un certain nombre de sacrifices devant permettre au tournoi de bien se dérouler, sans incident. Les personnes qui assurent ce rôle sont investies d'un certain pouvoir traditionnel. Selon la nature de ce dernier, on distingue plusieurs classes de pouvoirs coutumiers. Ceux-ci sont assurés par les cultivateurs ; les forgerons et les griots ne sont pas directement impliqués dans

la gestion de ces pouvoirs, mais sont répertoriés comme étant des forces faisant partie du corps social. Ainsi on distingue :

- le chef de terre (le *túdànà*) : il est assimilable au chef coutumier et est le garant du foncier du village ainsi que des rites qui s'y rapportent. Il est censé connaître les limites territoriales du village de même que les propriétés de chaque lignage et de chaque famille. Dans l'exécution de ses tâches, le chef de terre s'appuie sur un conseil d'anciens et, dans certains cas, sur des chefs rituels lignagers ou de quartiers. Dans les villages, le *túdànà* est généralement issu du lignage autochtone le plus anciennement installé. C'est le patriarche du lignage qui est désigné pour assurer la responsabilité. Quand il décède, c'est son fils aîné qui poursuit l'œuvre ; la dévolution de ce pouvoir coutumier se fait de père en fils ;
- le chef du village (le *ciri*) : généralement choisi parmi les plus âgés du lignage fondateur par un collègue de notables, il est l'autorité politique chargée de la gestion administrative du village. Il est chargé de garantir l'ordre social et est le répondant du village à l'extérieur. Il assure aussi, par endroits, le pouvoir judiciaire traditionnel.⁶⁰ Dans la plupart des cas, il est assisté d'un délégué du village, généralement choisi dans son lignage. Mais de plus en plus, dans nombre de villages, l'institution chefferie du village est vidée de sa substance d'antan, au profit d'un Conseil villageois de développement (CVD)⁶¹ qui est maintenant le représentant exclusif des pouvoirs publics dans les villages.

Dans certaines localités, les chefferies coutumière et administrative sont assurées par la même famille. Par exemple, à Nassan, tous les rites coutumiers qui incombent au

⁶⁰ Jusqu'à une période récente, le domicile du chef de village faisait office de tribunal dans nombre de villages ; c'était le cas notamment à Nassan et à Kassan. Tous les litiges y étaient tranchés sous la supervision du patriarche. En général, tous les différends étaient traités à l'amiable, assortis de quelques arrangements très souvent symboliques. C'est une tribune par excellence d'usage des proverbes et autres formules paraboliques. Mais avec l'avènement d'un nouvel ordre de gestion des villages, certaines cours de chefs dans certaines localités ont conservé cette prérogative dans le jugement des litiges du village. Il faut en effet rappeler que depuis 2007, les territoires au Burkina Faso sont passés sous un mode de gestion décentralisé. A la tête de chaque village est élu un Conseil villageois de développement, dont le responsable endosse aussi le statut du représentant de tous les pouvoirs déconcentrés et décentralisés au niveau du village. De fait, il lui revient alors de jouer le rôle du pouvoir judiciaire au niveau local, notamment pour les litiges mineurs entre habitants. Le responsable de ce Conseil peut être issu de n'importe quel lignage, vu qu'il est élu. Alors, il peut décider d'assumer la plénitude de ses responsabilités ou, comme dans certains cas, de continuer de tenir les jugements au domicile du chef de village qui est désormais, s'il n'est pas lui-même membre ou responsable de ce Conseil, sans pouvoir réel.

⁶¹ Source : Décret N° 2007-032/PRES/PM/MATD, [Journal Officiel n°07 du 15 février 2007].

lignage du chef de village, sont actuellement exécutés par Abdoulaye Boro, très tôt initié à la conduite des tâches coutumières par son défunt père, Lola Boro. Pendant ce temps, un autre fils du chef, Sô Oumar Boro, assurait, en tant que délégué du village, les charges à caractère administratif entre le village et les autorités politiques basées à Tougan. Lorsque celui-ci partit en exode en Côte d'Ivoire dans les années 2000, le chef désigna alors une autre personne, non pas parmi ses enfants, mais dans le même lignage, pour assurer la responsabilité. Lorsque celle-ci devait trancher une affaire litigieuse, elle se rendait alors au domicile du chef du village et y convoquait les personnes impliquées. Le jugement est ainsi rendu sous la supervision et l'autorité morale du chef, qui garde une forte influence sur le verdict. L'avènement à partir de 2007 des instances de gouvernance locale et la disparition du chef du village plus tôt en 2003, a rebattu les cartes de la gestion du village de Nassan. Désormais, la personne qui fait office de délégué administratif est désignée à la tête d'un Conseil villageois du développement (CVD) par la municipalité de la ville de Tougan. Elle n'est donc pas forcément issue de la famille du chef du village, mais rien n'exclut qu'un jour le président du CVD soit issu de cette dernière, permettant alors de recomposer le tandem d'antan, parce le responsable coutumier reste entièrement l'affaire de la famille du chef.

- le chef de la pluie (le *lamúcírí*) : le choix de ce personnage suit un processus particulier. Les notables autour du chef de village sont chargés par ce dernier de consulter un « voyant », d'abord pour désigner l'épouse « porte-bonheur ». Ensuite, on choisit parmi les enfants de cette femme celui que le devin aura désigné pour porter la responsabilité. Il est chargé d'assurer tous les rites qui garantissent une pluviométrie généreuse à la communauté. La préparation rituelle de la lutte traditionnelle nocturne (nous y reviendrons) incombe au chef de la pluie, car on considère que la tenue de ce rituel contribue à faciliter la pluviométrie. Le chef de la pluie est aidé dans sa tâche par :
- le chef de la brousse et le chef du vent (dans certains cas, une même personne assure les deux fonctions): puisqu'une bonne pluviométrie à elle seule ne suffit pas pour engranger de bonnes récoltes, ils doivent, par leurs rites, rendre favorables les génies de la brousse et minimiser les vents violents qui accompagnent très souvent les dernières pluies de saison.

Cette architecture du pouvoir traditionnel est un élément d'un ensemble d'institutions sociales qui assurent une cohérence à la communauté. C'est un fonctionnement social qui n'est d'ailleurs pas propre aux seuls Sanã. Par exemple chez

les Moose, qui sont une société à système politique centralisé, Michel Izard (1972) révèle que la structure de cette société est bâtie autour de quatre pôles de pouvoir institutionnellement et fonctionnellement liés. On trouve le même schéma organisationnel de la société chez les Lobi (Modeste Kambou, 1999) où les pouvoirs traditionnels en place jouent des rôles complémentaires pour le fonctionnement du groupe. Cependant, le bon fonctionnement de la communauté ne dépend pas uniquement de ces forces politiques, il s'appuie également sur une multitude de réseaux dynamiques entre les hommes.

1.4.4. Une vie sociale organisée en réseaux

La société *sā* est organisée en communauté de villages, le village entendu dans le sens qu'en donne Héritier, c'est-à-dire,

une unité territoriale dotée d'un patrimoine collectif en terres, regroupant des quartiers-lignages qui ont chacun quelque chose à faire en vue du bien commun, sous la direction de deux chefs assumant un pouvoir d'ordre religieux et moral. (2010, p. 117)

A priori chaque village est autonome dans son organisation et son fonctionnement. Toutefois, il existe des fédérations de villages (par exemple le Gondugu : voir Ouoro, 1995), ayant en communauté un nombre de célébrations rituelles dont la bonne exécution est tributaire de l'implication de chacun des villages membres. Il faut noter que la plupart des villages *sanā* sont créés à la suite d'un parcours cynégétique de leurs fondateurs. Constitués au départ d'une famille, ils s'agrandissent progressivement avec l'arrivée d'autres familles qui se regroupent suivant leurs affinités. Ce sont ces regroupements par grandes concessions dans l'espace qui vont former les quartiers des villages. La cohabitation de ces regroupements, vue dans son axe horizontal, est marquée par divers types de relations entre eux.

a. Le voisinage

L'organisation et le fonctionnement de la vie sociale *sā* s'appuie au quotidien également sur les relations qui lient les membres de chaque lignage, de chaque famille avec leurs voisins (*tādidānaanḍ*), immédiats ou éloignés et qui peuvent être des membres appartenant ou non au même groupe lignager. L'existence de ce réseau peut être à l'origine d'un principe d'évitement entre les garçons dans le cadre de la lutte traditionnelle, même si, de par leur origine lignagère, rien ne l'impose. En effet, deux familles de deux lignages différents peuvent habiter l'une à côté de l'autre. A priori, les

enfants de ces familles peuvent s'affronter dans un combat de lutte sans problème. Mais dans les faits, sur instruction très souvent des adultes, les jeunes garçons évitent de se défier lors de compétitions officielles. C'est un principe tacite qu'aucun voisin ne remet en cause. C'est même généralement le voisinage qui est apte à louer les talents d'un enfant en matière de lutte, les géniteurs étant eux-mêmes très réservés dans l'éloge de leurs rejetons à cause d'une certaine pudeur sociale. Les relations qui lient les voisins sont celles de la solidarité, de l'entraide, du secours. Dans l'opinion commune, le voisin constitue le premier parent qui doit mériter tous les égards dus habituellement à sa parentèle. Ce réseau social, qui peut être dense selon la sociabilité des uns et des autres, est caractérisé par plusieurs types d'échanges de bons offices : échanges de nouveaux produits agricoles, soutien moral et matériel lors d'événements éprouvants, échanges permanents de civilités, etc. Ainsi, dans de nombreux cas, ce sont les voisins qui attribuent les noms de combats à certains enfants de leurs voisins, et vice versa. Évidemment, les enfants ne sont pas obligés de garder *ad vitam* ces noms ; ils peuvent les changer quand ils le voudront. Entre voisins, s'il n'est pas établi un lien clair d'appartenance au même lignage, il est possible de contracter le mariage.

b. Les alliances matrimoniales, facteur d'évitement entre lutteurs

Les relations sociales sont soutenues par des échanges matrimoniaux (*lɔ kəkɔ̃la*). En effet, ceux-ci élargissent et renforcent le tissu social. Le système matrimonial *sā* est de type exogamique, c'est-à-dire que les alliances se nouent en dehors du clan ou du lignage. Ce qui crée, forcément, des liens imbriqués entre les différents lignages présents sur l'espace villageois. Les relations et les égards qui découlent des échanges matrimoniaux vont au-delà des seules belles-familles ; elles concernent l'ensemble des clans des deux conjoints. Conséquemment, les clans qui ont pour habitude d'échanger des femmes se considèrent comme des alliés, avec tout ce que ce positionnement social implique : par exemple, les membres masculins des deux familles directement concernées évitent de s'affronter dans les arènes de lutte. Notons par ailleurs que les alliances matrimoniales ne se limitent pas à l'intérieur du village, entre les différents clans ; elles se nouent aussi avec les villages plus ou moins voisins. Dans tous les cas, le mariage institue entre les familles et les clans intéressés des rapports fondés sur la solidarité, l'entente, la non-agression, la plaisanterie, etc. L'une des marques des égards qui existent entre les belles-familles, c'est le *dāgwa bugusa*, « la culture dans le champ du beau-père ». Chez les *Sanā*, il est institué que le gendre doit cultiver dans le champ

de son beau-père. C'est à lui de décider s'il le fera avant et/ou après le mariage. À l'occasion, le gendre adresse une invitation à tous les jeunes gens de son quartier ou de tout le village⁶² à une date choisie de commun accord avec la belle-famille. Durant une journée, le champ du beau-père est pris d'assaut, avec le défi pour le gendre et ses amis de le cultiver entièrement. Ils sont accompagnés par les griots qui les motivent en frappant leurs noms de lutte sur les tambours. Comme on peut donc le noter, l'échange de femmes crée entre les familles, les quartiers, les clans et les lignages un esprit de solidarité réciproque, donc d'une coopération sociale et économique indispensable pour la bonne marche de la communauté. Il est aussi important de noter que d'une manière générale, le processus du mariage est essentiellement traditionnel, caractérisé dans la plupart des cas, par le rapt de la fiancée, avec ou sans son consentement. En effet, la plupart des relations amoureuses entre les jeunes se contractent et se concluent en dehors des prescriptions des religions révélées, pourtant bien implantées dans la zone.⁶³ Ainsi quand un garçon tombe amoureux d'une fille, il le lui fait savoir lui-même, ou par l'intermédiaire de ses amis, ou par éventuellement une tante ou une sœur mariées dans le lignage de la fille convoitée. Dès que la relation est établie, il revient au garçon de se faire connaître de ses futurs beaux-parents, en rendant des visites nocturnes à la fille. Cette dernière doit, elle aussi, répondre aux invitations nocturnes du garçon, afin de se faire connaître de l'entourage de son prétendant. Au fil du temps, l'un et l'autre amoureux peuvent participer à des événements (funérailles, baptêmes, etc.) qui surviennent dans les belles familles. C'est aussi le temps de rivalités amoureuses entre le garçon et des jeunes d'autres lignages prétendants ; cette rivalité se traduit très souvent par les confrontations dans les arènes de lutte, où chaque aspirant cherche à humilier son rival en cherchant à le terrasser. Ce qui est constant, c'est que même quand une relation est contractée sans opposition manifeste des parents de la fille (parce que

⁶² « La culture du beau-père » nécessite une préparation financière conséquente, car à l'occasion plusieurs dizaines de personnes, qu'il faut nourrir, peuvent répondre à l'invitation du gendre. Il faut indiquer que la belle-famille prend entièrement en charge les invités du jour pendant la durée de la culture. Elle peut bénéficier du soutien de son gendre. Ce dernier doit lui-même se préparer financièrement, car après la culture, il doit inviter chez lui ses compagnons pour les remercier, en leur offrant à manger et à boire. Alors, l'invitation à la culture est faite en tenant compte des possibilités financières de la belle-famille, qui peut donner ses préférences par rapport au nombre de gens qu'il faut inviter.

⁶³ On compte environ 66% de musulmans et 20% de chrétiens dans la province du Sourou (Monographie du Sourou, 2006, p. 25). Mais dans certains villages, ces chiffres sont nettement différents. Par exemple, dans le village de Nassan, nous n'avons pas de statistiques précises, mais il n'existe pas officiellement une famille qui se réclame de l'animisme. Il y a juste quelques personnes dans certaines familles qui pratiquent la religion ancestrale.

cela arrive souvent), celle-ci est kidnappée à la fin par le garçon. Après l'acte, une délégation est rapidement dépêchée au domicile familial de la fille pour informer et rassurer ses parents. Ce n'est que plusieurs années plus tard, généralement après une ou deux maternités de la femme, que la plupart des hommes régularisent leur situation matrimoniale, en célébrant le mariage religieux et/ou civil.

c. Deux amis peuvent-ils s'affronter dans l'arène ?

Les amis ne sont pas censés s'affronter dans le cadre de la lutte traditionnelle, même s'ils appartiennent à des quartiers différents. Au contraire, ils doivent se rendre disponibles l'un pour l'autre ; un ami doit être prêt à prendre la revanche de son camarade si celui-ci est terrassé. Tout cela, parce que les *Sanā* considèrent l'amitié (*tššba*) comme une institution qui peut, dans certaines circonstances, suppléer la parenté. L'amitié est prioritairement nouée à l'intérieur du clan, très souvent motivée et facilitée par le lien parental. Cependant, elle peut se contracter en dehors du clan et même du village. Elle naît alors très souvent dans des occurrences improbables au cours desquelles les futurs amis se sont rendus disponibles ou se sont montrés solidaires les uns envers les autres. Comme des parents, les amis ont des devoirs tacitement institués entre eux. Ils doivent s'assister, se fréquenter, échanger de bons offices en tout temps et en tout lieu, car l'amitié s'apprécie sur la durée. Il peut arriver – nous en avons enregistré un cas lors de nos enquêtes – que deux amis décident d'arborer le même nom de combat. Ils ont alors les mêmes adversaires, sauf dans le cadre des compétitions primées où les oppositions se font par catégories pondérales. Il faut en effet préciser qu'en matière d'amitié, notamment en ce qui concerne les hommes, ce sont généralement les personnes de même classe d'âge qui tissent et entretiennent entre elles ce pacte social. Dans le village de Nassan par exemple, les personnes qui se considèrent comme des amis sont, pour la plupart, celles qui ont joué ensemble dans le quartier quand elles étaient enfants, ou qui ont gardé les animaux ou chassé les lézards ensemble, ou qui ont fréquenté la même classe, ou appris à courtiser ensemble les filles. Mais les amitiés les plus évidentes sont celles qu'on trouve parmi les personnes de familles voisines ou appartenant aux mêmes lignages. Certains amis marquent leur amitié par une sorte d'uniformisation de leurs goûts : ils achètent et portent les mêmes vêtements et les mêmes chaussures, ils vont partout et font tout ensemble. Ainsi les amitiés qui sont construites sur la base des considérations ci-dessus évoquées lient des jeunes garçons qui ont à peu près le même âge (l'écart d'âge dépasse rarement cinq ans) et à

peu près la même stature. Ces amis, qui ont appris à faire tout ensemble depuis le jeune âge, et s'ils appartiennent au même quartier, dont ils doivent préserver l'honneur, défient les mêmes adversaires lors des tournois de lutte. L'amitié va au-delà des seuls amis, elle intéresse aussi leurs familles respectives, en établissant entre elles, s'il n'en existe déjà, des relations de proximité, d'échanges divers bons offices.

L'amitié est présente à tous les niveaux des classes sociales, et nouée par groupes d'âge. Il est courant de noter que les enfants contractent leur amitié dans leur entourage immédiat avec les enfants des familles voisines, qu'elles soient des alliés, du même clan ou non. Aujourd'hui, c'est beaucoup plus à l'école que sont nouées les amitiés entre les enfants. En principe, l'amitié, dès lors qu'elle est établie, ne se délie qu'à la mort des amis, mais continue d'une façon ou d'une autre entre leurs familles. Toutefois, une amitié peut prendre fin ou se flétrir si les amis se rendent coupables d'agissements qui n'ont pas droit d'exister dans une alliance amicale, à savoir entretenir une liaison charnelle avec la fiancée ou l'épouse de son ami, manquer d'assister son ami en cas d'événements sociaux.

d. Le lutteur face à son adversaire allié à plaisanterie

L'alliance à plaisanterie, appelée *gona sōne* (« plaisanterie de beau-frère »), communément appelée par ailleurs « parenté ou cousinage à plaisanterie », est un jeu social qui existe entre des personnes ou des groupes liés par des rapports particuliers. Comme son nom l'indique, c'est un rapport de plaisanterie qui lie les alliés sur fond d'injures acerbes, d'humiliations. En effet, l'alliance à plaisanterie est caractérisée par un échange de grossièretés, d'avanies qui concernent en premier lieu les partenaires engagés dans ce jeu, dans un esprit d'amusement. Toutes les paroles dures échangées à l'occasion n'ont pas normalement de répercussions fâcheuses, parce que comme l'indique Camara (1992, p. 45), « les parents ou alliés à plaisanterie sont des partenaires qui possèdent en eux une parcelle des uns et des autres ». Par conséquent, il ne saurait et ne devrait y avoir de frictions entre les partenaires du jeu, tant dans la performance qu'hors performance. Ce qui signifie par ailleurs qu'il n'y a pas que le rapport de plaisanterie qui existe entre les alliés de ce jeu social ; ils sont aussi liés par un rapport de solidarité, de non-agression, d'entraide, etc. C'est au contraire une convention sociale, un mécanisme culturel de défoulement individuel et collectif qui renforce les relations entre les groupes sociaux. D'ailleurs, nombre de sociétés dans lesquelles cette

pratique est une réalité l'utilisent comme un mécanisme de désamorçage ou de règlement de tensions sociales (Sissao, 2002 ; Fouéré, 2006).

Le *gɔna sɔ̃ne* se fait entre un homme et les frères et sœurs consanguins et claniques cadets de son épouse et vice versa, c'est-à-dire entre une femme et les frères et sœurs cadets de son époux⁶⁴. Le jeu est aussi une réalité entre un neveu et les épouses de ses oncles et, en certains endroits, entre belles-filles et beaux-parents, entre grands-parents et petits-enfants. Au-delà de ce *gɔna sɔ̃ne* domestique, les Sanã en entretiennent également avec les Moose et les Bissa. Tout comme dans le premier schéma, les Sanã cultivent avec ceux-ci des rapports bénins, marqués simplement d'agressions verbales sans conséquences. Ainsi les alliances à plaisanterie sont de plusieurs paliers : claniques, familiales, interethniques. Dans tous les cas, elles découlent d'un pacte d'origine ancestrale qui prône entre les alliés des rapports de non-agression, de solidarité, de secours mutuel. Le *gɔna sɔ̃ne* remplit plusieurs fonctions. Il est potentiellement cathartique, car il offre aux alliés l'occasion de se défouler les uns sur les autres, sans retenue aucune, de fustiger les mauvais comportements de chacun, donc de se libérer de leurs ressentiments respectifs. En outre, c'est un exercice au cours duquel les alliés se positionnent comme les remparts de leurs clans respectifs, exactement comme le souligne Kam (2006, p. 54), c'est-à-dire que ce jeu « conforte l'individu dans son appartenance à un groupe qu'il doit défendre contre les sarcasmes d'un autre. » Mieux, c'est une « école de rhétorique » (Leguy, 2002) où l'individu, au fil du temps, apprend à maîtriser la parole afin de prendre l'ascendant sur ses adversaires. Car il faut le noter, dans cet « affrontement » sans pitié, c'est celui qui aura débité le maximum de camouflets qui aura le sentiment d'avoir triomphé de son vis-à-vis. Par ailleurs, la propriété régulatrice de la paix sociale du *gɔna sɔ̃ne* est évidente parce qu'il est « un rite de purification collective » (Fribourg, 1989, p. 61) qui joue, selon Nyamba (2001, p. 71) « un rôle de soupape de sûreté dans la gestion des interrelations familiales des individus, des structures sociales et des groupes ethniques, dans le sens d'une composition positive de la paix ».

Les alliances à plaisanterie interviennent souvent dans certains aspects de la performance des noms de lutte. Ainsi, lorsqu'une personne n'arrive pas à être à la hauteur de son nom de combat, c'est-à-dire lorsqu'elle est chaque fois laminée par ses

⁶⁴ Dans le cas du mariage exogamique *extra muros*, c'est-à-dire hors du village, le jeu se fait entre le mari ou la femme et les ressortissants de son conjoint, sans distinction clanique.

adversaires, ses alliés à plaisanterie peuvent tourner son nom en dérision, en lui attribuant par exemple un autre nom moins valorisant, et par lequel ils la désigneront désormais. Il est aussi courant de noter que certains parents à plaisanterie, notamment ceux dont des liens matrimoniaux sont à la base de leur relation, évitent de se défier lors des tournois de lutte traditionnelle.

Il faut le noter, le jeu de plaisanterie entre des membres de la société est une pratique séculaire dont les origines peuvent être expliquées dans le cadre d'une autre pratique sociale que nous allons à présent aborder.

e. Les liens entre camarades d'initiation

L'initiation est, d'une manière générale, perçue comme un rite de passage (Van Gennepe, 1909 ; Roger, 1999) qui succède à la naissance et qui précède le mariage et la mort. C'est une pratique qui trouve son fondement, d'après Mauduit (1960, p. 216-217), dans le fait que l'homme est obligé de s'adapter aux conditions imposées par la nature et le milieu social pour juguler sa vulnérabilité et réussir ces changements d'état physiologique. Elle est un cadre social d'apprentissage où l'individu est censé acquérir de nouvelles valeurs à la suite de diverses épreuves péniblement subies loin du cocon familial. En effet, l'individu candidat à l'initiation est soumis à des expériences inédites qui commencent par la rupture d'avec sa famille, la marginalité, les brimades, la vulnérabilité, pour s'engager dans un processus de renaissance duquel il sort positivement transfiguré, avec désormais des préceptes de vie en phase avec les attentes sociales.

Les rites initiatiques étaient, dans une période récente, une réalité chez les *Sanā*, notamment dans les villages contigus au territoire malien, précisément dans les localités de Laroni, Manga, Néhourou, etc., dans le département de Toéni. Cette partie du territoire *sā* est très influencée par la culture dogon⁶⁵. Ici, l'initiation rime avec circoncision, *salmu*, qui lui donne d'ailleurs son nom. En effet, le principal acte du rite initiatique consiste à circoncire tous les candidats à l'initiation, après les avoir rassemblés loin du village. Munis uniquement de boubous et de cache-sexes, les circoncis sont admis dans une maisonnette dédiée à cet effet où ils reçoivent des soins, sous la responsabilité d'un maître de camp. Parallèlement à cette vie recluse, ils subissent d'autres épreuves, allant du rationnement de la nourriture à la mendicité sur

⁶⁵ On compte d'ailleurs parmi les populations locales nombre de Dogons de nationalité burkinabè ; on les appelle communément des *Kado*.

les axes routiers des villages, en passant par des exercices mnémoriques sur les noms des plantes et leurs propriétés, etc. La durée du temps de rétention dépend du rythme de guérison des différentes plaies de la circoncision. À la levée du camp, une danse rituelle, à laquelle des anciens initiés sont conviés, est organisée autour d'un feu dans lequel sont incinérés les effets personnels des initiés. Ceux-ci doivent, en étant tout nu, chanter et danser en sautant à travers les flammes. À l'issue de cette ultime épreuve, ils regagnent leurs domiciles dans un *saive-qui-peut* général sous les regards comminatoires des aînés venus à cet effet armés de fouets.

Comme on peut l'entrevoir, seuls les garçons étaient concernés par cette initiation. L'initiation féminine n'existait pas, du moins pas dans un cadre aussi formel que celle des garçons. Elle était et est essentiellement domestique. Les jeunes filles restent auprès de leurs mères où elles apprennent les tâches ménagères ; entre-temps, elles subissent l'excision⁶⁶, continuent d'assimiler l'éducation féminine, avant le mariage qui intervient, pour la plupart, à partir de quinze ans ou après leurs premières menstruations, notamment pour celles qui n'ont pas eu l'opportunité de faire des études scolaires.

Même si l'initiation masculine n'est plus d'actualité, notamment à cause de l'adoption par les familles des nouvelles religions dites révélées⁶⁷ et de l'insécurité djihadiste dans l'extrême nord du territoire sâ, il nous paraissait important d'en parler parce qu'au-delà de la dimension éducative et formatrice du rite initiatique, il est intéressant de savoir qu'il a établi, entre les anciens initiés, un pacte social fondé sur la solidarité et l'entraide mutuelle remarquable dans les villages. Dans notre propos, cela est d'autant plus important que dans l'appréhension des relations sociales, dans leur axe horizontal, l'on se rend bien compte que, dans certains cas, il existe un écho entre les

⁶⁶ Cette pratique est malheureusement encore d'actualité dans cette partie du Burkina Faso, malgré les multiples campagnes de sensibilisation et même les peines d'emprisonnement infligées à certaines exciseuses et certains parents de jeunes filles.

⁶⁷ Par contre, la circoncision est toujours pratiquée. Plus précisément, dans certaines contrées, elle est observée dans un format plus ou moins initiatique, c'est-à-dire que les candidats à ce rite de passage sont soumis à l'épreuve par vagues, à un intervalle plus ou moins régulier de deux ou trois ans, voire plus. Mais sans réclusion sylvestre. Cependant d'aucuns pensent que l'impression initiatique que donne cette organisation de la circoncision groupale est en réalité liée au rythme de passage dans les villages de l'homme chargé de l'opération. Il faut en effet noter que les hommes chargés de la circoncision forment une caste très fermée, appelée *tjiè*, présente dans un village sur au moins cinquante. Ils se déplacent avec leurs femmes (qui s'occupent de l'excision) de façon saisonnière pour vendre leurs services aux villageois, de sorte qu'entre deux passages dans un village, il peut s'écouler plusieurs dizaines de mois. C'est d'ailleurs pourquoi, de plus en plus, nombre de parents font circoncire leurs enfants au dispensaire, immédiatement après leur naissance.

noms des lutteurs qui ont vécu ensemble ces moments de socialisation. En effet, le passage au camp de l'initiation crée entre les « élus » de la société un sens aigu de la solidarité, de l'amitié et de la complicité, à tous points de vue.

L'axe vertical des relations sociales s'appréhende à l'intérieur des clans, des lignages et des familles, dans une vue pyramidale fondée sur la hiérarchie des âges. En considérant uniquement la plus petite unité sociale, l'on note que l'entité familiale se compose de la communauté des descendants vivants et de celle des ancêtres. Les rapports entre les deux sont très étroits et se matérialisent par un ensemble d'attitudes propitiatoires des premiers vis-à-vis des seconds. En effet, nombre de familles *sanā* disposent d'un autel domestique, généralement constitué de tessons d'anciennes poteries ou construit sous forme conique, rectangulaire ou carrée et dépassant rarement un mètre de hauteur. Placé dans une pièce (les familles qui se sont converties dans les nouvelles religions préfèrent être discrètes dans la gestion de ces supports de croyance traditionnelle) ou à l'entrée de la concession, il est dédié aux ancêtres ; le chef de famille y opère des immolations, périodiquement ou au gré des besoins du moment, afin d'invoquer leur protection et leur secours pour la maisonnée⁶⁸. Malgré la conversion (par exemple, au nord, on dénombre environ 66% de musulmans et environ 19% de chrétiens en 2006)⁶⁹ des *Sanā* aux religions prophétiques (christianisme et islam), le culte des ancêtres est toujours une réalité dans de nombreuses familles où, par endroits, la description suivante de l'habitat *sā* réalisée par Tauxier au début du vingtième siècle est encore d'actualité :

Dans chaque habitation de chef de famille samo, il y a une case rectangulaire et basse pour les morts, blanche, la façade ornée. [...] Le chef de famille [...] tue cinq poulets. Il fait couler le sang sur les pierres et jette les plumes dans le sang. (1917, p. 596)

Il est important de noter que tous les morts ne font pas systématiquement l'objet d'égarde sacrificatoires. Pour le chef familial, seuls les géniteurs, les aïeuls, les bisaïeuls et les trisaïeuls sont considérés comme capables d'influer sur la vie des descendants vivants. Dans la conscience collective, cette partie invisible de la parentèle est si omniprésente que le comportement quotidien des vivants visibles est conduit en tenant

⁶⁸ Il existe à l'échelle de chaque lignage et de chaque clan un autel collectif dont l'entretien sacrificiel est assuré par un responsable – pas nécessairement le plus âgé – désigné comme le garant du couteau du groupe. Celui-ci doit régulièrement faire des offrandes aux « occupants » de l'autel pour implorer leurs bénédictions.

⁶⁹ Ce sont les derniers chiffres officiels. Un recensement général de la population et de l'habitat a eu lieu en 2020, mais les statistiques définitives ne sont pas publiées.

compte de cette réalité. Il existe d'ailleurs, dans la plupart des villages, des parentales au cours desquelles on commémore les *džiriinǎ*, c'est-à-dire les défunts, à travers un certain nombre de rites. Le *tolɔwu*, « le pleur commémoratif des morts », intervient généralement vers la fin de l'année civile, correspondant à la fin des travaux champêtres.

Au sein même de la parentèle vivante, le membre le plus âgé constitue la figure tutélaire de la famille à qui tous les autres membres doivent respect et considération. S'il est encore actif, c'est lui qui dirige l'organisation du travail de production, assure les besoins alimentaires de la maisonnée, et même intervient d'une manière ou d'une autre dans les relations horizontales que ses membres lient avec le reste de la société. Des plus âgés aux moins âgés, il circule entre les différentes strates de la famille un lien d'unité, de fraternité, de communauté et de partage de biens, soutenu par la consanguinité et/ou l'utérinité⁷⁰. Ici, le droit de primogéniture compte aux yeux de plus d'un. Il n'est pas à considérer seulement dans la répartition de l'héritage, mais aussi en termes de responsabilités dans la gestion de la famille, à la disparition ou à la déchéance physique du plus âgé.

On peut retourner le lien entre la question initiatique et les noms de combat sous l'angle de la compréhension du philosophe Simondon (1989) sur le processus d'individuation. En effet, le port du nom de combat peut correspondre à ce qu'il a appelé, dans un autre contexte, la « désindividuation ». On peut ainsi assimiler ce moment dans la vie de l'individu à une mort initiatique. Parce que celui-ci ferme un monde « tranquille », ouvre et entre dans un autre plein de défis, de tensions et de remous, où il s'expose à la rivalité des autres. Dès lors qu'un individu choisit, arbore publiquement un nom de combat, il prend effectivement la mesure des exigences que ce nouveau statut implique. De la même manière qu'il lance un défi dès l'instant où il a porté le nom, il est lui aussi dans une situation permanente de challenge social. Il est désormais exposé à la concurrence des autres hommes, sans considération d'âge ni de stature physique. C'est un nouveau monde qu'il découvre, et dans lequel il doit s'aguerrir, au gré de succès et d'insuccès. Car les cadres sociaux où son nom de combat sera énoncé sont ceux du combat, de la confrontation. Cette vie est quelque peu différente de celle où l'individu vivait sans nom de combat. En effet, les attentes

⁷⁰ Malheureusement, des scissions interviennent parfois entre les membres d'une famille, entraînant une désagrégation de celle-ci. Plusieurs raisons peuvent expliquer ce fait devenu de plus en plus récurrent aujourd'hui dans la société : égoïsme, polygamie, religion, entre autres.

sociales qui pèsent sur ses épaules à l'acquisition de son nom sont plus grandes qu'avant. Il a désormais l'obligation de résultats ; il ne peut plus se cacher, mais doit aller au-devant des défis pour honorer son groupe ou sa communauté. Ainsi il apprendra au fur et à mesure et, au fil des expériences, il saura faire ses preuves pour devenir éventuellement une référence pour ses cadets. Ce qui pourra, d'une façon ou d'une autre, déterminer sa place dans la dynamique d'ensemble du groupe.

1.5. L'individu dans la dynamique sociale

Pour comprendre le fonctionnement des noms de lutte, ce système spécial d'auto-désignation, il nous paraît indiqué de situer la place de l'individu dans la société *sā*.

Nous n'abordons pas la question de l'individu sous le prisme du cogito, même si nous n'ignorons pas qu'il reste central dans le processus de subjectivation moderne. Dans notre propos, nous appréhendons l'individu dans le même sens que Marc Augé (1994, p. 161), c'est-à-dire « comme la réunion éphémère (le temps d'une vie) de principes ou d'éléments d'origines diverses dont certains se transmettent et s'héritent au long de lignes socialement reconnues ». En effet, dans la conception *sā*, l'individu est une figure composite inscrite dans une dynamique constructive identitaire. Dès sa naissance, il endosse d'office l'identité clanique, par le port du nom patronymique (*zōni*), s'imbibe des valeurs familiales et lignagères, assimile progressivement les valeurs de toute la communauté qui participe à son éducation. Mais en même temps, la société lui concède une autonomie qui lui permet, par exemple, dès l'âge de cinq ou six ans, de se choisir un nom de lutte qu'il fera valoir dans des occurrences à lui offertes tout le long de son parcours social. Le parcours autonome de l'individu va au-delà des représentations ou de l'idéal qu'il a la latitude de se forger ; il est entièrement responsable de sa destinée (le *leperε*) qui se fixe dès le premier cri du souffle vital. Malgré cette brèche qui lui permet de se forger une identité privée, l'individu reste dominé par la rencontre de valeurs hétéroclites, aussi bien personnelles que collectives. Sa maturation sociale se fait dans l'omniprésence d'un moi communautaire qui constitue son point d'ancrage et de référence dans l'édification de ses propres choix. En effet, on ne perçoit pas, dans la conception *sā*, ce sujet moderne et autonome décrit par Giust-Desprairies (2011, p. 282), celui qui nie l'existence d'un ordre transcendant l'individu et qui constitue une référence. Même quand il dispose des marges de manœuvre dans la conduite de sa vie, l'individu s'adosse toujours aux valeurs de son groupe d'appartenance, parce que dans

tous les cas, il y a identité, même singulière, si elle « trouve son expression dans le renvoi à autrui dans la relation » (Augé, *op. cit.*, p. 42). Cette vie à cheval entre, d'un côté, les valeurs de la communauté et, de l'autre, les désirs individuels, est de plus en plus perceptible dans les sociétés africaines, comme en témoigne Julien Bonhomme : « Les sociétés africaines sont marquées par une transformation progressive des formes de socialité qui fait émerger la figure d'un individu en tension, écartelé entre l'affirmation de son autonomie et l'attachement aux solidarités communautaires » (2019, p. 128).

1.5.1. Un exemple : le *zǎ́tɔ* et le *yá zɔni* comme marqueurs d'identité à Nassan

Chez les Sanã de Nassan, le premier terme désignatif de l'individu est son *zɔni*, c'est-à-dire sa devise. En l'occurrence, il s'agit de celle de son lignage d'appartenance. Puisque le terme recouvre, dans l'usage, à la fois le nom de famille et le nom que l'individu s'attribue dans le cadre de la lutte traditionnelle, une distinction est donc souvent opérée. On distingue alors le *zǎ́tɔ* (devise-nom) et le *yá zɔni* (devise de lutte).

Comme on le voit, la première devise est celle qui rattache l'individu à un groupe ou un lignage. C'est une devise qu'il acquiert à la naissance, et qu'il transmettra à son tour à sa descendance. Elle correspond au nom de famille, que l'on ne peut aucunement modifier ou s'en défaire. Parce que c'est un élément d'identification considéré comme authentique qui donne une origine précise à l'individu. Cette devise concerne aussi bien les hommes que les femmes. Quant à la seconde devise, son choix et son attribution découlent d'une résolution volontaire et personnelle, plusieurs années après la naissance de l'individu. Elle ne donne généralement aucune information sur l'appartenance lignagère de ce dernier. Elle se présente plutôt comme une identité supplémentaire que l'individu ajoute à celle héritée de son clan. Elle découle donc d'une volonté d'exprimer ses goûts, ses aspirations ou de définir sa personnalité.

Le *zǎ́tɔ* et le *yá zɔni* ont une fonction et une forme différente, mais assez complémentaire, car leur conjugaison permet d'ébaucher une identité complète de l'individu. Mais dans l'absolu, l'intention réelle des deux types de devises semble la même, celle de louer l'individu. Ainsi derrière les *zǎ́tɔnɔ̃* Boro, Drabo, Kouma, se cache très souvent un discours élaboré sous forme d'éloge qui met en évidence les faits et gestes, le courage, la témérité ou l'exemplarité de l'ancêtre du lignage porteur. De ce fait *zǎ́tɔ* est chez les Sanã que le *Senké* est chez les Bwaba de la région de Houndé

(Bourget, 2013, p. 171). En réalité, les noms de famille tels qu'ils se présentent sont un résumé maladroit, la forme congrue du récit apologétique que le groupe préfère mettre en avant quand il veut parler de lui. Par exemple, le *zǝ́tɔ* BORO cache en réalité ceci :

Boro zàzú	<i>Boro, le courageux</i>
Kāba nɛtā bɔ	<i>Qui enleva le fœtus d'autrui⁷¹</i>
Nɛtā bɔ gwale	<i>Qui enleva le fœtus autour d'un mortier</i>
N'jɛ́ci ba sāga le	<i>Tu transformas un endroit paisible en un endroit troublé</i>
N'na pɛ̃ ā jɛna wǎʃɛ	<i>On te le reprocha, mais tu restas imperturbable</i>

On voit bien à travers ces vers panégyriques que le *zǝ́tɔ* Boro fonctionne effectivement comme une réelle devise visant à rappeler le passé glorieux de l'ancêtre de ce lignage qui, rappelons-le, a dû user de la terreur quand le chat du clan voisin perturbait sa chasse, pour s'installer sur le site qui deviendra le village de Nassan. C'est un passif dont sont fiers les membres du lignage Boro de ce village, parce que cette devise leur rappelle la qualité d'homme courageux qu'a été leur ancêtre, et les appelle à incarner cette valeur en tout lieu et en tout temps quelles que soient les circonstances du moment. Tous les porteurs de cette devise lignagère, quel que soit leur âge, peuvent être louangés dans toutes les occurrences sociales et culturelles où le courage et le dépassement de soi sont demandés. Cette philosophie qui entoure le *zǝ́tɔ* est exactement la même que suggère le *yá zɔni*, la devise de lutte. Même si celle-ci est plus personnelle et privée, elle appelle aussi l'individu à se conformer, dans tous les contextes de sa vie, à l'idéal qui sous-tend sa devise. C'est là où les deux formes de devises se rejoignent dans leur intentionnalité. D'ailleurs, quand le griot tape des notes de louange pour un individu, notamment dans les contextes de mariages, baptêmes ou de funérailles, il commence d'abord par le *zǝ́tɔ*, pour rendre hommage à tous les hommes de la famille et leurs ascendants, avant d'enchaîner avec la devise de lutte de l'individu. Il existe donc une articulation naturelle entre le *zǝ́tɔ* et le *yá zɔni* selon les circonstances d'utilisation. Le second est le prolongement et le complément du premier, avec une fonction nettement plus individualisante, car si on peut dénombrer cinq-cents Boro dans le village, il n'en est pas de même de ceux qui se font appeler, de leur nom de lutte, *yakā nena*, c'est-à-dire « la lionne parturiente ». Porter donc un *yá zɔni* dénote d'une volonté individuelle

⁷¹ Selon la légende, l'ancêtre Boro était en compagnie d'un de ses frères cadets, quand une femme enceinte passait par là. Alors, les deux frères se mirent à polémiquer sur le sexe du fœtus qui se trouvait dans le ventre de la femme. Ils voulaient tellement en avoir le cœur net qu'ils arrêtrèrent la femme, l'éventrèrent et enlevèrent le fœtus pour regarder son sexe.

de se définir davantage, de se singulariser⁷², de donner plus de précisions sur ce que l'on souhaiterait vraiment être, sans nécessairement entrer en conflit avec les faits et gestes des ancêtres résumés dans l'énoncé du *zōto*.

La place de l'individu dans la société, au-delà du parcours personnel de celui-ci, s'appréhende à l'aune des variables comme le sexe, l'âge, le lignage d'origine, le statut social, entre autres. Dans les faits, l'importance de la place que l'individu occupe dans la société varie suivant son sexe. Chez les Sanā, l'homme occupe l'espace social de façon très remarquée.

1.5.2. L'homme, figure socialement très présente

Le caractère patrilinéaire de la société *sā* fait de l'homme une figure centrale de la vie familiale et sociale. En effet à l'échelle de la famille, l'homme, notamment le plus ancien, est le prescripteur du fonctionnement de la concession. Il définit le mode d'organisation du travail de production⁷³, assure la distribution de la nourriture et, au besoin, décide de la quantité de la ration de chaque membre. C'est lui, dans son rôle prééminent d'éducateur, qui apprend à tous les membres le type d'alliance qui lie la famille aux autres du village. Dans une certaine mesure, il peut donc influencer sa filiation dans le choix de ses alliés, aussi bien amicaux que matrimoniaux. Il assure par ailleurs l'entretien sacrificiel de l'autel familial et veille ainsi à contenter les ancêtres et préserver sa descendance des vicissitudes de la vie. De même, en tant que garant de la cohésion familiale, il prend en charge les frictions immanquables qui surviennent entre les membres de sa concession.

À l'échelle sociale, l'homme domine toutes les instances où sont discutées et décidées les questions et les résolutions qui engagent l'ensemble de la communauté. Tout ce qui touche au respect des traditions et des coutumes est du ressort masculin. Toutes les pratiques et les manifestations culturelles (lutte traditionnelle, funérailles, etc.) sont l'apanage presque exclusif des hommes. L'homme est omniprésent, d'une façon ou d'une autre, dans toutes les décisions, même quand celles-ci intéressent la femme. Ainsi c'est lui qui décidera du lieu d'implantation de la maternité, du moulin ou de la fontaine d'eau du village, si la femme peut s'engager dans les coopératives

⁷² C'est pourquoi on peut comparer le *yā zōni sā* au *bassé* des Bwaba, tel qu'expliqué par Bourget (2013, p. 170).

⁷³ Par exemple, il détermine la superficie de champs qu'il faut emblaver par an, les spéculations qu'il faut y cultiver, les jours de travail et de repos dans la semaine ; il peut aussi décider si les membres de la famille doivent ou non s'engager dans les associations de cultures ; etc.

féminines ou contracter un crédit, entre autres. En fait, derrière chaque engagement d'une femme dans un sens ou dans l'autre se cache la volonté de son mari.

D'une manière générale, la représentation sociale qui est faite de l'homme est celle qui le considère comme le garant crédible de la perpétuité de la famille et de la communauté. Le garçon prend la mesure de ce privilège très tôt. Il a la pleine latitude de se donner un nom, de se forger une identité, alors que cela n'est point concevable pour la jeune fille. Il suffit aussi de considérer les égards dont fait l'objet le petit garçon pour se convaincre qu'il n'est pas perçu de la même façon que la fille. Par exemple, en matière d'éducation, c'est le garçonnet qui est mis au fait des arcanes de la famille et de la communauté ; il est très tôt familiarisé aux activités qui feront demain de lui un homme responsable et autonome ; aujourd'hui, malgré les campagnes de sensibilisation et les mesures incitatives (gratuité de la scolarité, bourses) pour la scolarisation des filles, la plupart des familles, notamment en zone rurale, sont plus enclines à encourager et soutenir la scolarité du garçon. Ce « favoritisme » dans le processus de socialisation du garçon se perçoit également dans la marge de liberté et d'autonomie qu'il a dans la famille. En effet, le garçon profite d'une certaine permissivité, qui lui permet par exemple de quitter la concession familiale pendant de longues heures de la journée, pour retrouver ses camarades. Avec eux, il apprend entre autres à chasser les margouillats⁷⁴ et les rats, à poser les pièges, à lutter et à formuler des noms de combat qu'il veut arborer.

1.5.3. Quid de la femme ?

La femme jouit dans la société *sā* d'une réputation qui aurait pu, normalement, faire évoluer positivement sa condition quotidienne. En effet, ontologiquement, la femme est considérée comme la maîtresse absolue de la vie, car au-delà de la procréation dont elle est l'actrice clé, c'est elle qui détermine le cours de la vie de l'individu par le *na lepere*, le « destin maternel ». Ainsi, par l'expression et la pesanteur infaillible de son destin individuel, la femme appartient à un univers de forces obscures et incontrôlables qui peut subjuguier le monde masculin. L'homme *sā* est si conscient de la force féminine qu'il évoque parfois son nom et ses attributs dans la formulation de ses noms de lutte. C'est le cas par exemple des noms de combat suivants :

⁷⁴ Le margouillat est le nom courant donné en Afrique à une sorte de gros lézard (*Agama Agama*). Le mâle rougit de la tête quand il devient grand. La chasse aux margouillats est beaucoup pratiquée par les garçons en saison sèche.

- (11) **biē be nāforo baã** (sexe féminin/pron./héritage/finir) : *Le sexe féminin ruine*
- (14) **paamã lo b̀̀r̀̀** (riche/femme/sexe) : *Le sexe de la femme du riche*
- (15) **sũtana b̀̀r̀̀ minu** (satan/sexe de la femme/sur la tête) : *Le sexe féminin attire des ennuis.*
- (27) **lo b̀̀r̀̀ kã** (femme/sexe/poil) : *Les poils du sexe féminin*
- (28) **tɔtwà l̀̀s̀̀** (sexe féminin/spatule) : *La spatule du sexe féminin*
- (31) **lo kuna t̀̀t̀̀r̀̀** (femme/stérile/sexe) : *Le sexe de la femme stérile*
- (32) **b̀̀r̀̀ kwẽkwẽ** (sexe féminin/pou) : *Le pou du sexe féminin*

Malgré cette embellie génésiaque, la réalité de la femme est caractérisée par des faits qui la placent dans une posture relative dans la vie sociale. Dans la cour paternelle, la fille est considérée comme un membre temporaire à qui l'on ne dévoilera, sous aucun prétexte, certaines discrétions de la famille. Quand une scène l'oppose aux membres masculins de la famille, il lui est très souvent notifié qu'elle n'a pas le droit de contrarier ses *dzẽgeleeñ* (les frères consanguins et/ou classificatoires), parce que ceux-ci constituent son dernier refuge en cas de démêlés avec son (futur) mari. Dans la cour maritale, justement, la femme est considérée comme une étrangère qui doit être tenue à l'écart des secrets de sa belle-famille. Ce regard de part et d'autre découle d'un certain entendement qui assimile la femme à l'enfant, cet être à la personnalité instable, sujet à l'indiscrétion.

Il était plus difficile de travailler de façon suivie avec des femmes comme accompagnatrices ou informatrices régulières. La raison en est simple : les femmes mariées passent toutes leurs journées à de multiples activités très absorbantes, piler le mil, moudre, cuisiner, aller chercher l'eau au puits et le bois en brousse, nettoyer, préparer la bière de mil, cultiver jardins et champs. On ne les voit jamais paisiblement assises à converser sous un hangar, comme les hommes, ni même dans une cour entre voisines. [...] J'ai accompagné des femmes dans leur vie quotidienne, elles ont répondu à mes curiosités mais sans jamais interrompre leurs activités. (Héritier, 2010, p. 48)



Figure 12: Femmes en train de piler – © Boro, 2017

Cette description du quotidien de la femme par Héritier résume, de façon circonstanciée, ce qui caractérise la condition féminine dans la société *sā*. Comme on peut le noter, le quotidien de la femme est marqué de nombreuses tâches ménagères, soutenues par une maternité au rythme éreintant qui ignore, pour la grande majorité des femmes, les méthodes contraceptives (nous ne disposons pas de statistiques précises, mais de ce que nous avons vu sur le terrain, le nombre moyen d'enfants par femme varie entre six et sept.)⁷⁵. L'excision, la déscolarisation et le mariage prématuré, la polygamie et le lévirat sont par ailleurs d'autres pesanteurs qui caractérisent l'existence de la femme, notamment rurale. Il faut en effet rappeler que selon qu'elle est en ville ou en campagne, la situation de la femme n'est pas forcément la même. Les femmes en campagne sont durement éprouvées par tout ce que nous énumérons ci-dessus par rapport à leurs sœurs de la ville. Toutefois, on ne peut pas généraliser cette description, car il existe des cas où la situation de certaines femmes citadines est moins confortable que celle de certaines évoluant en milieu rural. Par exemple, de nombreuses femmes rurales possèdent un lopin de terre agricole ou potager qu'elles exploitent à leur guise. Tout ce qu'elles y récoltent (arachides, haricots, mil, légumes, etc.) à la fin de la saison leur revient intégralement. Ces produits leur servent souvent à entamer un petit commerce pendant la saison sèche : de beignets, de bière de mil, etc. Certes, les revenus

⁷⁵ Selon la Banque mondiale, le taux de fécondité au Burkina Faso, en 2017, était de 5,27 enfants par femme.

entrent pour la plupart dans les besoins de la famille et la scolarisation des enfants, mais ils leur permettent de construire une petite marge d'autonomie financière, qu'elles utilisent *in fine* pour épauler leurs époux généralement désœuvrés à cette période de l'année.

Traditionnellement, la femme n'arbore pas de nom de combat. Cela est en partie lié au fait qu'elle n'est pas censée participer activement à certaines activités culturelles (guerre, lutte traditionnelle, battue) où sont prioritairement utilisés ces noms. Pour les activités agricoles, qui sont un autre cadre d'usage du nom de combat, des témoignages affirment que la participation de la femme à celles-ci est plus ou moins récente, son rôle étant jadis d'apporter uniquement à manger aux hommes travailleurs, de cueillir les légumes et ramasser du fagot de bois une fois aux champs, pour le repas du lendemain. Même dans les autres cadres socioculturels (mariage, danse) où elle est très présente, elle ne revendique pas non plus un nom de combat. Ce dernier est donc une spécificité masculine qui s'inscrit dans un système global de nomination que nous allons bientôt voir.

Cependant, nous avons enregistré dans le village de Nassan des cas où des femmes sont désignées par des sobriquets, venant soit d'autres femmes soit des hommes. Dans ce village, les femmes mariées forment, à l'échelle des quartiers de leurs époux, des groupements sociaux, pour offrir des prestations de travail payantes dans les champs de leurs chefs de ménage et de toutes autres familles d'autres quartiers désireuses de les engager. Dans ces associations, il y a parfois des membres qui se distinguent par des comportements particuliers, soit lors du travail soit au moment de manger ou simplement lors des causeries entre elles. Alors, dans un air de plaisanterie, elles peuvent recevoir de la part du reste du groupe des surnoms, très souvent ironiques, qui seront repris pour les désigner chaque fois qu'elles se retrouvent dans le cadre de leur association de travail. Nous avons surtout noté que ces noms sont ceux d'hommes dans le village dont le comportement social ne passe pas inaperçu. Ce ne sont donc pas des surnoms ingénieusement formulés comme pour le nom de combat des hommes. Par exemple des femmes étaient appelées Gama, Fla Ousséni, Amidou par leurs camarades de l'association. À Nassan, ces noms rappellent des hommes qui se distinguaient particulièrement par les défauts respectifs suivants : le premier aimait à se donner en spectacle dans le village ; le deuxième, un Peul, encore vivant, est un grand consommateur de la bière locale, et est considéré comme un ingrat capable d'insulter son bienfaiteur après avoir bu ; le troisième, un imam du village, était connu pour sa

sévérité excessive, notamment vis-à-vis des enfants du quartier, qui aimaient aller aux abords de la mosquée pour l'imiter quand il appelait à la prière. Mais souvent, certains surnoms donnés aux femmes sont prononcés en l'absence de celles-ci, par peur de s'attirer des ennuis. C'est le cas par exemple du sobriquet *Marfo*⁷⁶ *Doro* (*Doro Fusil*), pour désigner une femme au caractère bien trempé, qui n'avait pas peur de se confronter à n'importe qui, même des hommes. De par son caractère agressif et son âge avancé, elle s'était imposée dans son association comme étant la meneuse du groupe, avec une ascendance remarquable sur les jeunes femmes membres du groupement. En somme, les femmes ne vont pas sur le terrain des hommes sur le plan de l'autodésignation. Même quand elles décident de se désigner les unes les autres par des sobriquets, elles ne les puisent pas dans le répertoire des noms de combat de leurs époux, mais préfèrent les vrais noms de figures masculines caractérielles.

⁷⁶ Ce mot en dioula signifie « fusil ».

À l'issue de ce chapitre, on peut retenir que les Sanã sont une société patrilinéaire à pouvoir non centralisé. Ici, l'individu a une marge d'autonomie très remarquable. Même si l'organisation sociale révèle la présence de plusieurs pouvoirs coutumiers, leurs rôles restent essentiellement culturels, par exemple dans l'organisation des tournois de lutte, mais sans réelle emprise sur l'individu, qui exprime par exemple cette indépendance par le choix libre de son nom de combat. Société rurale par excellence, les Sanã sont de grands lutteurs, reconnus comme tels dans le paysage social burkinabè. La lutte, une pratique sportive ancestrale, est si présente dans leur vie quotidienne, que la plupart des éléments de leur milieu naturel constituent des sources d'inspiration pour la formulation de leurs noms de combat. Même si la pratique de la lutte est la manifestation et l'expression d'un état d'esprit concurrentiel caractérisant le rapport entre les hommes, force est de noter que plusieurs formes de relations sociales qui lient les individus, peuvent entraîner des rapports d'évitement entre les lutteurs. Mais comment la lutte se caractérise-t-elle chez les Sanã ?

Chapitre 2

La lutte chez les Sanã

Avant d'évoquer spécifiquement la lutte traditionnelle, cadre culturel d'usage du nom de combat, nous allons d'abord parler des pratiques sportives que l'on trouve chez les Sanã d'une manière générale.

2.1. Un peuple sportif

2.1.1. Conceptions locales du sport

Les Sanã désignent le terme « sport » tantôt par l'expression *mε féré* (« détacher le corps »), tantôt par *gõ bokõlà* (« dégourdir les jambes »). En d'autres termes, est considérée comme du sport toute activité qui fait mouvoir plus ou moins intensément et longuement le corps. Cette conception du sport rappelle la définition que donnent Caspersen, Powell et Christenson (1985) à l'activité physique, considérée comme tout mouvement musculo-squelettique ayant pour conséquence une dépense d'énergie. Ainsi, se promener en brousse, aller travailler aux champs, aller à la chasse ou même mener une activité artisanale pendant que tout le monde paresse, sont vus par les Sanã comme des exercices physiques. D'ailleurs, il est courant dans cette société de qualifier un homme qui ne « détache pas son corps » de paresseux, de « moins bénéfique » pour le groupe. On voit donc que le sport, tel que conçu dans ce milieu, rime pratiquement avec travail, activité sociale.⁷⁷ D'autre part, on perçoit bien le lien qui existe entre la santé et la pratique de l'activité physique. C'est une considération d'ordre universel que de lier la bonne santé physique de l'homme à sa pratique régulière d'une activité sportive (Biddle et Goudas, 1994 ; Norgan, 1992).

Cette théorie indigène d'une notion polysémique du sport traduit bien toute la difficulté de définir ce terme. Si Darbon (2010) propose d'adopter une démarche de l'anthropologie historique pour définir le sport, Marchiset et Wendling (2010) estiment que le mot est moins un concept anthropologique qu'une focalisation d'enjeux divers.

⁷⁷ Cela peut paraître surprenant, mais en milieu rural sã, pratiquer des activités physiques modernes (jogging, football, etc.) est mal perçu par une catégorie de personnes, parce qu'elles les considèrent comme des activités physiques socialement moins bénéfiques. Peut-être parce que ces dernières ne profitent ni à la famille ni à la communauté.

En effet, le sport a plusieurs acceptions possibles. Les plus évidentes sont celles qui renvoient à des activités physiques et aux compétitions institutionnalisées. De son côté, une certaine sociologie assimile le sport aux pratiques physiques informelles, ludiques et récréatives (Duret, 2005 ; Truchot, 2002 ;). En revanche, certains historiens et sociologues du sport (Parlebas, 1986 ; Brohm, 1993) ne voient celui-ci que dans son acception moderne, c'est-à-dire une pratique régie par des règles reproductibles, et la course aux records. Une définition univoque du sport est d'autant plus difficile à construire que toutes les pratiques à caractère sportif utilisent des ressources corporelles différentes. Un lutteur ou un footballeur dépense-t-il la même énergie physique qu'un joueur de poker ou du walé⁷⁸ ?

L'une des formes la plus aboutie du *me féré sã* est la pratique de la lutte traditionnelle. La lutte est une pratique sportive bien connue dans nombre de civilisations, et dont l'origine est difficile à situer avec précision. Petrov (1984) la situe entre 2000 et 1800 ans avant notre ère, l'âge des fresques du tombeau de Beni-Hassan. Par ailleurs, on trouve les traces de ce sport dans la Grèce antique, en Inde, au Japon, en Égypte, etc. Il a vite intégré les Jeux olympiques depuis l'édition d'Athènes de 1896. Tantôt considérée comme une science (Delorme, 1904 ; Parlebas, 1981), tantôt comme une pratique culturelle qui exalte le corps humain (Camara, 1977), la lutte a subi diverses transformations sous l'influence des croyances religieuses, de l'introduction du numéraire, des médias, etc. D'une manière générale, on distingue deux grands ensembles de lutte, à savoir la lutte folklorique et celle dite sportive. La première est intimement liée aux traditions populaires, donc soumise à l'influence des valeurs sociales. C'est le cas, par exemple, de la lutte bretonne, du sumo japonais et, dans une certaine mesure de la lutte traditionnelle *sã*, tous marqués par un accompagnement musical. La sportivisation de la lutte est née, dans un premier temps, avec le caractère spectaculaire de la pratique, lié à l'ingéniosité technique et tactique qu'on y met désormais, et dans un second temps, à la définition d'un certain nombre de paramètres à prendre en compte dans l'appréciation de l'issue d'un combat de lutte. C'est la formalisation de la lutte sportive qui va donner naissance à celle olympique qui fait la jonction entre les règles des anciennes formes existantes. Ainsi la lutte de forme olympique prend en compte, dans les compétitions, la lutte dont les règles autorisent à

⁷⁸ Le walé, que les Sanã appellent « bè » est un jeu qui se joue avec des pions que l'on fait passer d'un trou à un autre, dans une tranche de bois évidée composée de deux rangées de six trous.

manœuvrer au-dessus de la ceinture de l'adversaire (elle est dite lutte gréco-romaine) et celle de forme libre dont les règles autorisent d'attaquer et de se défendre avec tout le corps.

Dans tous les cas, c'est un sport au sens entier du terme dans la mesure où, au-delà de sa dimension ludique, il est encadré par des règles, certes tacites, mais que tous les pratiquants intériorisent et observent. Il est, par exemple, interdit de saisir son adversaire par ses organes génitaux, de serrer son cou, de lui donner des coups de poings, de jeter du sable dans ses yeux, de le griffer, lors des combats de lutte. Traditionnellement, la lutte n'avait pas d'autres enjeux particuliers que ceux de se forger une certaine reconnaissance sociale et d'attirer l'admiration des gens. Dans les meilleurs des cas, un champion de ce sport peut obtenir de ses admirateurs et autres sympathisants des cadeaux de diverses natures (argent, paniers de céréales, animaux, effets d'habillement) allant parfois jusqu'à des promesses d'épouse. Cela est une réalité qui va au-delà des seuls *Sanã* ; Creston (1957) nous apprend par exemple sur la lutte bretonne la même réalité :

Un bon lutteur, autrefois, outre qu'il pouvait augmenter son troupeau à bon compte en faisant le tour des localités où il y avait tournoi, par le fait qu'il remportait le prix principal (...) était assuré aussi de trouver un bon parti pour se marier. (p. 13)

L'inscription de la lutte au panthéon des sports olympiques⁷⁹ de nos jours a fini de donner à cette pratique ancestrale – chez les *Sanã* – un statut plein de sport dans l'acception moderne du terme. L'avènement des prix – en nature et en espèce – dans les compétitions de lutte a entraîné de nouveaux comportements dans l'appropriation de cette pratique sportive au niveau des villages. Par exemple, les grands champions de lutte ne sont plus enthousiasmés par les tournois locaux, généralement organisés sans prix. Les compétitions à primes sont de plus en plus minutieusement préparées, avec des séances d'entraînements régulières ; certains compétiteurs tentent même d'adopter une alimentation inhabituelle, par exemple, moins riche en lipide ou sans alcool, un régime alimentaire pour préparer les compétitions. En somme, la lutte est devenue un sport, certes moins rentable que certains disciplines sportives (football, athlétisme, basketball), mais qui constitue une source de revenus non négligeable pour les grands lutteurs dont la plupart vivent à la campagne, de diverses activités agrestes ou

⁷⁹ La fédération internationale de lutte existe depuis 1912. Son siège est en Suisse. Les premiers règlements officiels relatifs à la lutte furent adoptés en 1931.

d'artisanat. En effet, les primes servies aux lutteurs lors des compétitions au Burkina Faso sont dérisoires, comparativement à ce qu'on voit par exemple au Sénégal et au Niger. La récompense d'un champion de lutte, que ce soit dans le cadre du championnat national ou dans le cadre des compétitions organisées par des promoteurs privés, n'excède pas deux cents mille francs CFA (environ 305 €)⁸⁰, sans les gratifications qu'il reçoit spontanément de ses admirateurs ou de sponsors. Les prix en numéraire sont souvent complétés avec des prix en nature (bête de traite, bicyclette, motocyclette, motopompe, charrue).



Figure 13: Public au stade Sangoulé Lamizana de Tougan lors du Festival international de lutte africaine, de danse et de chant. Prix en nature (bicyclettes, triporteur en couleur bleue), devant les agents de la Croix Rouge, destinés aux lutteurs

⁸⁰ Au Sénégal, un champion de lutte avec frappe peut empocher jusqu'à quatre-vingts millions de francs CFA, environ 122000€ (voir l'article « Lutte. Au Sénégal : Frapper fort peut rapporter gros », LADEPECHE.fr)

À titre d'exemple, à la dernière finale du championnat national de lutte traditionnelle, qui a eu lieu le 27 avril 2019 dans la ville de Boromo, les trois premiers lutteurs classés par catégories de poids à l'issue de la compétition ont reçu des sommes allant de cinquante mille à soixante-quinze mille francs CFA (soit un peu moins de 120 €), plus des médailles. Grâce aux différents sponsors du tournoi, la championne nationale a reçu en plus une somme de cinq cent mille francs tandis que le champion national a, lui, reçu la somme d'un million de francs (soit respectivement environ 763 € et 1526 €)⁸¹. Un lutteur venant de la campagne, non professionnel, qui reçoit de telles récompenses ne s'en plaint pas outre mesure, quand on sait que le revenu moyen annuel brut par habitant au Burkina Faso est d'environ 744 dollars en 2019, d'après la Banque Mondiale (cette statistique n'est pas tout à fait vérifiable en milieu rural, car certains paysans sont nettement au-dessus de cette moyenne, tandis que d'autres ne gagnent même pas la moitié dudit revenu). Malgré le montant dérisoire des prix donnés aux lutteurs, force est de noter que grâce à ce sport, de jeunes lutteurs sanã ont connu une ascension sociale remarquable. De plus en plus, certains lutteurs effectuent des voyages à l'international pour participer à des compétitions ; le cas le plus illustratif de ce changement de statut social est celui d'Athanase Moussiané dit « le taureau du Nayala », qui a intégré les rangs de la police municipale de Ouagadougou grâce à ses performances séduisantes dans les arènes. Dans le contexte rural, c'est la seule activité sportive, entendue dans l'acception *sã* du sport, qui est organisée indépendamment d'autres pratiques culturelles. Si nous prenons l'exemple de la danse, par ailleurs considérée comme une activité qui favorise le *me féré*, elle est très souvent associée à des rites comme les funérailles, les fêtes traditionnelles et autres réjouissances festives. Au regard de tout ce qui précède, nous pouvons dire que la lutte est la principale pratique sportive en pays *sã*, le terme « sport » entendu dans sa définition classique.

D'autres types de sports ont fait leur apparition avec l'avènement de l'école moderne et l'introduction de la télévision. Nous ne pouvons les passer sous silence bien que ces disciplines soient pratiquées par un nombre limité de personnes. Commençons par le football. C'est un sport dit populaire, mais dans les villages sanã, il n'est pratiqué que par des scolaires ou par des gens passionnés du ballon rond (ce qui n'est pas le cas de la lutte où, sans exagérer, tous les enfants en apprennent spontanément la pratique sur les aires de jeux des quartiers). Malgré son évidente popularité, le football reste,

⁸¹ Source : <https://lefaso.net/spip.php?article89378>

dans les villages, très peu apprécié par nombre de personnes âgées qui le considèrent comme une occupation inutile et dangereuse, en ce sens que non seulement il ne rapporte rien, à tout le moins dans le contexte villageois, mais expose aussi les jeunes à des blessures graves. En plus de cette réception mitigée du football en tant que pratique sportive, il faut ajouter le fait que, d'une manière générale, sa pratique dans les villages est très approximative. Pas de terrains aux dimensions réglementaires, pas de ballons conformes, ignorance presque totale des règles footballistiques, etc.⁸² Ensuite, il y a le handball qui reste uniquement pratiqué dans le milieu scolaire, dans le cadre de l'éducation physique et sportive (EPS). En dehors de ce cadre, ce sport n'a pas d'existence dans les villages. Quelques rares courses à vélo sont souvent organisées à l'intention des jeunes garçons ou des femmes, à l'occasion de manifestations politiques ou de la journée internationale de la femme. Dans les villages, les espaces dédiés aux pratiques sportives sont très souvent des lieux symboliques, car ils font l'objet d'entretien sacrificiel.

2.1.2. L'espace sportif

Le sport fait partie intégrante de l'univers social *sã*. Celui-ci l'a naturellement intégré comme faisant partie des actes rituels de son existence, car si on s'en tient à sa conception du sport, toute activité physique, à caractère rituel, distractif ou de production qu'il pratique quotidiennement, peut y être rangée. Naturellement, certaines pratiques sportives, comme la lutte, sont aujourd'hui plus que jamais sous-tendues par le gain financier qu'elles peuvent procurer. L'introduction, notamment du numéraire dans la lutte, a progressivement modifié le format traditionnel de ce sport, alors que les autres pratiques sportives traditionnelles n'ont véritablement pas connu de changement. L'influence que subit la lutte traditionnelle *sã*, découlant de la transversalité de ce sport bien répandu en Afrique de l'Ouest, édulcore progressivement le particularisme culturel qui la caractérisait jadis, notamment dans son organisation et la formule des combats. Après tout, le sport se caractérise par son universalité, matérialisée par sa reproductibilité et une standardisation des règles qui régissent sa pratique. Mais la lutte traditionnelle comporte des aspects invariants, peu importe qu'on la regarde au Niger, au Tchad ou au Burkina Faso.

⁸² Signalons que la ville de Tougan dispose d'un stade omnisport (qui répond aux normes basiques d'une telle infrastructure) et une équipe de football, le *Sourou sport*, qui évolue en 2^e division du championnat national burkinabè.

L'omniprésence du sport, notamment la lutte traditionnelle, dans l'univers des Sanã se perçoit à travers l'organisation paysagère que connaît l'espace domestique. Ce que Barreau et Morne (1984) appellent « la matérialité du fait sportif » est caractéristique de toutes les civilisations où la pratique sportive, quelle qu'elle soit, est observée. En ville comme à la campagne, les plans d'aménagement de l'espace prennent toujours en compte des périmètres dédiés au(x) sport(s). Chez les Sanã des campagnes, les aires réservées à la lutte traditionnelle – confondues très souvent aux espaces de jeux des enfants – ne font pas l'objet d'un aménagement paysager ou architectural particulier. L'espace sportif est un lieu symbolique, en ce sens que c'est un endroit où se jouent plusieurs enjeux. Dans le contexte purement rural sã, le sport, en l'occurrence la lutte traditionnelle, s'offre comme un espace de construction sociale, parce qu'il faut le noter, dans ces sociétés à tradition essentiellement orale et sans culture des monuments, la seule façon de marquer son passage sur terre et de rester présent dans la mémoire collective, c'est de faire ses preuves dans des activités sociales et culturelles dont la lutte. D'autre part, être un grand sportif, autrement dit, être un champion de lutte accorde à l'individu un statut social où l'unanimité autour de sa personne, quel qu'en soit le sujet, est facilement acquise. Cela n'est pas un fait spécifique aux Sanã ; dans le contexte des États modernes, le sport constitue un facteur d'affirmation de l'hégémonie des nations. En effet à cette sphère, le sport touche les principaux aspects (politiques, économiques, sociaux) qui cristallisent souvent les relations entre les États. C'est le nouveau terrain des antagonismes entre les grandes puissances. En se basant sur un événement de la fin de la deuxième guerre mondiale, en l'occurrence la tournée du Dinamo, Guillaume Hamelin (2009) a démontré combien le sport a pu être utilisé comme un instrument de propagande par l'URSS pour s'approcher des nations ayant connu le nazisme. On se souviendra aussi que la coupe du monde de football de 1974 aura été un moteur non négligeable de rapprochement entre la République démocratique d'Allemagne (RDA) et la République fédérale d'Allemagne (RFA). Ainsi, le sport est un enjeu de luttes de tous ordres, plus exacerbées aujourd'hui qu'hier, par des fortes intentions, notamment idéologiques, hégémoniques et économiques.

Les espaces dédiés à la lutte traditionnelle, *yá bɔlɔ* (« aire de lutte »), communément appelés « arènes », font partie de la configuration de l'espace villageois *sã*. Ce sont des aires qui sont par ailleurs réservées aux jeux nocturnes des enfants. Elles ne sont pas, en général, considérées comme des espaces spécialement sacrés, mais contrairement

aux autres terrains qui sont exploités comme des champs domestiques pendant l'hivernage, elles ne sont pas exploitées dans un usage agricole. Tout au plus, elles servent d'aires de pâturage pour les animaux qui ont mis bas et qu'on est obligé de garder à la maison jusqu'à ce que leurs petits soient en mesure de pouvoir supporter la faim pendant au moins huit heures. Dans la plupart des cas, dans les villages où la lutte est pratiquée, chaque grand quartier dispose d'une arène, qui est très souvent située entre les concessions ; dans certains cas, c'est l'espace du marché qui fait office d'aire de lutte. Elle ne fait pas l'objet d'un entretien particulier, mais lors des compétitions nocturnes, qui ont lieu généralement entre les mois de septembre et novembre, l'espace, avant le début du tournoi, peut être débarrassé des herbes qui y ont anarchiquement poussé. Exceptionnellement, certaines aires de lutte peuvent faire l'objet de sacrifices, de poulets notamment, afin de garantir des nuits de compétition sans heurts. Toutes ces caractéristiques ci-dessus sont celles des arènes dédiées aux compétitions de lutte nocturnes. Quant à celles réservées aux tournois diurnes, elles ont des dimensions généralement plus grandes (un cercle d'environ cinquante mètres de diamètre) que celles des tournois nocturnes. Par ailleurs, étant donné que les compétitions de jour ont lieu en saison sèche, c'est-à-dire après les récoltes, elles sont tenues, la plupart du temps, sur des espaces qui étaient précédemment exploités comme des champs domestiques.



Figure 14: Arène de lutte diurne de Nassan, en août 2021 - © Boukary Boro

Alors, après chaque saison des pluies, ces espaces demandent un travail de défrichage et de nivellement, car ayant très souvent été buttés et comportant encore des souches de plants de mil ou de maïs. C'est un espace qui est, dans la plupart des cas, choisi à peu près à équidistance des quartiers du village. À proximité de ces arènes se trouvent le plus souvent des centres d'animation des jeunes dédiés aux bals qui sont généralement organisés après la compétition de lutte.

Ainsi dans le village de Nassan, chacun des trois grands quartiers dispose d'une arène dédiée à la lutte nocturne. À Woroko comme à Pansabo⁸³, c'est sous un *kɔnɔ dɔlo* (« grand baobab »), au milieu des concessions, que le tournoi est organisé. Dans le quartier Tola, c'est l'espace du marché du village (le marché n'est plus tenu), distant d'environ cent cinquante mètres de l'arène de Pansabo, qui fait office d'arène. Quant à l'arène dédiée aux tournois organisés de jour, son emplacement a fait l'objet de consensus entre les trois quartiers, qui ont décidé de l'aménager dans le quartier Woroko, mais sur un espace qui paraît à équidistance des deux autres quartiers. En dehors de la dernière arène, toutes les trois autres sont des lieux très symboliques : ce

⁸³ L'arène du quartier Pansabo est contiguë à la grande mosquée du village.

sont les lieux dédiés aux conseils de quartier. L'espace du marché est même le lieu de rassemblement de tout le village en cas de problème grave menaçant la vie de la communauté ; il est rituellement entretenu par les notables du quartier. En effet, le marché est ici considéré comme un espace sacré qui habite des êtres invisibles. Des sacrifices y sont régulièrement faits, notamment à la veille de chaque jour de marché ou de lutte, pour s'assurer la bienveillance des forces invisibles qui y habitent.

En somme, si on définit le sport comme « une activité physique exercée dans le sens du jeu, de la lutte et de l'effort et dont la pratique suppose un entraînement méthodique, le respect de certaines règles et disciplines » (Le Grand Robert), on s'aperçoit bien que la nomenclature des sports dans les zones rurales *sanã* est bien maigre, et se résume à la lutte traditionnelle et, accessoirement, au football. Mais si l'on appréhende le sport suivant l'entendement *sã*, c'est-à-dire toute activité ou loisir qui « détache le corps » ou qui « dégourdit les jambes », la danse, la chasse⁸⁴, la promenade peuvent être considérées, dans une certaine mesure, comme des pratiques sportives. Puisque l'objet de notre étude est intimement lié à une pratique sportive précise, nous allons à présent faire une description de la lutte traditionnelle *sã* telle qu'on peut l'observer sur le terrain.

2.2. La lutte traditionnelle *sã*

La lutte est un sport de contact pratiqué au Burkina Faso par plusieurs groupes ethniques comme par exemple les Moose, les Bobo, les Gurmantché, les Lyélé. Chez les Sanã, la lutte, *yá*, fait partie des principales pratiques culturelles. Paré (1984, p. 20) la considère même comme l'une des trois grandes périodes de la vie des Sanã, en plus de l'agriculture et de la chasse.

2.2.1. À l'origine de la pratique de la lutte

D'après un récit explicatif de la lutte traditionnelle telle qu'elle est aujourd'hui pratiquée par les Sanã, cette pratique sportive remonte à la nuit des temps et trouverait son origine dans une scène de ménage.

Deux coépouses mécontentes de leur situation de devoir partager le même homme, décidèrent de se faire la guerre, chacune espérant l'abdication de l'autre, afin de rester la seule maîtresse du foyer. Les échauffourées étaient devenues alors quotidiennes entre elles, s'empoignant systématiquement au moindre propos provocateur de l'une ou l'autre. Le mari, impuissant, s'en remettait à la médiation des aînés de la famille.

⁸⁴ Mallarmé (1874, p. 754) ne considérerait-il pas la chasse aux alouettes avec la pantière comme un sport ?

Mais rien n'y fit. Lassés alors d'intervenir chaque fois pour établir le calme entre les deux femmes qui s'en voulaient à mort, les hommes de la concession décidèrent de les laisser s'éreinter un jour jusqu'à la capitulation d'une des protagonistes qui s'est faite plaquer au sol. Dès cet instant, commença à régner la méfiance entre les deux femmes, la vaincue du dernier combat évitant désormais toute confrontation physique avec sa rivale. S'inspirant de l'effet, les hommes récupérèrent l'astuce de la confrontation physique, d'abord, pour départager les enfants de la concession qui n'arrêtaient pas lors de leurs jeux de se provoquer les uns les autres et, par la suite, pour en faire un argument justicier en cas de différends entre les garçons à l'échelle des quartiers. Désormais en cas de mêlée entre deux hommes, ils sont soumis à la lutte à l'issue de laquelle le vainqueur est celui qui a raison, le vaincu celui qui est en faute. Progressivement, la pratique de ce qui allait plus tard devenir la lutte s'imposa comme un moyen pour régler les rivalités amoureuses entre les garçons des différents quartiers. Ainsi naquit la lutte chez les Sanã, certes avec une dimension ludique, mais constituant un canal d'expression d'une volonté de domination des quartiers les uns sur les autres.

(Récit raconté par Do Adama Boro, griot à Nassan, 43 ans)

2.2.2. Du mythe à la réalité

L'origine de la lutte traditionnelle telle que décrite dans le récit comporte des éléments vraisemblables, quand on observe la philosophie qui sous-tend ce sport dans sa réalité d'aujourd'hui. La rivalité est au fondement de cette pratique sportive ancestrale. La partie qui triomphe du combat a une certaine légitimité et une considération de l'opinion. C'est bien pour cela qu'en contexte rural, ce sport était et reste, notamment dans le cercle des enfants, un argument justicier en cas de mêlée confuse entre eux. À ce propos, Tauxier (1917, p. 572) affirme en effet qu'« ils [les Samo] règlent souvent leurs différends par la lutte » et celle-ci, confirme Jean Célestin Ki (2004, p. 192), « résout le contentieux en faveur du vainqueur, donc du plus fort », rejoignant ainsi l'avis d'Issou Go (2008, p. 291) selon lequel « il est difficile de tricher avec le verdict de la lutte ».

Si la femme a été à l'origine de la pratique de la lutte traditionnelle, ce sont bien les hommes qui se l'ont accaparée, donnant à ce sport, en milieu paysan, un visage exclusivement masculin. Mais nous le verrons, l'évolution de la lutte en tant que discipline sportive olympique va accorder à nouveau une place à la femme, notamment dans la pratique moderne de ce sport.

Quand on observe la lutte telle que pratiquée par les Sanã, on note une imbrication d'un ensemble d'actes et d'attitudes corporelles qui découvrent le caractère dramatique de ce sport. Ainsi, les gestes acrobatiques, les danses d'exhibition, les gestes d'égorgeement à l'endroit du camp adverse, les jubilations du vainqueur et de son camp, les accessoires (sifflet, sceptre, bande de cotonnade ou de cuir tressée souvent ornée de clochettes) que les lutteurs arborent sont, entre autres, des formes d'expression qui

accompagnent la pratique de la lutte traditionnelle. Ces accessoires ont essentiellement une fonction esthétique. Par exemple avec le sifflet, le lutteur accompagne ses pas de danse avec une mélodie bien rythmée et alignée à celle des tambours des griots. Cet usage musical du sifflet est l'apanage des adultes ; les enfants qui l'arborent sifflent généralement à tue-tête, dans une cacophonie indescriptible. Certains même le portent juste au cou sans en faire un autre usage. La bande de cotonnade ou de cuir tressée sert simplement d'ornement ; quand le lutteur danse, le mouvement des tresses est surtout beau à voir, et donne une fière allure au porteur. Cependant, de nombreuses personnes voient dans cet accessoire vestimentaire un moyen pour certains lutteurs de porter des amulettes dissimulées, destinées à fragiliser et vaincre leurs adversaires. S'il y a un accessoire qui inspire le plus de commentaire de ce genre, c'est le sceptre.⁸⁵ Contrairement aux autres accessoires, que n'importe quel lutteur peut porter, il est généralement porté soit par des lutteurs issus de familles forgeronnes, soit de celles de masques, soit par des lutteurs d'une grande renommée qui peuvent se le faire sculpter. Jean-Célestin Ki (2004) en fait une étude détaillée. Il considère ce qu'il a appelé le *gnandôrô*⁸⁶ comme un objet d'art, mais pas strictement esthétique. Il peut prendre plusieurs formes (zoomorphe, à lame, complexe, anthropomorphe), et joue surtout des fonctions décoratives, honorifiques et funéraires. C'est bien dans le sens décoratif que les lutteurs arborent le *gnandôrô*, car comme l'explique bien à propos Ki,

Le prestige de l'homme [sâ] se fonde sur la force physique. [...] Dans le cas de la lutte, le *gnandôrô* est la traduction vivante du mérite et de la reconnaissance du champion. Il est le symbole de la lutte et par ricochet celui de la force physique. Comme les médailles décorant les anciens combattants, les travailleurs et autres en reconnaissance de leurs aptitudes, le *gnandôrô* est la décoration des grands lutteurs. Il est aux lutteurs ce que la médaille est aux travailleurs.⁸⁷

⁸⁵ La sculpture en pays sâ est essentiellement artisanale, pratiquée par les forgerons (que l'on trouve un peu partout au nord et au sud), par de simples paysans qui l'ont apprise, et aussi par les familles de masques (que l'on trouve principalement dans la province du Nayala). Les masques, *baja*, inspirent généralement la crainte et la méfiance auprès des populations qui n'en entretiennent pas. Parce qu'on leur attribue des pouvoirs mystiques.

⁸⁶ La tradition du sceptre n'est pas bien connue chez les lutteurs du nord du pays sâ. Si fait qu'il n'y a pas un terme précis pour désigner cet accessoire de la lutte : ici, on l'appelle *gwaba bābale*, c'est-à-dire « le bâton de l'homme mûr ».

⁸⁷ Disponible sur : <http://journals.openedition.org.ezproxy.univ-paris3.fr/aaa/1259>



Figure 15: Sceptre de lutteur de type à lame - © J-C Ky, 2004

Si le lutteur qui porte un sceptre suscite généralement la peur auprès des autres concurrents, c'est parce que ces derniers voient en l'accessoire, non pas un simple objet de décoration, mais bien le symbole des lutteurs redoutables. Cela d'autant plus que, comme nous l'avons précédemment indiqué, le statut social des porteurs de sceptre (forgeron, masque, champion de lutte) contribue à nourrir cette méfiance.



Figure 16: Lutteur tenant un sceptre – © Boro, 2018

Quel que soit l'accessoire préféré par un lutteur, celui-ci n'a de valeur que dans l'arène. Nous avons noté deux moments dans la pratique de ce sport : la lutte pratiquée de nuit et celle pratiquée de jour.

2.2.3. La lutte nocturne

Elle est pratiquée, en général, entre septembre et novembre, selon les villages, au moment où les travaux champêtres ont baissé d'intensité. Dans certaines localités, elle peut s'échelonner sur deux ou trois mois (variant entre trois et six soirs par mois), sur des places différentes (en fonction de la configuration des quartiers), pendant que d'autres ne l'observent que pendant un mois. Dans tous les cas, la lutte nocturne, appelée *dzĩcì yá*, s'organise à la pleine lune, sur des aires de jeux à caractère plus ou moins religieux. Elle est essentiellement intra-villageoise et met aux prises les hommes des différents quartiers, des plus petits aux adultes. Dans certains villages, il existe des alliances entre quartiers qui constituent ainsi des équipes de compétition.

a. La lutte nocturne à Nassan

Dans le village de Nassan, la lutte nocturne est tenue sur deux mois successifs. La première lutte nocturne a lieu entre les mois de septembre et octobre, à la pleine lune. Elle dure généralement six nuits, équitablement réparties entre l'arène du quartier Woroko et celle du quartier Pansabo. L'arène du quartier Tola reçoit la compétition à la pleine lune suivante, qui se situe généralement à cheval entre les mois d'octobre et de novembre. La tenue d'une veillée de lutte dépend en grande partie des griots, qui peuvent décider d'appeler ou non le public à l'arène, grâce à un rythme spécial consacré à la lutte qu'ils jouent à l'aide de leurs tambours. Quand arrive la période du tournoi, tout le village, et surtout les amateurs de lutte, a l'oreille tendue vers le quartier des griots. Dès que résonne enfin la mélodie caractéristique de la lutte, ce sont d'abord les enfants qui se ruent sur la place de l'arène. Là, et en attendant l'arrivée du cortège des griots, les enfants s'amuse, se pourchassent, simulent même des combats de lutte. À l'arrivée des griots, un cercle se forme instantanément autour d'eux. Au fur et à mesure que le temps passe, les jeunes et les adultes affluent à leur tour de tous les quartiers du village pour grossir le cercle formé par les enfants, qui ont déjà commencé à s'affronter, sans aucun protocole. Le combat des enfants à ce stade de la veillée est vraiment informel, et ne tient compte d'aucune règle qui caractérise le combat des adultes. Dans la constitution du cercle, chaque spectateur et chaque lutteur se positionnent par affinité

lignagère ; chaque quartier adverse occupe une partie du cercle préalablement définie. Quand le public devient nombreux, les griots appellent alors par leurs noms de combat, à tour de rôle⁸⁸, les combattants de chaque quartier adverse, pour une parade exhibitionniste à l'intérieur de l'arène. Les lutteurs se mettent alors en file indienne, et exécutent des pas de danses au rythme de la musique des griots. La file est composée, en tête, des aînés du quartier (en général, qui ne luttent plus), des jeunes au milieu, suivis par les enfants qui ferment le rang. C'est à la fin du passage des lutteurs du dernier quartier que la compétition commence véritablement ; les enfants entrent dans le rang et contemplent à présent leurs aînés. Il est surtout frappant de noter que les quartiers ont un même principe d'organisation de leurs compétiteurs : à l'entame des confrontations, chaque camp lance dans l'arène ses compétiteurs les plus jeunes. Lorsque les combats de cette catégorie sont épuisés, les adultes prennent le relais. À ce niveau, nous avons noté que les meilleurs lutteurs, considérés comme les champions des quartiers, restent discrets durant une bonne partie de la veillée. Ils constituent pour leurs camps respectifs des jokers, qui ne sont lancés dans l'arène qu'en cas de nécessité, notamment lorsqu'un champion du camp adverse s'exhibe et provoque ostensiblement. D'autre part, lorsque les griots ont envie de prolonger la veillée jusqu'au bout de la nuit⁸⁹, ils créent alors une situation de provocation dont eux seuls ont l'art. Ils énoncent le nom de combat d'un champion d'un quartier qu'ils ont eu le temps de repérer au préalable ; celui-ci est obligé de répondre à l'appel en se présentant au milieu de l'arène, et en faisant des acrobaties provocatrices à l'endroit de ses concurrents. Pendant qu'il fait le tour de l'arène, les griots appellent au même moment un autre champion d'un quartier adverse, qui vient aussi exécuter des pas de danse dans l'arène. À un moment donné, les deux adversaires se croisent et sont obligés – de toute façon, quand cela arrive, tous les deux comprennent parfaitement l'intention des griots – de se défier. Cela relance alors la veillée, et déchaîne l'excitation du public.

⁸⁸ Dans les faits, ce sont les lutteurs du quartier qui reçoit le tournoi qui ont la préséance sur les autres. Ils sont les premiers à faire la parade.

⁸⁹ Il faut en effet noter que ce sont les griots, encore une fois, qui décident de la fin de la veillée, qu'ils peuvent écourter ou prolonger s'ils le souhaitent. Ils sonnent la fin de la soirée par une mélodie spéciale que tout le public connaît. Dès qu'elle est jouée, le cercle se disloque aussitôt, et les spectateurs rentrent à la maison par petits groupes. Pendant le trajet, ils discutent des performances des uns et des autres ; parfois les commentaires se poursuivent jusque dans les domiciles où certains spectateurs, pas pressés d'aller se coucher, relancent sans cesse des commentaires sur la soirée.

De façon générale, nous l'avons aussi remarqué dans le village de Kassan, une veillée de lutte est donc divisée en trois moments : le premier moment est celui où les griots appellent le public sur la place de l'arène, marqué aussi par les jeux des enfants ; le deuxième moment est celui de la présentation des forces des différents quartiers en présence ; intervient enfin l'étape des combats. Les duels entre les lutteurs jokers sont un moment de la compétition qui mobilise plus l'attention des spectateurs. Dans les faits, la victoire d'un quartier à la fin d'une veillée de lutte est déterminée par rapport à la performance de ses lutteurs de « dernière minute ». Selon la notoriété des lutteurs ou l'éclat du tournoi du village organisateur, des challengers d'autres villages voisins peuvent s'inviter à la veillée de lutte. Dans ce cas, la soirée est répartie en deux temps : un premier moment consacré aux confrontations entre lutteurs des quartiers du village et un second moment réservé aux oppositions entre les lutteurs réputés du village hôte et ceux venus des villages voisins. Si le premier moment connaît une rude rivalité sportive, voire souvent des querelles, entre les quartiers, on assiste à un élan solidaire et commun lors du second temps où il s'agit de défendre la réputation de tout le village face aux autres. Notons que dès l'entame de la soirée de lutte, après la première partie de la soirée consacrée aux combats des enfants et adolescents, intervient, dans un ordre aléatoire, le passage des quartiers à travers l'exhibition des lutteurs, au son de la musique des tambours des griots. Après deux ou trois tours de danse en file indienne au milieu de l'arène circulaire, dans un concert cacophonique de sons de sifflets, les lutteurs se présentent individuellement, à l'énonciation tambourinée de leurs noms de lutte, après les avoir auparavant communiqués aux griots. Il faut préciser ici que pour certains lutteurs émérites, leurs noms sont déjà connus et mémorisés par les griots qui les frappent sur leurs tambours aussitôt qu'ils aperçoivent leurs titulaires. Chaque lutteur ainsi appelé doit, torse nu ou non, exécuter des pas, des mouvements de corps difficiles – en frappant, par exemple le creux de l'aisselle avec le genou ou les côtes avec l'intérieur du bras, de sorte à produire un bruit de clapotis – faire un tour complet de l'arène, à la recherche d'adversaires. Ceux-ci se mettront en travers de son chemin, en lui tendant les bras ou en esquissant des pas pour répondre aux siens ; en saisissant leurs bras ou en tapant dans leurs mains tendues, il accepte ainsi le défi qu'il essayera de relever quelques minutes plus tard. Précisons néanmoins qu'un lutteur n'est pas toujours tenu d'affronter tous les adversaires qui l'ont défié lors de sa parade dans l'arène.

En général, plusieurs confrontations se déroulent simultanément dans l'arène. Les combats peuvent durer, dans certains cas, près d'une dizaine de minutes. Lorsqu'un lutteur est terrassé⁹⁰, les membres du quartier du vainqueur, en l'occurrence les filles et les jeunes femmes, envahissent l'arène en poussant des youyous, tout en brocardant le vaincu et en jetant des pagnes⁹¹ sur les épaules de leur champion, pendant que celui-ci, à la recherche de nouveaux défis de combats, est porté par ses coéquipiers pour des tours de célébration dans l'arène. Le vainqueur est accompagné dans cette euphorie par le griot qui frappe longuement son nom de lutte jusqu'à ce qu'il intègre, s'il n'a pas obtenu d'autres combats, son groupe de quartier. Quand deux lutteurs peinent à se défaire l'un de l'autre, un spectateur ou un autre lutteur peut se présenter à eux et les inviter à arrêter le combat. En effet, chaque combat est surveillé par les membres des camps adverses. Quand le combat dure longtemps sans qu'un lutteur ne triomphe de son adversaire, ils sont séparés. Cela est considéré comme un match nul, qui réjouit les deux partis, particulièrement le lutteur qui a eu la témérité d'affronter un adversaire plus fort que lui. En général, il n'y a pas de communication entre les adversaires qui s'affrontent. Sauf dans le cas où un champion de lutte est défié par un adversaire manifestement moins fort que lui. Alors le champion peut, au moment de l'affronter, le menacer verbalement, en disant par exemple qu'il va le faire regretter de l'avoir défié. Mais si le combat finit sur un match nul, c'est plutôt l'adversaire le moins fort qui se moquera, en disant par exemple au champion qu'il a croisé aujourd'hui le chemin d'un vrai garçon.

Il faut noter que les veillées de lutte sont souvent émaillées de violence, causées généralement par des échanges de joutes malicieuses entre les jeunes de quartiers protagonistes, très souvent sur fond de rivalités amoureuses. C'est d'ailleurs à cause de ces violences que plusieurs villages ont cessé de pratiquer la lutte nocturne. À Nassan, malgré la violence physique qui marque le tournoi de la lutte nocturne, celle-ci est régulièrement tenue, parce qu'elle aurait une charge symbolique beaucoup plus importante que le volet ludique.

⁹⁰ Un lutteur est vaincu si l'une de ses parties du corps touche le sol : le(s) genou(x), les épaules, le dos, le ventre, les fesses.

⁹¹ Dans les villages, lors de certaines manifestations culturelles (danses, luttes), les hommes ou les femmes qui se distinguent par leur performance sont félicités par le public, par des mots d'encouragement, des applaudissements ou des cris de guerre. Très souvent, c'est le mode d'encouragement par excellence des femmes, des spectatrices déposent leurs foulards ou leurs pagnes sur les épaules d'un ou d'une performeuse en guise de félicitation ou d'admiration de son talent. À l'issue de la séquence du spectacle, elles récupèrent leurs pagnes.

b. La lutte traditionnelle, un rituel

Chez les Sanã de Nassan, la lutte traditionnelle est perçue au-delà de son caractère ludique. Même la volonté des individus et des quartiers de dominer les autres semble être une fonction subsidiaire de la pratique sportive. La lutte traditionnelle, notamment celle pratiquée de nuit, s'inscrit dans un ensemble de rites exécutés pendant la phase de maturation des épis de mil, pour demander aux forces invisibles du village d'intercéder pour de bonnes pluies, et pour conjurer les vents violents et les invasions acridiennes. Il faut en effet indiquer que malgré leur forte conversion aux religions prophétiques, les Sanã sont pour la plupart restés attachés au culte des ancêtres et autres puissances invisibles. Le schéma social que nous avons précédemment décrit met d'ailleurs en évidence des forces sociales dont le rôle est essentiellement de type agraire. Dans le village de Nassan, quand arrive la saison des travaux champêtres, les regards se tournent vers le chef de terre et les notables coutumiers des quartiers. Car ce sont eux qui ont la charge d'exécuter tous les rites qui concourent à la réussite de la saison d'hivernage. Il est courant d'entendre le reste de l'opinion islamisée et christianisée accuser les responsables coutumiers, quand survient un temps de sécheresse, de n'avoir pas suffisamment fait leur travail. Les rites exécutés pour la réussite de la saison agricole se déroulent en plusieurs phases. Les premiers interviennent en amont du début de l'ensemencement, pour demander aux forces surnaturelles d'ouvrir les vannes de la pluie afin que les plants puissent pousser facilement. Des rites intermédiaires peuvent survenir au milieu de la saison en cas d'absence longue de pluies. D'autres offrandes et rites sont faits au moment de la floraison des plants, dans le but d'implorer les puissances terrestres du village pour une fin heureuse de la saison. La lutte nocturne fait partie de ces actes rituels à observer pour conduire la maturation des épis des plantes céréalières et autres plantes légumineuses. C'est pourquoi malgré les violences physiques, malgré le désintérêt de plus en plus croissant des jeunes (qui ont d'autres centres d'intérêt en matière de distraction) et la migration des jeunes, le tournoi de lutte nocturne est toujours organisé. Chaque année, à la période indiquée, les griots sont tenus, même si le public ne manifeste pas d'intérêt pour la veillée⁹², de sacrifier à la tradition, qui consiste à faire

⁹² Il arrive en effet que les griots appellent le public sur la place de l'arène, mais celui-ci ne se déplace pas en nombre ; seuls les enfants s'empressent d'y aller. Alors, après quelque temps d'animation infructueuse, les griots mettent fin à la veillée et rentrent chez eux. D'après nos enquêtes relativement au désintérêt du public, il ressort qu'en plus des raisons que nous avons évoquées ci-dessus, nombre de gens estiment que le spectacle n'est plus attractif, et qu'il y a

pendant quelques minutes le tour des arènes, en frappant sur leurs tambours la mélodie consacrée à la lutte traditionnelle. Selon Icha Boro, patriarche des griots,⁹³

Quand la lune apparaît, nous [les griots] sommes obligés de sortir. Le problème, c'est que nous ne pouvons pas savoir à l'avance que les gens ne viendront pas dans l'arène. Si nous ne sortons pas, les autorités coutumières nous accuseront. Donc, nous sortons pour sacrifier à la tradition ; si nous constatons qu'il y a de l'engouement, nous continuons. Mais si nous faisons plusieurs tours de l'arène et qu'il n'y a que des enfants, nous rentrons chez nous. Personne ne dira que ce sont les griots qui veulent tuer la lutte de nuit.

(Entretien réalisé avec Icha Boro, patriarche des griots de Nassan, 2018)

Comme pour résoudre ce désintérêt progressif du public vis-à-vis de la lutte nocturne, des compétitions de lutte diurne ont vu le jour, notamment plus du fait des associations de jeunes qui veulent organiser des activités ludiques pour occuper ceux qui ne vont pas en ville pour chercher du travail pendant la saison sèche, que d'une prescription rituelle.

2.2.4. La lutte diurne

La lutte diurne est organisée carrément à la fin des travaux champêtres, à partir de décembre jusqu'aux mois de mars/avril, temps qui correspond, dans les milieux ruraux, à une saison « morte », une période consacrée aux fêtes et célébrations culturelles. Un village peut, si sa jeunesse est dynamique et s'il dispose d'un vivier de lutteurs renommés, organiser deux ou trois tournois de lutte diurne au cours de l'année.

Contrairement à la lutte nocturne qui offre un cadre d'expression aux lutteurs des différents quartiers du village organisateur et, occasionnellement, des lutteurs de villages voisins, la lutte diurne, appelée *pinĩbo yá*, est une compétition inter-villages. Elle s'organise sur une place publique désignée à cet effet dans le village, généralement sur une parcelle de champ de concession aménagée à l'occasion ou sur la place du marché, etc. Dans les villages, il est habituellement érigé à côté de l'espace de lutte une bâtisse à ciel ouvert, plus ou moins simple du point de vue architectural, faisant office

davantage d'échauffourées que de combats de lutte. Mais la raison la plus dominante évoquée est la fatigue. En effet, les changements climatiques ont beaucoup modifié le calendrier agricole. Jadis, à partir du mois de septembre, les paysans avaient déjà fini les tâches agricoles les plus contraignantes, et avaient alors le temps d'aller se prélasser dans les arènes jusqu'à des heures tardives. Depuis quelques années maintenant, la situation a changé ; la saison démarre tardivement et le mois dans lequel la lutte nocturne est tenue se trouve être à présent celui d'intenses occupations.

⁹³ Il est né vers 1930. Ancien combattant de son état, il dit avoir fait la guerre en Mauritanie pour la France, mais a dû être rapatrié plus tôt que prévu à cause de son état de santé fragile. C'est lui qui fabrique les tambours du lignage.

de centre d'animation culturelle des jeunes. Il y est organisé, les jours de lutte diurne et à l'occasion des fêtes religieuses, des animations de musiques et de danses, communément appelées en français local « bal poussière »⁹⁴.

Revenons à *pinĩbo yá* pour dire que compte tenu de sa dimension inter-villageoise, cette lutte draine plus de monde que celle nocturne. En général, au moins deux semaines avant la manifestation, le village organisateur de la lutte envoie des lettres d'invitation, par l'entremise d'un messager, de gens venus faire le marché ou simplement de passage, à ses voisins plus ou moins proches. En appui ou avant l'expédition des lettres d'invitation, il peut, quand cela est possible, aussi saisir l'occasion d'une manifestation de lutte dans d'autres villages pour annoncer publiquement, par le biais des griots, la tenue prochaine de son *yá*. Une lutte diurne commence l'après-midi, à partir de quinze ou seize heures, selon le temps qu'il fait⁹⁵, et dure jusqu'au crépuscule. Le jour de la manifestation, tôt le matin, un griot fait le tour des principaux autels du village pour demander les bénédictions des puissances invisibles⁹⁶, en frappant sur son tambour leurs noms apologétiques. Il faut préciser par ailleurs à ce sujet que des sacrifices sont exécutés par les responsables culturels du village quelques jours avant la tenue de l'événement, afin que celui-ci se déroule dans de bonnes conditions.

L'arène d'une lutte diurne est plus vaste que celle d'une lutte nocturne. De forme généralement circulaire, elle est souvent délimitée par une ligne approximativement tracée, marquée par de la cendre blanche de foyer ou de sacs de sable. Les spectateurs, confondus dans un premier temps avec les lutteurs, sont tenus de rester au-delà de cette ligne blanche, en permettant aux enfants de s'agenouiller devant la file du public. Un homme, généralement craint par les enfants dans le village, est désigné pour faire

⁹⁴ L'expression « bal poussière » fait allusion au fait que la piste de danse est simplement en terre battue. Elle est arrosée quelque temps avant le début de la soirée, mais au fil des heures, et sous les trémoussements désordonnés des danseurs en piste, de la poussière épaisse se dégage et envahit l'intérieur de l'édifice. Mais de plus en plus, dans certains villages, ces dancings populaires et à ciel ouvert sont relativement bien structurés, avec des pistes de danse construites en ciment.

⁹⁵ De décembre à février, il fait généralement froid à cette période et le soleil se couche tôt. De mars à avril, il fait très chaud et la journée est plus longue.

⁹⁶ Dans les villages, il existe des places auxquelles les populations accordent une certaine particularité du fait qu'elles font l'objet de sacrifices. Ces places abriteraient des forces invisibles (ancêtres, génies) qui participeraient à la vie de la société. Alors, quand une grande manifestation culturelle, à laquelle sont attendus des étrangers, est prévue, ces puissances invisibles sont « sollicitées » afin que l'événement se déroule dans la tranquillité.

respecter cette ligne de démarcation, en menaçant avec un fouet, s'il le faut, les indisciplinés.



Figure 17: Arène délimitée par de la cendre et des sacs de sable - © Boro, 2021

Chaque village invité (composé de lutteurs, de spectateurs et parfois de griots) prend son quartier, généralement, du côté du point géographique d'où il est arrivé, attendant le début des hostilités. Celles-ci commencent par le passage et l'exhibition des lutteurs de chaque village, à commencer par ceux du village organisateur puis, dans un ordre hypothétique, ceux des villages invités. C'est une sorte de démonstration des forces en présence, le tout dans un concert couvert de musiques de tambours et de coups de sifflets et de flûtes. Place est ensuite faite aux confrontations. Les lutteurs, torse nu ou dans des tenues fantaisistes, sortent de leurs quartiers, sifflet ou flûte à la bouche, sceptre à la main pour certains, et vont à la recherche d'adversaires dans les autres secteurs, en faisant le tour de l'arène, souvent plusieurs fois.



Figure 18: Procession de lutteurs en exhibition – © Boro, mai 2021

Quand un lutteur décroche un combat, il finit de faire le tour de l'arène, rejoint son groupe et se prépare. Pendant ce temps, son adversaire prend position non loin de ses supporters. Dès qu'ils s'aperçoivent, ils se rencontrent au milieu de l'arène où les griots continuent de frapper inlassablement sur leurs tambours la mélodie consacrée à la lutte. Plusieurs combats se déroulent simultanément. Si deux lutteurs peinent à se défaire l'un de l'autre, au bout d'un certain temps, ils se verront départager par un spectateur ou un autre lutteur, en se mettant entre eux ou en posant ses deux mains sur l'épaule de chaque lutteur. Un lutteur qui départage deux challengers est souvent lui-même mis au défi par l'un de ces derniers, en l'occurrence celui du camp adverse. À la victoire d'un lutteur, celui-ci est porté par ses supporters, pendant que le griot frappe longuement sur son tambour son nom de lutte. Dès qu'il prend le contrôle de ses mouvements, il esquisse des pas de danse provocateurs devant les camps adverses, à la recherche de nouveaux défis. Il faut noter que chaque village a ses célébrités de la lutte qu'il conserve, là encore, comme une sorte d'atout. Leur entrée en scène mobilise plus d'attention et d'euphorie au niveau des spectateurs, et leurs victoires sont plus retentissantes que celles des autres combattants. Dans tous les cas, les confrontations se font sur la base d'une supposée classe d'âge dont la détermination est généralement fondée sur

l'apparence musculaire des lutteurs. En effet, pendant la quête de défis à l'intérieur de l'arène, les lutteurs se promènent, torsos nus (mais d'autres restent vêtus jusqu'au moment où ils doivent vraiment affronter un adversaire), par petits groupes de deux à cinq personnes. Certains sifflent dans des sifflets ou des flûtes, d'autres font des acrobaties et des gestes provocateurs à l'endroit des adversaires qu'ils rencontrent au cours de la parade, ou qui sont restés dans le public. C'est donc pendant ce moment d'exhibition que les adversaires se toisent les uns les autres, pour voir si la masse musculaire que présente le vis-à-vis est jouable ou non. Mais très souvent, les lutteurs se connaissent relativement bien, pour s'être déjà affrontés à l'occasion d'autres tournois, ou pour avoir vu l'un ou l'autre à l'œuvre une ou deux fois. Il est aussi important de noter que contrairement à ce que l'on voit habituellement dans d'autres pratiques sportives, il n'y a pas un temps d'échauffement pendant un tournoi de lutte en contexte rural. Dès que la compétition commence, les lutteurs se lancent directement dans la quête de défis ; dès qu'un lutteur décroche un combat, il vient prendre position devant son quartier, prêt à aller à la confrontation, sans aucune forme de mise en jambes particulière.

Si les techniques de lutte sont plus ou moins communes d'un village à un autre, l'organisation pratique des luttes diurnes tend, de plus en plus, vers un niveau de professionnalisation. Avec l'introduction de nouveaux éléments jusque-là absents dans la lutte traditionnelle, la pratique culturelle est devenue aujourd'hui, dans certains cas, un sport de compétition.

2.3. La lutte aujourd'hui, au-delà du rituel

Si la lutte, notamment nocturne, a gardé son essence traditionnelle, il n'en est pas de même de celle organisée de jour. Celle-ci était même, jusque dans les années 2010, encore dominée par son caractère rural, non sous-tendue par des questions de primes. Mais depuis quelque dix ans, les tournois de lutte diurnes ont connu des changements, avec l'introduction de quelques variables qui leur donne un caractère moderne.

2.3.1. La lutte compétitive

Ce que nous entendons par lutte compétitive est la lutte dite olympique, c'est-à-dire celle dont la pratique est essentiellement motivée par le gain matériel. Depuis plusieurs années, les autorités chargées du sport et des loisirs au Burkina Faso ont

consacré la lutte traditionnelle comme un sport national, à travers la création d'une fédération de lutte. Ainsi, une compétition mettant aux prises les lutteurs des différentes régions du pays est organisée chaque saison afin de désigner les champions nationaux dans chaque catégorie de poids. Cette institutionnalisation de la lutte a entraîné l'introduction de nouvelles règles alignées sur celles de la lutte dite professionnelle ou olympique. En dehors du championnat national de lutte, ces règles sont par ailleurs observées lors des compétitions de lutte organisées à l'occasion de festivals et de manifestations culturelles tenus dans les villes et campagnes sur le territoire par des promoteurs privés.⁹⁷ Mieux, tous les deux ans, se tient dans la deuxième ville du pays, Bobo-Dioulasso, une semaine nationale de la culture (SNC)⁹⁸ où la lutte occupe une place importante dans le fil des pratiques traditionnelles magnifiées. Là également, les nouvelles règles qui régissent la lutte professionnelle et olympique sont mises en avant dans la compétition de lutte qui devrait normalement, si l'on s'en tient à l'esprit de la semaine culturelle, mettre en évidence sa dimension de pratique ancestrale. Ce qui nous intéresse dans notre propos, c'est l'introduction de ce nouvel environnement sportif dans le contexte villageois. De plus en plus, les manifestations spontanées de lutte diurne dans les villages *sã* prennent en compte, pour certaines d'entre elles, les nouveaux items de la lutte compétitive, entraînant par la même occasion l'émergence de nouveaux types de lutteurs, ce qui se traduit par des modifications au niveau des techniques et des noms de combat. En effet, c'est à la faveur de ces compétitions que des noms de combat formulés en langue française ont fait leur apparition. Ainsi des noms comme Le Taureau (106), Le Tonnerre (107), Le Buffle (108), Le Technicien (109) ont intégré le répertoire des noms de combats.

Il faut noter que parallèlement à la consécration de la lutte traditionnelle comme un sport national, avec ses pendants de primes et de médailles, il se déroulait déjà en pays *sã*, depuis l'avènement du multipartisme dans les années 1990, dans certaines

⁹⁷ C'est le cas, par exemple, du Festival international de lutte africaine, de danse et de chant (FESTILADC), dont la 10^e édition a eu lieu du 21 au 22 mai 2021 à Tougan. La promotrice de ce festival est Sara Séré/Sérémé, ancienne députée de la localité, et actuelle Médiateur du Faso. Elle était candidate à l'élection présidentielle de 2015 au Burkina Faso.

⁹⁸ La semaine nationale de la culture dont les objectifs sont, entre autres, créer un cadre de rencontre et de brassage entre les communautés nationales, valoriser les composantes de la culture nationale, placer la culture au centre des enjeux du développement, a généralement lieu à la fin du premier trimestre de chaque année paire. La 1^{re} édition s'est tenue en 1983 à Ouagadougou. C'est à partir de la 3^e édition, en 1986, que Bobo-Dioulasso a été désignée comme la ville « culturelle » du pays (Source : www.snc.gov.bf).

localités, des rendez-vous annuels de luttes initiés par des leaders politiques, souvent en quête d'électorat, au cours desquels des prix en nature et en espèce étaient distribués aux lutteurs vainqueurs. C'était le début d'une application rudimentaire de nouvelles règles auxquelles les villageois n'étaient pas a priori préparés. Alors qu'est-ce qui a changé dans la pratique de la lutte ?

D'une manière générale, sur l'ensemble du pays *sā*, peu de villages pratiquent encore la lutte nocturne. Les conflits entre les quartiers, l'absence de griots dans certaines localités, la scolarisation et l'exode des jeunes, la réorganisation du domaine cadastral dans certaines cités sont, entre autres, les raisons qui expliquent l'abandon de la lutte nocturne dans nombre de villages. À l'opposé, on peut constater que l'organisation de la lutte diurne gagne du terrain et, surtout, en innovation en termes de professionnalisme. De plus en plus, elle se déroule dans des arènes plus ou moins normées. Les combats se font par catégories de poids, sous la surveillance d'arbitres et de juges qui veillent, par exemple, à la conformité des tenues (les lutteurs doivent s'affronter torsos nus, avec à la ceinture une bande de tissu ou de cuir fortement coloriée. Ils ne doivent pas porter sur eux des objets tranchants comme les bagues, les colliers et les bracelets métalliques), vérifient l'identité des lutteurs, après avoir sommairement informé ces derniers des actions interdites⁹⁹.



Figure 19: Combat par un arbitre (accroupi, en tenue blanche) - © Boro, 2021

⁹⁹ Par exemples, un lutteur ne doit pas frapper volontairement son adversaire, lui jeter du sable sur la figure, saisir les parties intimes, etc. C'est un règlement qui est rappelé oralement aux compétiteurs qui, en réalité, ont intériorisé ces règles tacites depuis le village. Car la plupart des règles sont les mêmes.

Avant une confrontation, un speaker appelle nommément les lutteurs, en ajoutant pour ceux qui en ont fait la précision au moment de l'inscription, leurs noms de lutte, tout en indiquant leur village d'origine. Il faut signaler en effet que certains lutteurs insistent, au moment de leur inscription sur la liste des compétiteurs, pour que l'on ajoute devant leurs noms d'état civil, leurs surnoms de lutte, notamment ceux formulés en langue française. Dans ce nouveau format de lutte, la durée des combats est généralement limitée à vingt minutes, intercalées d'une pause de trois minutes, avec une prolongation possible de cinq minutes en cas d'égalité de points entre les protagonistes. En effet, quand deux lutteurs ne réussissent pas à se défaire par le terrassement¹⁰⁰ de l'un ou l'autre, au bout du temps imparti, l'arbitre proclame un vainqueur sur la base de points cumulés pendant le match au détriment de son adversaire. Ainsi un lutteur perd des points chaque fois qu'il reçoit de l'arbitre un avertissement, qui intervient lorsqu'un des combattants n'est pas offensif ou s'il recule à l'attaque de son adversaire ou lorsqu'il pose des actions anti jeux¹⁰¹, entre autres.

L'introduction des prix dans les compétitions de lutte a par ailleurs ouvert la pratique de ce sport aux jeunes filles qui, dans la tradition rurale, ne participent pas aux tournois en tant que lutteuses, mais en tant que spectatrices. Que ce soit lors des compétitions organisées par des promoteurs privés ou par les institutions sportives étatiques, les jeunes filles sont désormais systématiquement prises en compte. Pourtant dans le format traditionnel de la lutte, la fille n'est pas directement concernée par le tournoi, qu'il soit nocturne ou diurne. Dans les faits, lorsqu'une compétition concerne aussi les dames, les règles qui encadrent leurs combats diffèrent légèrement de celles des messieurs. Ainsi, elles ne doivent pas se déshabiller ; elles disposent de moins de temps de combat (10 à 15 minutes). En revanche, elles observent, dans le combat, les mêmes interdits que ceux prescrits aux hommes.

¹⁰⁰ La lutte professionnelle reconnaît qu'un lutteur est terrassé quand son dos, son ventre ou/et son postérieur touchent le sol. Ces critères ne sont pas exhaustifs et peuvent être différents ou plus nombreux, en fonction du choix des organisateurs.

¹⁰¹ Sont appelés actes anti-jeux ceux qui ont été signifiés aux lutteurs par les arbitres comme étant des actes interdits pendant la confrontation. Par exemple, jeter du sable dans les yeux de son adversaire, le saisir à ses organes génitaux, le mordre, l'injurier, etc. sont prohibés au cours d'un combat de lutte. La liste de ces interdictions n'est pas fermée et peut varier selon les contextes.



Figure 20: Jeunes filles en combat - © Boro, 2021

Cette métamorphose progressive de la lutte diurne dans les villages s'accompagne de nouveaux enjeux en plus de ceux qui sous-tendaient déjà la lutte dans son format traditionnel.

2.3.2. Des enjeux de la lutte sportive

La pratique de la lutte sportive est une sorte de patrimoine transmis de génération en génération. Elle concentre un nombre important d'enjeux aussi bien de portée individuelle que collective. Quand on regarde les conditions et l'âge d'apprentissage de la lutte traditionnelle, on peut dire qu'elle a une visée initiatique. En effet, le garçonnet qui apprend à lutter pour se défendre parmi ses camarades, ou qui se soumet au mini tournoi pour déterminer le rôle de chaque berger au pâturage, intègre ainsi un aspect de la philosophie de la vie sociale : se battre pour se faire une place dans le groupe et mériter les égards des autres. Par exemple, un enfant qui rentre en pleurant tout en se plaignant de s'être fait terrasser par ses camarades, est vite éconduit par ses aînés, qui l'intiment d'aller se défendre et de ne point rentrer à la maison sans avoir pris sa revanche. Il apprend ainsi à faire face à l'adversité et à comprendre qu'il ne faut pas nécessairement compter sur la famille en toutes circonstances. La pratique régulière de la lutte permet alors à l'enfant de cultiver progressivement le courage, l'endurance et la patience.

Dans son organisation et son déroulement même, la lutte traditionnelle reproduit, d'une certaine manière, le schéma social. Chaque partie prenante à la lutte (lutteurs, spectateurs, griots) connaît son rôle et sa place. Le champion est célébré, son

quartier d'appartenance consacré. Le camp qui a enregistré le plus de défaites de ses lutteurs fait profil bas, et se remobilise pour le tournoi prochain. Les griots et les spectateurs s'en tiennent à leurs rôles respectifs, c'est-à-dire animer musicalement et énoncer les noms de combat des lutteurs à l'aide de leurs tambours, et galvaniser, à l'aide de cris, les lutteurs en action. Les espaces informels d'entraînement que les jeunes garçons improvisent sur leurs aires de jeux constituent des cadres de transmission de valeurs et de sociabilité sportive. Déjà, l'organisation hiérarchique au pâturage qui permet de classer les bergers et leur attribuer des rôles, est un moment d'éducation des garçons bien apprécié par les familles de ces derniers. Ces cadres offrent aux jeunes un espace d'identification, tout en cultivant chez eux les valeurs de dépassement et de maîtrise de soi, et contribuent à la formation de leur personnalité.

Par ailleurs, nous l'avons vu, la lutte traditionnelle est considérée, particulièrement dans le village de Nassan, comme un maillon d'une chaîne rituelle dont l'observance contribuerait à garantir une pluviométrie bénéfique à l'ensemble de la communauté. Pour cela, la pratique est tant bien que mal perpétuée malgré les menaces consécutives à l'évolution sociale qui la guettent. Sa motivation rituelle fait qu'elle peut même souvent être réduite à sa plus petite expression théâtrale, dans les cas où l'engouement du public n'est pas au rendez-vous, l'essentiel étant de respecter la tradition ancestrale.

Enfin, de plus en plus, la lutte tend à fonctionner comme un marché, soutenu par une logique économique. En effet, la sponsorisation de certaines compétitions, notamment diurnes, et leur diffusion médiatique améliorent et transforment progressivement la représentation sociale de la pratique. Mieux, la monétarisation de la lutte ne semble pas déplaire à la société sã, qui y voit au contraire une consécration d'une pratique ancestrale qui commençait à s'essouffler.

En somme, qu'elle soit nocturne ou diurne, la lutte est un sport qui cristallise des passions. Elle est un cadre d'expression de la force physique d'une personne, étant entendu que dans la société sã, on n'a de la reconnaissance sociale que quand on peut investir sa force physique, notamment dans des activités collectives (culture, chasse, lutte, etc.) au profit de la communauté. Ainsi, les compétitions de lutte sont un tremplin pour exprimer son courage, son endurance et sa capacité à rendre service à son groupe. Plus qu'une simple pratique ludique, elle est avant tout un cadre d'épanouissement et d'affirmation pour les lutteurs. Elle offre par ailleurs à ces derniers une forme de reconnaissance locale, voire régionale et nationale, et cultive chez les jeunes et les

enfants les valeurs de dépassement et de maîtrise de soi, de formation de la personnalité. En effet, dans le contexte rural, savoir lutter est presque une nécessité, ne serait-ce que pour se défendre parmi ses pairs. Vecteur incontestable de socialisation, d'initiation et d'éducation, la lutte est également un moyen de domination et de prestige d'un individu, d'un quartier, d'un village sur les autres. C'est surtout une astuce de mobilisation d'estime. Par exemple, un lutteur terrassé est souvent la risée des jeunes filles, tandis que le vainqueur profite d'un capital de sympathie allant souvent jusqu'à des dons ou une promesse d'épouse. Dans sa dimension professionnelle aujourd'hui, la lutte est un moyen d'ascension sociale, parce qu'elle offre une possibilité d'enrichissement aux lutteurs. En procurant des opportunités de voyages, la compétition professionnelle permet aux lutteurs d'acquérir de nouvelles expériences qui enrichissent leur répertoire technique de combat. C'est d'ailleurs cette nouvelle donne dans la pratique qui occasionne l'émergence progressive d'une nouvelle race de lutteurs qui se distinguent par des noms de lutte en quête d'ancrage et de reconnaissance outre-frontières.

Enfin, il est important de préciser que d'une manière générale, il n'y a pas, en pays sã, un cadre formel d'initiation à la lutte. Peut-être, cette pratique sportive, hautement formatrice et moins contraignante, a-t-elle remplacé la pratique de l'initiation. Parce qu'il faut le rappeler, l'initiation telle que couramment pratiquée dans d'autres groupes ethniques (réclusion en brousse, circoncision collective, etc.) n'existe plus, d'une manière générale, en pays sã. Seuls quelques villages à l'extrême nord, à la frontière avec le Mali, sans doute influencés par leurs voisins dogons, observaient jusqu'à une période encore récente, des pratiques d'initiation. L'apprentissage de la lutte traditionnelle se fait sur le tas, très souvent à partir de l'âge de cinq ans. Il s'agit, comme le précise Ki (*op.cit.*, p. 24), d'une lutte qui s'impose à l'enfant quand intervient une mésentente entre lui et ses camarades de jeu. Au fur et à mesure de sa socialisation et lors des nombreuses occasions de lutte, l'individu acquiert et consolide son savoir-faire dans le domaine.

2.3.3. La lutte dans la sous-région ouest-africaine : cas du Sénégal et du Niger

En matière de lutte en Afrique, la région ouest-africaine semble devant les autres régions du continent. Les résultats dans cette discipline sportive lors des jeux africains ou de ceux de la Francophonie confirment cette thèse. Mais en Afrique de l'Ouest même, certains pays se distinguent remarquablement, parce qu'ils ont une tradition très

ancienne et bien ancrée de la pratique. Les noms de pays qui reviennent spontanément quand on évoque la lutte dans cette partie de l’Afrique, ce sont le Sénégal, le Niger, le Burkina Faso, le Nigéria, la Gambie. L’ordre de ces pays n’est pas anodin : les deux premiers sont des pays où la lutte est un véritable sport national, très populaire. Lors de compétitions nationales, les stades de près de trente mille places refusent du monde. Mieux, les primes que les lutteurs empochent sont faramineuses. En outre, les performances des lutteurs de ces deux pays lors des tournois de lutte organisés par la Communauté économique des États de l’Afrique de l’Ouest (CEDEAO) convainquent par à l’hégémonie des Sénégalais et des Nigériens en matière de lutte. À titre d’exemple, le Sénégal a remporté, en 2017 puis en 2018, ses troisième et quatrième titres d’affilée, par équipe, au Tournoi de lutte africaine de la CEDEAO (Tolac), devant le Niger. Même en résultats individuels, les deux pays s’illustrent bien, avec un avantage pour le Sénégal. Ainsi, au Tolac 2018, pour les 66 kg, 100 kg et 120 kg, ce sont des Sénégalais qui ont remporté les premiers prix ; pour les 76 kg, c’est un Nigérien qui a remporté la médaille d’or. Les autres pays arrivent à la suite, avec parfois des performances éclairs. Par exemple au tournoi de 2018 de la CEDEAO, la Gambie est classée deuxième dans la catégorie des 66 kg, devant le Niger ; le lutteur de la Guinée Bissau remporte la médaille d’or dans la catégorie des 86 kg, devant le Niger et le Burkina Faso ; pour les 100 kg, le Ghana s’est classé deuxième devant la Gambie ; et pour les 120 kg, la Sierra Léone a remporté la médaille d’argent. C’est en raison de l’hégémonie du Sénégal et du Niger en matière de lutte en Afrique de l’Ouest que leurs cas nous intéressent dans la présente étude.

a. La lutte au Sénégal

Il existe une littérature abondante sur la lutte sénégalaise (Faye J. V., 1984 ; Wane C.T., Robin J. F., Bouthier D., 2010 ; Mbengue M., 2016 ; Wane C., 2011 ; Bassene J., 2009). La lutte est un véritable patrimoine national au Sénégal. En effet, le *lamb*¹⁰² ou le *Mbapatt* est pratiqué par presque tous les groupes ethnoculturels du pays. Selon la communauté, la forme de lutte et les valeurs qui y sont attachées varient.

Ainsi chez les Diola, dans la région de Casamance, la lutte est très physique, avec une appétence des lutteurs pour la technique qui consiste à « arracher l’adversaire ». Elle est surtout un moyen d’éducation sur le plan corporel, car elle

¹⁰² Ce terme signifie « lutte » en wolof, une des langues majoritairement parlée au Sénégal.

permet à l'individu de développer sa force, son agilité, sa souplesse et sa rapidité ; sur le plan moral, la pratique stimule le courage, la ténacité et la dignité. Sur le plan des valeurs, il y a une communauté de vue entre la lutte diola et celle pratiquée par les Sanã. Cependant la lutte diola prévoit systématiquement un arbitre, un ancien lutteur, qui veille sur le combat. Il existe même dans cette communauté, des managers de lutteurs dont le rôle est de veiller sur l'intégrité physique de leurs protégés.¹⁰³

Chez les Wolofs, on distingue deux formes de lutte : la lutte simple sans frappe et la lutte avec frappe (Chevé et Wane, 2018 ; Kane et Wane, 2014). C'est surtout la seconde forme de lutte qui semble cristalliser les passions. D'origine guerrière, cette lutte se caractérise par le fait que le lutteur est autorisé à frapper, griffer, mordre, voire introduire son doigt dans l'œil de son adversaire. Si cette forme de lutte n'existe pas chez les Sanã, ces derniers partagent avec les Wolof quelques points communs : comme chez les premiers, les seconds pratiquent, eux aussi, des séances nocturnes de lutte à la fin des travaux champêtres, et des compétitions diurnes, notamment en saison sèche. De même, les lutteurs wolofs portent, à la taille, des tenues en cotonnade, et sont accompagnés de batteurs de tambour. Mais contrairement aux Sanã, les lutteurs wolofs, selon Faye (1984, p. 31), sont très attachés à des pratiques « mystiques »¹⁰⁴ dans la lutte ; et au-delà des lutteurs, ce sont des marabouts ou des « féticheurs »¹⁰⁵ qui s'attaquent à travers leurs champions de lutte.

Les Serere, que l'on trouve dans les régions de Baol, Sine-Saloum et Thiès, ont les mêmes formes de lutte que les Wolof, sont attachés aux mêmes valeurs et ont aussi recours aux pratiques occultes avant les combats de lutte (Coly, 2008 ; Faye, 1984).

C'est chez les Toucouleur, dans la Vallée du Sénégal, que l'on trouve la forme de lutte la plus spectaculaire de tout le Sénégal, car elle est fondée sur des techniques en « hanché et en souplesse ». Cette communauté initie très tôt les enfants à la gymnastique (saut, salto arrière, saut de tête), ce qui leur donne une agilité et une souplesse précoces, qu'ils exploitent lors des combats de lutte. Contrairement aux autres ethnies, tous les Toucouleurs ne luttent pas, car c'est une société très hiérarchisée.

¹⁰³ Voir par exemple Kalifa Coly, *La lutte traditionnelle avec frappe : conséquences des nouvelles modifications du règlement de la saison 2007-2008*, Université Cheikh Anta Diop, Dakar.

¹⁰⁴ L'adjectif « mystiques » est utilisé ici pour désigner des pratiques fondées sur la croyance traditionnelle et qui ont recours à des réalités qui échappent au sens commun.

¹⁰⁵ Un féticheur est une personne qui fabrique des fétiches (objets auxquels il est reconnu un certain pouvoir magique), qui en connaît les usages et qui peut les procurer à ceux qui en ont besoin.

En outre, à cause de la religion musulmane, bien ancrée ici, il y a moins de pratiques maraboutiques et animistes, ce qui fait que les lutteurs toucouleur ont rarement recours à des fétiches pour lutter (Coly, *op. cit.* ; Faye, *op. cit.*).



Figure 21: Lutteurs sénégalais lors d'un tournoi de lutte à Tougan - © Boro 2021

Aujourd'hui, la pratique de la lutte transcende les communautés pour devenir, dans le pays, un sport national, aussi populaire que le football. Elle est surtout devenue un sport fortement institutionnel, avec une réglementation professionnelle. Dans les centres urbains, c'est la lutte avec frappe qui domine dans les arènes, et draine plus de spectateurs. Plus mêlée à la boxe, au judo et au karaté, cette forme de lutte est devenue, au fil des années, la marque déposée de la lutte sénégalaise. L'engouement grandissant des spectateurs, les cachets importants, le tapage médiatique et tout l'environnement de sponsoring qu'entraîne cette forme de lutte, fait d'elle le sport le plus apprécié des Sénégalais ; elle est de plus en plus traversée par des enjeux socio-économiques très importants. Il existe même des écuries et écoles de lutte qui confèrent à cette pratique ancestrale une dimension professionnelle jamais auparavant atteinte. La popularité de la lutte avec frappe a surtout permis à certains lutteurs d'en faire un tremplin vers

d'autres sports plus médiatisés, plus rentables et d'audience plus large, comme la *Mixed Martial Arts* (MMA).

Enfin, les lutteurs sénégalais partagent avec les lutteurs sanã le port d'un surnom. Ainsi on trouve des lutteurs qui arborent des noms comme Tyson¹⁰⁶, Gris Bordeaux¹⁰⁷, Bombardier¹⁰⁸, Reug Reug¹⁰⁹, Yekini¹¹⁰.

b. La lutte au Niger

Au Niger, la lutte est considérée comme un « sport roi ». Elle est même un patrimoine culturel national. Comme dans de nombreux pays de la région ouest-africaine, la lutte est ici une pratique séculaire observée par plusieurs communautés nigériennes. Jusqu'à la colonisation, les séances de lutte étaient organisées suivant les cycles des semailles, des moissons et des transhumances. Les tournois étaient tenus sur la place publique ou dans la cour du chef, et opposaient les jeunes de quartiers différents.

À partir des années 1980, la pratique transcende les cantons et les villages pour devenir nationale, désormais organisée par des structures administratives. La lutte fait même son entrée à l'école à travers l'éducation physique et sportive, avant de devenir un sport national. Dès ce moment, des modifications importantes interviennent dans la lutte, qui est maintenant perçue comme un sport qui va au-delà de son caractère ancestral et de sa fonction folklorique. Elle devient une compétition. Alors, ses calendriers ne sont plus alignés sur la succession des saisons, mais une saison sportive définie au niveau administratif. Des nouveautés, comme l'entraînement, le chronométrage des combats, la catégorisation des lutteurs par poids, l'arbitrage, font leur apparition dans l'environnement de la lutte (Souley Gouda Sambo, 2012).¹¹¹

La lutte nigérienne est à la fois physique et technique ; elle s'appuie aussi sur la force « mystique », qui occupe une place prépondérante dans la préparation d'avant compétition. Il est même habituel de voir des lutteurs, en plein combat, arborer au cou des amulettes, sans que cela ne dérange personne. Comme chez les Sanã, les différentes

¹⁰⁶ De son vrai nom Mouhamed Ndao.

¹⁰⁷ De son vrai nom Ibrahima Dione.

¹⁰⁸ De son vrai nom Serigne Ousmane Dia.

¹⁰⁹ De son vrai nom Oumar Kane.

¹¹⁰ De son vrai nom Yakhya Diop.

¹¹¹ Voir aussi Ali Maman, 2021, « Lutte traditionnelle : À quand la 42^e édition du Sabre national de la lutte traditionnelle ? », in <https://www.lesahel.org/lutte-traditionnelle-a-quand-la-42eme-edition-du-sabre-national-de-la-lutte-traditionnelle/>

formes d'alliances qui existent entre les individus entraînent des rapports d'évitement entre les lutteurs concernés, notamment à l'occasion de tournois organisés au niveau villageois ou cantonal. De même, le griot joue un rôle important dans l'animation des tournois et la galvanisation des lutteurs. Impossible de parler de la lutte au Niger sans évoquer « Le Sabre national », le grand prix national en lutte, créé en 1976. Chaque année, de façon rotative dans les régions, cette compétition désigne le champion national dont le prix est constitué d'un sabre, du numéraire et d'autres biens en nature.

Au Niger comme au Sénégal et au Burkina Faso, la lutte a incontestablement un ancrage culturel, sociopolitique et économique. Au-delà des passions qu'elle déchaîne, et des enjeux économiques, elle est reconnue comme un facteur de rassemblement, de brassage et de cohésion sociale. Si partout, la lutte traditionnelle était l'affaire exclusive des hommes, la sportisation de la pratique, qui la consacre désormais comme une discipline sportive, l'ouvre à la gent féminine. Toutefois, l'un des enjeux majeurs qui caractérisaient la lutte ancestrale, à savoir la quête d'une reconnaissance ou d'une légitimité sociale, demeure intacte.

Au bilan de ce chapitre, on retiendra que la lutte traditionnelle chez les Sanã est surtout appréciée dans sa dimension fonctionnelle. Cela n'est pas outre mesure étonnant, car dans cette société, la pratique sportive est perçue dans ce qu'elle peut apporter à l'individu. Un homme qui ne pratique pas ce que les Sanã appellent *mɛ féré* (« détacher le corps ») est paresseux. Tout ce qui est considéré comme activités concourant à la construction du prestige de l'homme, est perçu, dans l'entendement *sã*, comme des pratiques sportives. Parmi ces dernières, la lutte traditionnelle occupe une place importante. Des tournois sont organisés, de jour comme de nuit, dans les villages, à des périodes précises de l'année. Les compétitions nocturnes opposent, essentiellement, les lutteurs d'un même village, tandis que celles organisées de jour mettent en duel les lutteurs de différents villages. Si dans son format traditionnel, la lutte est pratiquée dans une perspective rituelle, elle a aujourd'hui franchi un cap, pour devenir une compétition dans le sens moderne du terme, traversée notamment par des enjeux socioéconomiques importants. Sur ce plan, la transformation de la pratique de la lutte n'est pas propre aux Sanã. On constate les mêmes métamorphoses dans la sous-région ouest-africaine, surtout au Sénégal et au Niger où, comme au Burkina Faso, en plus des enjeux économiques, d'autres changements d'ordre technique et organisationnel (chronométrage et arbitrage des combats, règles de combat clairement codifiées) sont perceptibles.

DEUXIÈME PARTIE

LE NOM DE COMBAT : UNE PRATIQUE LANGAGIÈRE À USAGE POLYVALENT

Dans cette partie du travail, nous verrons comment on acquiert le nom du combat en contexte *sã*. De toute évidence, le baptême de ce nom s'insère dans le vaste mécanisme social de dation, avec en toile de fond la parole dans son usage allusif. C'est pourquoi, nous parlerons tout d'abord de la conception *sã* de la notion de parole et du système de nomination et d'adresse traditionnel. Il sera en effet intéressant de voir comment cette pratique langagière des lutteurs s'inscrit dans un rapport global des *Sanã* à la parole. Au-delà, le nom de combat n'est pas un acte de nomination isolé. C'est pourquoi il nous paraît aussi indiqué, dans cette partie, de lever un coin de voile sur l'ensemble du processus de nomination, les principaux types de noms que l'on enregistre dans cette société, ainsi que sur la manière et le protocole de désignation entre les individus au quotidien.

Dans un second temps, nous évoquerons les circonstances et les modalités d'énonciation du nom de combat, ainsi que le statut social de la femme, étant entendu que bien qu'elle n'arbore pas officiellement ce nom, ses attributs ne sont pourtant jamais loin des formules portées par les hommes. Si la lutte demeure, sans conteste, le principal cadre d'usage du *yá zoni*, on verra que la vie quotidienne des *Sanã* est rythmée par une variété d'activités socioculturelles qui se prêtent parfaitement bien à l'énonciation des noms combat. Mieux que cela, et comme nous avons eu à le dire, dans cette société rurale, presque toutes les circonstances de rassemblement des *Sanã* sont considérées par ces derniers comme des instances permanentes de challenge, où chacun cherche à se montrer sous son meilleur visage pour constamment mériter une reconnaissance sociale. Alors, tous les cadres sociaux qui exigent un dépassement de soi, un effort physique, mental ou matériel continu, sont des moments privilégiés d'énonciation du nom de combat.

Chapitre 3

La notion de parole et le système de nomination chez les Sanã

La formulation des noms de combat relève d'une maîtrise de l'art de la parole. Dans un contexte social de forte oralité, la parole est appréhendée au-delà de sa simple fonction communicative, de support de l'activité ou du savoir patrimonial. Les Sanã désignent la parole sous le vocable *sè*, qui signifie par ailleurs « problème ». Dans certains contextes, le terme désignant la voix, « *bwa* » ou « *bɔlɔ* »¹¹², est utilisé pour désigner la parole ; par exemple, quand on dit *n'bwa te nana* ou *n'bwa ba nana ba* (« Ta voix est bonne » ou « ta voix n'est pas bonne »), cela veut dire que la parole qui sort de la bouche du locuteur est agréable à entendre, digne d'intérêt, ou pas. On dira « voix » au lieu de « problème », dans le cas où, par exemple, l'on attend une faveur de quelqu'un, qui doit d'abord l'exprimer par la parole. Si cette dernière donne des garanties quant à l'obtention de la faveur, le bénéficiaire pourra alors dire que son interlocuteur a un bon « *bɔlɔ* ». De même, on recourra à ce terme pour parler de la mélodie que le griot tape sur son tambour. Ainsi, si un nom de combat est difficile à taper, parce qu'il est trop long, un auditeur pourrait dire : *à ma bwa ba nana ba*, ce qui signifie « la voix du tambour n'est pas agréable ». C'est une façon indirecte de déprécier le nom de combat du lutteur concerné. Il convient aussi de noter que les Sanã ont l'habitude d'établir une sorte de hiérarchisation de la parole, marquée par deux expressions qui donnent à distinguer une paire discriminatoire. On distingue ainsi le *sè zi* et le *sè koro*. La première catégorie, qui signifie « parole âgée », renvoie aux discours à travers lesquels la société rappelle à la mémoire de ses membres les faits lointains, difficiles à dater avec précision, qui ont marqué le passé individuel ou collectif. La rhétorique spécifique, le statut des énonciateurs et le contexte social plus ou moins particulier d'énonciation qui les caractérisent, font qu'on peut les ranger dans la catégorie du discours littéraire. Nous avons pu noter que les mythes, les légendes, les

¹¹² Le terme signifie aussi « langue », celle qu'un individu parle. Ainsi on appellera la langue *sã*, *sã bɔlɔ*, *nasaa bɔlɔ*, pour parler de la langue française ou anglaise ou toute autre langue occidentale.

proverbes, les chroniques, entre autres, participent de cette catégorie de parole. Quant à la seconde catégorie, qui peut se traduire comme « parole vide » (le qualificatif *koro* est habituellement utilisé pour traduire ce qui est inoccupé, qui ne contient rien ; il est aussi utilisé dans l'expression *gunuma koro*, c'est-à-dire « de rien », pour répondre à une personne qui remercie après un bienfait reçu la veille), elle renvoie aux discours de la conversation quotidienne, sans relief particulier, ni du point de vue du statut des interlocuteurs ni de celui du niveau de langue dans lequel ils sont tenus. La discrimination entre la « parole spontanée, naturelle » et la « parole plus travaillée ou en tout cas distincte de la communication courante » en Afrique, a fait l'objet d'une analyse intéressante de Derive (2008) sur les représentations des actes de parole sur le continent.

En tout état de cause, pour saisir l'intérêt anthropologique des noms de combat, il convient de comprendre comment les Sanã conçoivent d'abord la parole elle-même dans son ensemble. Cela est d'autant plus important que tout l'investissement poétique indispensable pour formuler les noms repose sur une conception particulière de la parole, perçue comme un moyen de dissuasion et de construction sociale. Par ailleurs, dans notre propos, il nous paraît logique d'avoir une vue d'ensemble du système de nomination en cours dans la société sã, afin de mettre en relief le cas particulier du choix du nom de combat.

3.1. Ce que parler implique chez les Sanã

Les Sanã sont une société à forte tradition orale. L'étude de cette dernière est donc indispensable dans la construction de toute connaissance sur ce groupe. Notre sujet n'y échappe pas dans la mesure où le nom de combat est perçu comme une parole à la fois valorisante et intimidante. Nous n'entendons pas réinventer la roue en matière d'exégèse de la notion de parole chez un peuple donné ; l'œuvre monumentale de Calame-Griaule (1965) demeure une référence classique qui offre une multitude de portes d'entrée dans ce vaste champ qu'est la parole telle que conçue d'un point de vue traditionnel. L'œuvre est d'autant plus une référence naturelle pour nous que l'analyse qu'elle construit de la parole chez les Dogons est, à maints points de vue, valable pour les sociétés voisines de ces derniers, dont les Sanã.

3.1.1. Parler, pour être

Parler relève d'une initiative individuelle et personnelle. C'est même un acte qui

signe l'humanité de l'individu. Chez les Sanã, la parole, *sè*, est caractéristique d'un homme vivant ; elle constitue l'essence même de l'espèce humaine. Un individu qui ne parle pas, excepté les cas mutiques, est considéré comme une personne *džìrì*, un mort, un cadavre. Dans l'entendement *sã*, avoir le don de la parole et savoir en faire usage dans le strict minimum de la communication humaine, ne suffit pas à traduire une présence sociale pleine de l'individu. Exister socialement, dans le contexte rural, c'est aussi savoir parler pour se défendre, donner son opinion sur une situation qui concerne le groupe, savoir être offensif par moment, à l'image du nom de combat qui place a priori le porteur dans une situation permanente de défiance vis-à-vis des autres. Ainsi un homme qui ne parle pas vigoureusement dans une situation où il est par exemple injustement accablé, ou qui ne donne pas de la voix lors d'assemblées intéressant la vie de la communauté, est assimilé, dans une certaine mesure, à un non-être. C'est une conception *sã* de la parole qui est loin d'être originale, car parlant des Moose, Badini (1990, p. 284) tend à affirmer la même idée : « La parole participe de la nature ontologique de l'être. Ne pas parler, ce n'est pas être ». Même en tant qu'acte individuel, la parole inscrit le sujet parlant dans un ordre social qui lui est nécessaire pour prendre la pleine mesure de son humanité.

Si parler est pour l'individu un acte vital pour marquer sa nature et son existence humaines, les Sanã y voient aussi une entreprise délicate dont la maîtrise peut se révéler constructrice, et à l'inverse la non-maîtrise dévastatrice.

3.1.2. Parler, pour le meilleur, ou pour le pire

Sè pē n' yí b́ ñcē ðì,¹¹³ « Fais attention à ta parole ». Cette maxime triviale que l'on trouve dans de nombreuses cultures est couramment utilisée par les Sanã pour sensibiliser l'individu sur la délicatesse de l'acte de parler. Ici, on est unanimement au fait que la parole peut être potentiellement destinée à meubler les relations sociales, où à altérer celles-ci. Ainsi les Sanã distinguent deux catégories de paroles, selon les effets qu'elles peuvent créer sur les interlocuteurs.

a. Des bonnes paroles

Dans l'intellection *sã*, une bonne parole, *sè zãna*, a pour vocation de policer les relations humaines, de plaire à l'ouïe, de ne pas heurter la sensibilité de l'interlocuteur, de préserver la cohésion du groupe. Ce qui signifie que même des contrevérités ou des

¹¹³ *Sè pē n' yí b́ ñcē ðì* (parole/parler/tu/faire attention/toi).

paroles emphatiques, proférées dans un contexte approprié, peuvent avoir des effets séduisants. Peuvent ainsi être considérées comme de *sè zāna* les paroles de civilité, les compliments, les éloges, les paroles d'excuse, les interdits et prescriptions sociaux, entre autres. Tous ces types de paroles partagent un même effet, celui d'entretenir en harmonie les rapports entre les membres de la société. En effet, on sait par exemple que les paroles de civilités, comme les salutations, sont une preuve de bonne intelligence entre les personnes qui les échangent. En contexte rural, rencontrer quelqu'un sans le saluer peut être rapidement interprété, non pas comme un signe de mauvaise éducation, mais comme celui révélateur d'un malaise. Dans le contexte urbain, ce jugement n'est pas catégorique, car il y a une méfiance générale des gens les uns envers les autres, notamment envers des inconnus. Par exemple, ce que Bonhomme (2009) décrit du phénomène du « vol de sexe » dans les centres urbains des pays d'Afrique de l'Ouest et centrale, a de plus en plus pris de l'épaisseur dans la conscience des uns et des autres, au point que nombre de gens refusent de serrer la main d'un interlocuteur inconnu. Au-delà des cas avérés ou non de vol de sexe, cette rumeur concerne aussi le vol d'argent par le même procédé de salutation. Des faits divers d'envoûtement par de simples échanges de paroles sont courants dans les villes. Par exemple à Ouagadougou, ces faits ont souvent fait l'objet de jugement au tribunal.¹¹⁴

La société assimile les salutations comme des bonnes paroles, et y attache du prix, car cette pratique langagière va au-delà du simple échange de formules stéréotypées. Dans sa forme la plus développée, la salutation peut comporter l'expression de souhaits et de bénédictions à l'endroit de l'interlocuteur et sa maisonnée dont on prend bien soin de demander les nouvelles des membres. Par ailleurs, énoncer le nom de combat d'une personne participe de la valorisation de cette dernière ; l'acte d'énoncer le nom exprime une certaine reconnaissance du porteur, qui y voit une volonté de valider son existence sociale.

Tout compte fait, les bonnes paroles, telles que nous les avons définies, sont la chose la mieux partagée dans la culture *sā*. Lorsqu'une parole vise prioritairement à contenter l'interlocuteur, elle devient un facteur de rassemblement, de cohésion pour le groupe ; c'est pourquoi nous soutenons l'affirmation suivante de Mounkaïla (1991, p. 34) : « La parole africaine bien dite et dans la circonstance qui convient, donne accès à presque

¹¹⁴ Voir par exemple www.zoodomail.com/fr/devant-le-tribunal-/devant-le-tribunalescroquerie-aggravee-ils-ont-dit-quapres-les-incantations

En définitive, la parole est l'expression du souffle qui donne vie à la cohabitation sociale. Tout acte social, dans une société à forte tradition orale, requiert alors un échange de paroles. Mais la parole est un instrument si délicat qu'elle fait l'objet d'apprentissage et d'enseignement, car si elle peut favoriser l'harmonie, elle peut également être une source de discorde. Parler n'est pas chose aisée, reconnaissent les Sanã, parce qu'en effet comme le souligne Derive (2012, p. 19), « parler, c'est toujours engager, au sens fort, sa personne car c'est se répandre à l'extérieur avec tous les risques que cela peut comporter pour l'émetteur comme pour le récepteur ». La difficulté de l'exercice de la parole exige la sagesse, la patience et surtout l'expérience. Ce qui suppose que tout homme doit tenir compte de l'environnement sociologique avant de juger nécessaire de parler ou non. Si tant est que la parole est capable du meilleur ou du pire, cela signifie que sa dimension performative est indéniable.

3.1.3. La valeur performative de la parole

Il est établi que la parole peut créer, par sa seule énonciation, un comportement social, parce qu'elle peut agir sur le psychisme de l'auditeur. Dans le contexte sã, la force performative de la parole ne fait l'ombre d'aucun doute. Selon le temps, le lieu et le statut du parleur et de l'auditeur, la parole peut avoir un effet plus ou moins important.

a. Temps, lieu et performance de la parole

Le temps et le lieu de profération d'une parole peuvent déterminer la portée performative de celle-ci. En effet chez les Sanã, le temps et le lieu sont deux variables qui ne sont pas la propriété exclusive des êtres humains ; ils sont aussi occupés par des forces invisibles qui sont, de croyance populaire, capables d'interférer dans la vie de l'homme. Ainsi la nuit, considérée comme le temps de prédilection des êtres invisibles, est vue comme un moment de profération de paroles non sérieuses, indignes de confiance, parce qu'elles peuvent être facilement manipulées, colportées et sources de malentendus. A contrario, les paroles dites le jour inspirent une certaine confiance. D'ailleurs, les locutions sanã telles que *sè fã* et *sè cì*, qui signifient respectivement « parole éclairée », désignant des propos compréhensibles, et « parole noire », désignant des propos malintentionnés, montrent allusivement la charge symbolique que la société perçoit dans une parole dite le jour et celle dite la nuit.

De même, le lieu d'émission d'une parole n'est pas anodin dans l'appréciation de cette dernière. Par exemple, une parole dite dans un *cabaret* et celle dite sous l'arbre à palabres lors d'un conseil villageois ne sont pas reçues de la même manière. La

première est moins prise au sérieux que la seconde. Cette réception différenciée de la parole peut aussi être liée au statut des interlocuteurs.

b. Statut des interlocuteurs et valeur de la parole

Le statut du sujet parlant et de l'interlocuteur est déterminant dans l'appréciation de la valeur de la parole émise. Ainsi les paroles du chef de terre et du forgeron dans une situation de médiation sont prises très au sérieux, plus que celles d'un adolescent proférées dans le cadre d'un jeu de plaisanterie avec son beau-frère. En effet, comme nous l'avons noté, les deux premiers personnages cités sont des forces sociales dépositaires, l'un du pouvoir coutumier et des rites agraires, l'autre d'un pouvoir mystique à cause de son don héréditaire de manipuler le fer et le feu. Quand ces deux personnages s'appuient sur leur statut social pour prononcer un discours, celui-ci est entendu, car quiconque défie ou ne respecte pas, peut s'attirer des interdits ou des restrictions qui l'empêcheront de vivre sereinement dans la communauté. C'est aussi pourquoi le public est très attentif aux noms de combat des lutteurs issus de ces familles ; les mots qu'ils utilisent, en l'occurrence dans un contexte de défi, sont symboliquement chargés et pris au sérieux par les adversaires. Dans cette appréciation de la parole suivant le locuteur, les paroles de la femme sont généralement comparées à celles des enfants, marquées par une certaine inconsistance et une légèreté. Sur ce point, les Sanã consolident le constat de Calame-Griaule (1965, p. 266), qui signale une pensée selon laquelle le cœur de la femme est si oscillant à telle enseigne que cette instabilité organique « agit de façon déplorable sur sa parole : plus bavarde que l'homme, elle a souvent tendance à parler pour ne rien dire ». Par ailleurs, selon que l'interlocuteur est un adulte ou un enfant, une autorité coutumière ou une femme, le sujet parlant ne structure pas de la même manière sa parole, et ne nourrit pas les mêmes attentes. Mieux, selon les conséquences que pourrait avoir cette parole, l'opinion n'attachera pas la même rigueur dans son appréciation suivant le statut de chaque destinataire.

c. La valeur dissuasive de la parole : cas des noms de combat

Un des aspects de la valeur performative de la parole se manifeste dans la conception qui entoure les noms de combat. En effet, ces derniers fonctionnent comme une forme de parole dont la seule énonciation doit produire un effet d'intimidation. Ils sont investis d'un pouvoir de dissuasion de l'adversaire dans la mesure où beaucoup d'utilisateurs de ces noms y comptent pour se construire une certaine renommée, même sans

combattre. Parce qu'en fait, l'intention réelle de ces noms, c'est de permettre aux lutteurs d'éviter tout défi en effrayant le plus efficacement possible les éventuels adversaires. Cela a un double avantage dans la mesure où avec un nom de combat ronflant dans le contexte villageois, un lutteur peut hypnotiser ses adversaires et s'adjuger le titre de champion sans être véritablement mis à l'épreuve. Évidemment, cette renommée construite autour d'un nom de combat tonitruant, s'appuie aussi sur des faits d'arme antérieurs, publiquement reconnus et salués. Même quand un lutteur est méconnu, lors d'un tournoi, les adversaires se renseignent sur son nom de combat. Ce dernier renseigne sur la philosophie de combat du porteur. Dans certains cas, le nom de combat a un impact perceptible sur la conduite des adversaires, qui abordent le combat prudemment. Au-delà du nom de combat, certains types de paroles quotidiens ont intentionnellement une portée dissuasive : c'est le cas des paroles comminatoires et d'avertissement qui, si elles sont destinées à un interlocuteur moins sûr de lui-même, peuvent parfaitement atteindre leur but. Par exemple, lorsque dans une conversation tendue, un forgeron ou un membre de la famille du chef de terre dit à son interlocuteur : *n'ta yé*, c'est-à-dire « tu vas voir », c'est une menace verbale que les Sanã prennent très au sérieux. Pour éviter de « voir », un émissaire est rapidement dépêché chez le menaceur pour lui présenter des excuses. Certains champions de lutte, qui ont été défiés par des adversaires effrontés¹¹⁶, utilisent souvent la même expression pour les mettre en garde. Cela est très pris au sérieux, car à tort ou raison, on considère les champions de lutte comme des adversaires qui sont versés dans les pratiques « mystiques »¹¹⁷, donc capables de faire du mal à leurs contradicteurs. La capacité des mots à effrayer découle du fait que, comme le rappelle Agnieszka Kedzierska Manzon (2016), « la parole véhicule une force ». Mais en même temps, on sait avec Malinowski (1974), Bourdieu (1982) ou Duranti (2001) que les mots à eux-seuls ne concentrent pas du pouvoir. La forme même du discours ainsi que le choix des mots y jouent un grand rôle. C'est pourquoi Bourdieu (*op. cit.*) et Kedzierska Manzon (*op. cit.*) pensent, respectivement, qu'il est insensé de « concevoir et proférer un ordre dont les conditions de félicité ne

¹¹⁶ Il arrive en effet souvent qu'un lutteur, pourtant faible, décide de défier un champion de lutte pour faire parler de lui dans le village. Il s'entend alors avec son entourage pour que quelqu'un aille s'interposer aussitôt qu'il aura été empoigné dans l'arène par son adversaire. L'objectif de ce genre de défi est purement d'ordre spectaculaire.

¹¹⁷ Pour nos interlocuteurs, comme ailleurs en Afrique de l'Ouest, ce terme renvoie aux procédures, techniques, phénomènes, capacités perçus comme dépassant la causalité naturelle et relevant de la sphère du religieux au sens large.

sont pas remplies », et de chercher à « agir sur le monde à travers des paroles dont la forme ne serait pas conforme à certains canons formels ».

La performativité du nom de combat s'inscrit dans une vision d'ensemble que les Sanã ont de toute parole qui sert à nommer. Ce qui nous conduit à explorer le dispositif de nomination tel qu'il existe dans cette société.

3.2. Le système de nomination et d'adresse traditionnel

La construction identitaire est un processus permanent et complexe. C'est un chantier qui commence dès la naissance, par le nom que l'individu reçoit de ses géniteurs. Comme on le sait, le nom est un marqueur d'identité (Héritier, 1983), à côté d'autres dimensions de la vie. Ici, nous appréhenderons la nomination dans son sens évident appliqué aux personnes, c'est-à-dire le fait de donner et/ou porter un ou plusieurs noms distinctifs. Nous verrons également comment, dans le quotidien, il est fait usage de ces noms entre les individus dans leurs relations. Mais avant, il ne nous paraît pas hors de propos de voir comment, de façon théorique, la question de la nomination est abordée dans les réflexions.

3.2.1. La société sã sous l'angle de la nomination

Aborder le sujet de la nomination d'un point de vue anthropologique suppose, comme le préconisent Chave-Dartoen, Leguy et Monnerie (2012, p. 11), de le mettre en lien avec l'organisation sociale. En effet, que ce soit chez les Kanak (Monnerie, 2012), les Wallisiens (Chave-Dartoen, 2012) ou chez les Paimboas (Bretteville, 2012), il est établi des interactions étroites entre la nomination et le système social ; même chez les Bwa où la dimension messagère, liée aux circonstances ou événements de naissance de l'individu, semble prédominer dans le système de nomination, Leguy (2012 ; 2019) note, *in fine*, que ce dernier n'est pas sans relation avec ce qu'on peut appeler l'organisation sociale. Car la conception bwa de la société – un ensemble dans lequel interagissent vivants, ancêtres et enfants à naître – est telle qu'à travers la nomination sont rappelés les normes sociales, les types d'alliances à contracter, entre autres.

L'approche anthropologique de la nomination, considérée dans son articulation avec le système social nous semble tout à fait intéressante, dans la mesure où les noms de combats, qui sont donnés par un processus de nomination ou d'autonomination, reflètent, dans une certaine mesure, la division sexuelle des tâches et les rôles sociaux

dans la culture sã. Le nom de combat est l'apanage presque exclusif des hommes, et les activités socioculturelles qui sont les cadres de mise en valeur de ce nom représentent des scènes sociales où, justement, l'homme doit prouver qu'il mérite son statut d'homme, fort, courageux, donc différent de la femme. À titre d'illustration, par le nom de combat, on sait que c'est l'homme qui va à la guerre, mettant alors en relief son devoir social de protection vis-à-vis du reste de la communauté, toute chose qui implique un droit à l'autorité ; c'est lui qui lutte, va à la chasse, dévoilant ainsi les rôles assistant et ménager qu'occupe la femme dans la sphère sociale. Ainsi quand on prend les exemples suivants,

(9) **džeren peze** (mort/chemin) : *Le chemin des morts.*

(17) **nya ti foro bã** (œil/nég./champ/finir) : *Le seul regard ne suffit pas pour labourer un champ.*

(55) **sigi ti mɔgɔ sɔn** (s'asseoir/nég./quelqu'un/donner) : *L'inactivité n'apporte rien à personne.*

(70) **gɔ balãkɔni** (gomme/gourdin) : *Le gourdin en gomme ;*

(99) **fúru dɔfɛ** (souffrance/habit) : *L'habit de la souffrance,*

on constate que ces noms de combat, au-delà de leur fonction première d'intimider l'adversaire, sont aussi l'expression d'un état d'esprit des porteurs qui, du fait de leur statut d'homme, doivent s'investir, même au prix de leur vie, pour protéger leur communauté et subvenir à ses besoins. Le nom de combat ne vise donc pas à seulement prémunir le lutteur de la défiance des adversaires, mais à prouver que le groupe peut compter sur lui. En revanche, l'absence de noms de combat propres aux femmes traduit leur absence au premier plan de la vie sociale. Le principe même de liberté qui guide le choix du nom de combat et son changement au gré de la volonté de son porteur, témoigne de la marge d'autonomie dont dispose le garçon dans la définition de son statut social.

Ce qui précède permet de comprendre qu'il existe un lien entre le nom de combat et l'organisation sociale des Sanã ; ce lien est même lisible avec les noms ordinaires que les individus portent avant de choisir ceux de la lutte. La jonction évidente entre l'organisation sociale et la nomination a déjà fait l'objet de plusieurs réflexions (Mauss, 1902 ; Collard, 1973 ; Calvet, 1984 ; Massard-Vincent et Pauwels, 1999 ; Leguy, 2012).

Le rapport entre les noms ordinaires et le système social chez les Sanã, peut s'appréhender à différents niveaux. En effet, les noms personnels en circulation en pays

sã révèlent de nombreuses informations sur l'individu et son rapport aux autres membres du groupe. D'une part, le premier nom qu'un individu reçoit à sa naissance, avant toute cérémonie de baptême imposée par les religions prophétiques, est généralement d'ordre classificatoire ou généalogique, c'est-à-dire qui indique l'ordre de naissance de l'enfant dans sa fratrie. Dans certains cas, ce nom peut figurer sur le document d'état civil de l'individu. Ce qui est intéressant à noter, c'est que ces « noms-numéros » varient d'un lignage à un autre, d'un clan à un autre. Donc à travers eux, on peut déterminer l'appartenance lignagère ou clanique des individus ; ce qui peut induire un type variable de comportement ou de langage à adopter vis-à-vis de l'individu dont on vient de connaître le nom. La détermination du lignage d'appartenance d'une personne, à travers son nom, peut également offrir une fenêtre de compréhension de l'histoire (origine, migration, rapports avec les autres groupes, interdits sociaux) de ce groupe lignager. D'autre part, la réalité décrite par Leguy (2012) en ce qui concerne l'interaction entre le nom et le système social chez les Bwa du Mali, est partagée chez les Sanã. En plus du « nom-numéro », l'individu peut recevoir un ou plusieurs autres noms dont le propre est de passer un message n'ayant rien à voir avec l'ordre de naissance du porteur.

Cette forme de nomination qui consiste à utiliser l'enfant comme un « support de communication » pour passer un message allusif à autrui, découvre non seulement la dimension performative du nom, mais aussi un contexte social où, pour résoudre les tensions inter familles ou inter lignages, on préfère les insinuations langagières aux confrontations directes. On voit bien là qu'à travers ce système de nomination, qui peut aussi utiliser comme supports les animaux (Bonvini, 1985 ; Schottman, 1993), se traduit un souci de préservation des rapports sociaux. Cela dénote que dans ces cultures, le système social ne tolère pas les rapports conflictuels ouverts entre les membres de la communauté. Mieux, ces noms-messages peuvent être, dans certains cas, comme l'indique Leguy (*op. cit.*, p. 345), appréhendés dans leur dimension diachronique. Par exemple, les noms récriminatoires de l'inceste¹¹⁸, ou désapprobateurs d'une alliance matrimoniale qui n'ouvre pas la possibilité d'échanges matrimoniaux ultérieurs, traduisent, dans le premier cas, l'attachement de la communauté à un certain nombre

¹¹⁸ Leguy (p. 341) fait cas d'un exemple bwa où une fille, née d'une relation incestueuse entre un père veuf et sa fille, a été nommée *'Uózodumana* (« A couché avec sa fille »). Cette enfant devenue femme, et plus tard âgée, a continué à être appelée par ce nom, une façon pour la communauté de dénoncer une dérive sociale, et conjurer d'éventuels cas dans le village.

de valeurs sociales et, dans le second cas, une certaine inquiétude du lignage donneur du nom qui « risque de perdre sa position dans l'organisation villageoise » (Leguy, p. 346). En somme, telle que pratiquée, la nomination est un mécanisme que les anciens utilisent pour mettre à l'endroit la cohésion sociale, sans passer par des méthodes ouvertement bellicistes, à travers le rappel des normes et des interdits lignagers et sociaux.

Quant à la relation possible entre le nom de combat et l'organisation sociale *sā*, il faut l'entendre, essentiellement, dans l'esprit même qui guide la décision d'un individu de le porter. On a vu que ce nom avait une origine guerrière, mais qui avait investi d'autres champs d'expression où, presque en permanence, le paysan est dans un état d'esprit de combat et de concurrence. Il est dans une logique systémique où il considère les autres membres comme des adversaires qu'il faut en tout temps et en tout lieu dominer, pour écrire sa propre histoire sociale. Cependant, l'entrain et l'engagement qu'insuffle le nom de combat, varient selon le statut de l'individu qui se trouve en face de la personne louangée. Par exemple, dans le cadre d'une compétition primée, qui ne tient absolument pas compte des liens de parenté ou d'autres considérations d'affinité, deux frères, deux cousins, deux amis ou un oncle et son neveu, peuvent se trouver face à face dans un combat. Ce que nous avons pu noter, à travers les entretiens, c'est que dans ce cas de figure, la totalité des enquêtés privilégient la relation sociale qui les lie à leurs adversaires. Concrètement, le cadet préfère se laisser vaincre par l'aîné, le neveu ne compte pas humilier son oncle ; entre des amis et des cousins, le choix est fait de laisser vaincre celui qui a plus de chance d'aller loin dans la compétition. Tout cela se traduit par un faible engagement de celui qui veut perdre, quand bien même il sera particulièrement louangé par l'énonciation de son nom de combat. On s'aperçoit, par ce fait, combien les liens sociaux pèsent sur l'action des individus dans la communauté. Au fond, la quête du prestige et de biens matériels individuelle ne doit pas empiéter sur les alliances, que les *Sanā* considèrent comme le bien qui demeure quand l'individu a perdu les autres.

Certains noms de combat expriment la manière dont les relations sociales sont souvent perçues, selon la classe sociale des individus. Ainsi, le riche est considéré comme une personne qui peut tout se permettre, tandis que le pauvre a, dans certains cas, même peur de s'exprimer, parce qu'on ne considérera pas son avis. C'est ce que traduit le nom de combat suivant :

(8) **tiē ka gri fātā ma, ko ti fama tōrō**
(vérité/être/lourd/pauvre/au/problème/nég./riche/gêner) : *La vérité est lourde pour le pauvre, aucun problème ne gêne le riche.*

D'autres noms de combat traduisent la place sociale que l'on accorde à un homme célibataire dans la communauté. Un homme ou une femme en situation de célibat n'est pas socialement considéré dans la communauté. Sa voix ne compte pas dans les grandes décisions qui concernent la vie du groupe, parce que l'on considère qu'il n'a pas la maturité nécessaire pour faire des prescriptions éclairées aux autres. En contexte traditionnel, on n'observe pas de funérailles complètes à la mort d'un célibataire ; il est considéré comme un enfant. C'est l'explication que nous avons retenue du nom de combat ci-après. À travers ce nom, l'auteur prévient son adversaire de ce qu'il pourrait mourir brutalement à l'issue du combat, sachant que chez les Sanā, un homme qui meurt dans ces conditions, ne bénéficie pas d'obsèques fastes, exactement comme un célibataire sans enfant.

(90) **dʒōgso dʒε** (célibataire/mort) : *La mort d'un célibataire.*

Mais comment acquiert-on un nom chez les Sanā ?

3.2.2. La nomination chez les Sanā

Le nom de combat des lutteurs est un maillon d'un système de nomination qu'il convient d'abord de découvrir. Comment attribue-t-on un nom à un individu ? Quels sont les différents types de noms donnés aux individus ? Par quels termes d'adresse ces derniers s'interpellent-ils ?

a. La dation du nom

Jadis, les rites de naissance étaient marqués par plusieurs étapes : la reconnaissance de la force invisible qui a rendu possible la venue de l'enfant (le *tōma*), la marque visible de ressemblance avec un ancêtre (le *bōre*), la dation du nom (le *tō*) et, dans certains cas, la possession par une divinité tutélaire (le *patara*)¹¹⁹. Dans les faits, quand une femme tombait enceinte, on consultait un devin pour en savoir plus sur la puissance surnaturelle qui imprimait sa présence à travers l'enfant. C'est de là aussi que l'on apprend ce qui est désormais interdit à la femme enceinte et à l'enfant qui naîtra. À la naissance de l'enfant, on regarde s'il a une ressemblance physique et/ou comportementale avec un ancêtre. C'est un réflexe qui entre en droite ligne d'une

¹¹⁹ Voir aussi Françoise Héritier (1983, p. 52)

conception *sã* de la vie. Celle-ci est considérée comme un phénomène cyclique qui balance entre deux mondes, celui des visibles et celui des invisibles. Ce sont deux mondes qui fonctionnent comme deux vases communicants. Le passage d'un vase à un autre correspond, selon le cas, à ce qu'on pourrait appeler la naissance ou la mort. Du fait de ce cycle, tout individu quitte le monde des invisibles pour celui des visibles (naissance), grandit, vieillit, et retourne au monde de invisibles (mort). Dans la philosophie *sã*, la naissance d'un enfant consacre le retour d'un ancêtre au monde des visibles. Le *bɔrɛ* permet alors d'identifier cet ancêtre ; la détermination de l'ancêtre incarné est parfois évidente (par les traits physiques de l'enfant), mais se fait aussi par une consultation de devin. Une fois ce préalable assuré, l'enfant reçoit le nom de l'ancêtre en question. Depuis la conversion des *Sanã* à l'Islam et au Christianisme, certaines pratiques sont abandonnées, notamment celle qui consiste à déterminer la puissance invisible qui a rendu possible la venue au monde de l'enfant. Cependant, les couples en difficulté d'enfantement, même musulmans ou chrétiens, n'hésitent pas à consulter des oracles. Si d'aventure, une femme venait à connaître sa première maternité à la suite de cette consultation, le couple devrait périodiquement faire des sacrifices en l'honneur de la puissance qui a intercédé en leur faveur.

Dès sa naissance, l'individu hérite du nom lignager (*zɔ̃tɔ* ou *zɔ̃ni*) de son père. Des prénoms personnels, très souvent prédéterminés, lui sont ensuite attribués. Le premier prénom est celui qui correspond à l'ordre de naissance. En effet, chaque lignage dispose d'une liste fermée de prénoms masculins et féminins dans l'ordre des naissances. Ces prénoms sont donnés par rapport au père, c'est-à-dire que même dans le cas des foyers polygames, les enfants sont prénommés suivant leur ordre de naissance dans la famille. Un prénom n'est jamais répété pour les enfants d'un même père, même si ceux-ci sont nés de mères différentes.

En plus de ce premier prénom, d'autres prénoms peuvent être attribués à l'enfant. En effet, il est courant qu'un enfant reçoive à sa naissance un prénom de sa grand-mère, de son grand-père, de sa tante (aussi bien du côté paternel que du côté maternel), d'un allié ou voisin de la famille, etc. À travers ces prénoms, chaque parent ou donneur de nom entend traduire une facette de l'identité ou la personnalité de l'enfant. De plus, on peut retenir d'une manière générale que les prénoms *sã*, qu'ils soient indicateurs du rang de naissance ou du « climat émotionnel » (Héritier, 2010, p. 167) dans lequel l'individu est né, sont véhiculaires de messages. Cela n'est point une réalité inédite. Leguy (2005 ; 2011) a de même montré chez les Bwa du Mali que le

nom peut être le support d'une stratégie de communication, jouant un rôle pragmatique et permettant d'exprimer de façon implicite ses ressentiments. En effet pour l'auteure, et la réalité est la même chez les Sanã, voisins des Bwa et des Dogon, « le nom n'est pas qu'un instrument de classification de l'individu, il sert à celui qui l'attribue à émettre un message, une parole de poids qui sera ainsi mieux entendue que si elle était émise explicitement » (2011, En ligne).

Aujourd'hui, le système de dation du nom est quelque peu altéré. La société *sã* s'est progressivement islamisée et christianisée ; l'islam y est présent depuis les années 1940, et le christianisme, depuis le début du vingtième siècle, notamment dans la partie sud du pays *sã*¹²⁰, et autour de 1930, dans la région de Tougan. De ce fait, les cérémonies de dation des noms sont marquées du sceau de ces religions.

Ainsi dans la tradition musulmane, la cérémonie de dation du nom d'un enfant, le *ne ñĩbɔre* (« le rasage de la tête de l'enfant »), a lieu sept jours après la naissance de celui-ci. Jusqu'à cette date, l'enfant n'a pas de prénom officiel connu. Il faut néanmoins indiquer qu'avant l'attribution du prénom musulman, l'enfant peut recevoir des prénoms informels, notamment ceux donnés par ses grands-parents, tantes, alliés, etc., dont le propre est d'indiquer, par exemple, l'ordre ou les circonstances de sa naissance. Dans certains cas, on s'adresse au nouveau-né par les termes de *ƒele*¹²¹ (« étranger ») ou *gwasɔrɔ* (« vieux ») ou *lɔsɔrɔ* (« vieille »). Le baptême musulman se caractérise par le fait que c'est l'imam, à la demande du père ou du grand-père de l'enfant, qui propose plusieurs prénoms à l'appréciation des parents. Ces derniers opèrent leur choix et, le jour de la cérémonie de dation, l'imam ou le muezzin procède, tôt le matin, au rasage des cheveux du nouveau-né. Dans la même matinée, au cours d'une cérémonie festive qui rassemble généralement de nombreux invités, et après plusieurs bénédictions formulées à l'endroit de l'enfant et sa famille, le muezzin communique officiellement et publiquement le prénom de l'enfant. S'ensuivent d'autres bénédictions et des *Fatihas*¹²² (trois fois pour un garçon, quatre fois pour une fille : il s'agit bien là de la

¹²⁰ La première mission catholique a vu le jour en 1913 à Toma, dans la foulée de l'occupation coloniale.

¹²¹ Cette forme de prénommation du nouveau-né rappelle celle qui existe chez les Ouehon (Guéré) de Côte d'Ivoire (Tiérou, 1977).

¹²² La *Fatiha* est le premier chapitre du Coran : « Au nom de Dieu bon et miséricordieux, louanges soient à Dieu, Seigneur de l'Univers, bon et miséricordieux, Souverain du Jour du Jugement. C'est Toi que nous adorons, Toi dont nous demandons l'aide. Conduis-nous dans la voie droite, la voie de ceux à qui Tu as donné Tes bienfaits,

symbolique des chiffres attachée à chacun des deux sexes dont parlait Fainzang, 1985). Il est important de noter que la cérémonie musulmane de dation du nom n'est pas d'office acquise pour toutes les familles adeptes de la religion mahométane. Elle n'est célébrée que si les géniteurs de l'enfant sont mariés selon la prescription musulmane. Autrement, l'enfant reçoit de ses parents un prénom musulman quelconque, généralement dans les deux jours qui suivent sa naissance, sans cérémonie particulière aucune.

Les cérémonies du baptême chrétien catholique et protestant sont moins fréquentes que les musulmanes. Là également, elles sont conditionnées par la situation d'alliance des parents de l'enfant. S'ils n'ont pas célébré leur union à l'église, point de cérémonies officielles de baptême de leurs rejetons. Les enfants reçoivent cependant de leurs parents des prénoms chrétiens qu'ils vont confirmer plus tard quand ils seront passés par les eaux baptismales après un parcours catéchétique. Contrairement au rite musulman, le baptême chrétien n'a pas lieu au septième jour de la naissance de l'enfant. Le jour de dation ou de confirmation du nom est fixé selon la volonté des parents ; il coïncide généralement avec les fêtes chrétiennes (Pentecôte, Noël, Ascension, Pâques).

Dans tous les cas, c'est-à-dire que ce soit dans le cas de la prénomination traditionnelle ou celle des confessions prophétiques, il est intéressant de noter que l'enfant est placé sous la protection d'une puissance numineuse ou d'un saint ecclésiastique ou islamique. On s'aperçoit alors, comme Houis, qu'une même intention guide les différentes formes de dation : « assurer la vie contre la mort » (1963, p. 22). Selon que la dation est réalisée sous le sceau de la procédure traditionnelle ou celle des religions prophétiques, on enregistre chez les Sanã différents types de noms.

b. Les différents types de noms sanã

Nous avons fait un constat : la plupart des hommes et des femmes nés dans la première moitié du XX^e siècle portent des prénoms d'inspiration traditionnelle. Certes, ils ont pris de nouveaux prénoms, musulmans ou chrétiens, après leur conversion aux nouvelles religions, mais nombreux d'entre eux continuent à être socialement désignés par leurs prénoms traditionnels, qui sont d'ailleurs ceux qui figurent sur leurs documents d'état civil. Même certains enfants nés après la conversion de leurs géniteurs à l'Islam ou au Christianisme ont reçu des prénoms traditionnels officiellement

qui ne sont ni l'objet de Ton courroux, ni les égarés » (Jomier, 2002, p. 499). La Fatiha est récitée à l'occasion des cinq prières quotidiennes, juste après Allahu akbar.

consignés dans leurs actes de naissance. Aujourd'hui encore, certains prénoms à résonance traditionnelle continuent d'être attribués aux enfants, cumulativement avec leurs noms religieux.

Au titre des prénoms traditionnels toujours en vogue, figurent ceux indiquant l'ordre de naissance de l'individu. Par exemple à Nassan, *Ifa*, *Tɔɔ*, *Kɔ*, *Gɔsɔ*, sont des prénoms qui correspondent aux quatre premiers garçons, tandis que *fɛ*, *fa*, *Tra*, *Mɔtɔ* sont les quatre premiers prénoms du répertoire féminin, dans le lignage Boro. Parallèlement à ces prénoms, l'individu peut recevoir le prénom de l'ancêtre dont il est le *bɔrɛ* (la ressemblance) et un ou plusieurs prénoms circonstanciels. Dans le premier cas, on note une volonté, à travers l'enfant qui porte son nom, de réincarnation de l'ancêtre dont on veut garder le souvenir. Ce n'est pas un nom secret, tout le monde peut appeler l'enfant par ce nom. Mais des personnes, qui n'avaient jamais appelé l'ancêtre de son vivant par son nom usuel, peuvent appeler l'enfant par le nom qu'elles utilisaient pour désigner l'ancêtre. Ainsi le bébé pourrait être appelé *mə ya dolo* (mon grand-père), *mə bo* (ma grand-mère), *mə ya ntɔma* (l'homonyme de mon père) ou *mə ya dolo ntɔma* (l'homonyme de grand-père).

Pour certains cas, il faut en effet noter que plusieurs événements ou circonstances familiaux et sociaux peuvent guider le choix et la formulation du prénom d'un enfant né dans ces entrefaites. Par exemple, on donnerait les prénoms *Lamusa* (« Pluie »), *Dʒɛnakɔdi* (« Acceptez-vous »), *Dadò* (« il est revenu »), *Ladzũ* (« La volonté de Dieu »), respectivement pour un enfant né en pleine saison pluvieuse, un enfant né dans une famille où il y a des mésententes entre les coépouses, un enfant né après plusieurs décès postnataux et un enfant venu à un moment où ses parents désespéraient de lui. À côté de ces prénoms, il en existe propres aux situations de naissance posthume (un enfant né après la mort de son père recevra le prénom *Pákɔ*), ou gémellaire (le premier né se prénommera *Belmanɛ*, le second s'appellera *Zānɛ*).¹²³ Par ailleurs, il existe des prénoms repoussoirs¹²⁴ et des prénoms théophores. Les premiers sont des prénoms généralement dédaigneux donnés aux enfants nés à la suite d'une série d'enfants morts *in utero* ou un bref temps après leur naissance. Ce sont des prénoms qui traduisent, au fond, une certaine indifférence des parents vis-à-vis du nouveau-né, avec le secret espoir que ce dernier se décidera à rester au sein des vivants.

¹²³ Le cadet ou la cadette des jumeaux recevra le prénom *Tõbo*.

¹²⁴ Terme utilisé par Maurice Houis (1963)

On peut citer, par exemple, *Yibanò* (« L'inattendu »), *Banamà* (« On ne peut pas »), *Gamà* (« Regardez-le »). Les prénoms théophores sont habituellement donnés aux enfants dont la venue au monde a été facilitée par un intermédiaire au pouvoir particulier (un bosquet, une rivière, une forge, etc.). En l'espèce, c'est le nom de la figure surnaturelle qui est attribué à l'enfant. C'est une philosophie de nomination qui correspond, à bien des égards, à ce que Houis (1963) a découvert chez les Moose, en ce sens que, le *tɔ* (nom personnel) comme le *yure* (nom individuel) est donné comme un message adressé par celui qui donne le nom, plaçant ainsi celui qui le reçoit dans une situation d'élément médiateur entre celui qui nomme et le destinataire du message. En plus des cas ci-dessus, on assiste à des cas de création de noms que des amis s'attribuent ou qu'une partie de l'opinion donne à certains individus du fait de leurs comportements. Par exemple, il est courant d'entendre des noms comme *RFI*¹²⁵ ou *Africa n°1*¹²⁶, *Abbé*, pour désigner, respectivement, quelqu'un qui colporte tous les jours des informations ou des rumeurs dans le village, et celui qui a une attitude réservée envers les femmes. Dans le milieu des étudiants, qui reviennent aux villages pendant les grandes vacances, on entend souvent des noms comme *Maillot (jaune)*, *Défenseur en ligne*¹²⁷, rhétorique bien connue dans la sphère estudiantine sur les campus pour désigner celui qui est le premier à faire la queue devant les restaurants universitaires, pour le premier nom, et celui qui a pour habitude de se mettre au fond de la salle lors des évaluations pour tricher, car n'ayant pas préparé le devoir, pour le second nom.

En somme, dans la majorité des cas, un individu cumule plusieurs prénoms, à la fois traditionnels et musulmans et/ou chrétiens. Toutefois, il faut noter que de plus en plus souvent, nombre de parents désapprouvent certains prénoms traditionnels circonstanciels donnés à leurs enfants, notamment les prénoms jugés, à tort ou à raison, malveillants ou porte-malheur. Ainsi des prénoms comme *Yinana* (« Intelligent »), *Lapāgà* (« Grâce divine »), *Nafɔ̀rò* (« Fortune »), sont de loin préférés aux prénoms

¹²⁵ Acronyme de Radio France Internationale.

¹²⁶ *Africa n°1* était une station de radio fondée en 1981 au Gabon. Depuis 2019, elle est devenue *Africa Radio*.

¹²⁷ Ces noms appartiennent au champ lexical du sport. *Maillot jaune* fait allusion au coureur occupant la première place d'un classement au cours de certaines compétitions de cyclisme sur route, comme le Tour de France et le Tour du Faso (dans certaines compétitions, le premier de la course arbore le maillot rose : comme le Tour d'Italie et les Quatre Jours de Dunkerque). *Défenseur en ligne* rappelle dans certains sports collectifs (football, handball, rugby) des joueurs dont la tâche principale est de perturber ou d'empêcher les offensives adverses, de sorte à protéger leur but dont l'inviolabilité est déterminante dans la victoire finale.

comme *Lopepiã* (« Femme aigre »), *Yafla* (« Souffrance »), *Gama* (« Regarder »)¹²⁸, etc. Le fait de préférer certains prénoms et refuser d'autres traduit une certaine croyance bien répandue dans les sociétés traditionnelles, celle de l'efficacité symbolique du nom. Dans tous les cas, lors de la déclaration de naissance, la plupart des parents indiquent uniquement les prénoms de baptême de leurs enfants. D'autres souhaitent voir figurer sur les documents d'état civil de leur progéniture et le prénom chrétien ou musulman et un prénom traditionnel qui « sonne bien » et/ou celui qui indique l'ordre de naissance.

Quoi qu'il en soit, le baptême de l'enfant marque une autre étape dans sa vie, celle de sa reconnaissance par la communauté et de son intégration dans la société. Il a désormais, à la fois, une identité sociale, par le nom lignager, et celle que ses géniteurs ou sa famille veulent qu'il incarne, car, il faut le souligner avec Offroy (2001)¹²⁹, à travers le ou les prénoms de l'enfant, les parents traduisent un désir de « se prolonger en lui, de se réaliser par procuration ». Pendant sa vie, l'individu tentera du mieux qu'il peut de construire et incarner une personnalité, une identité dont son nom lignager et ses prénoms sont la marque sonore. Parallèlement à cette identité « reçue », il en échafaudera une autre plus personnelle, par le port d'un nom de lutte. Comment la société fera-t-elle usage de ses différentes dénominations désignatives ?

3.2.3. Les termes d'adresse chez les Sanã

L'une des astuces permettant de déterminer la nature des relations entre les membres d'une société réside dans les termes d'adresse, ceux dont se sert chaque membre pour désigner ou appeler ses interlocuteurs. Ils permettent aussi de découvrir le type d'image auquel chaque individu attache de l'intérêt, par les réactions qu'il est

¹²⁸ Une tragédie familiale en lien avec ces derniers noms existe dans le village de Nassan. *Yafla* et *Gama* sont l'aîné et le cadet d'un couple qui a longtemps souffert avant d'avoir des enfants. En donnant *Yafla* (« Souffrance ») au premier né, le couple entendait traduire toute la peine qui a été la leur avant d'avoir cet enfant. Quand naquit le deuxième enfant, le couple le prénomma *Gama* (« Regarder »), comme pour dire à la communauté qui douterait de leur fécondité que, finalement, ils n'étaient pas si malheureux que cela. Malheureusement, la trajectoire sociale de ces deux enfants n'aura pas été du tout enviable ; une grande partie de l'opinion justifie cela à leurs noms. En effet, l'aîné a souffert durant sa vie ; il n'a eu à son tour qu'un seul fils atteint d'épilepsie. Ce dernier a fugué depuis très longtemps, et ses parents sont décédés à son absence, dans un dénuement total. Quant au cadet *Gama*, il a eu certes une descendance nombreuse, mais il a vécu bouffon, se donnant régulièrement en spectacle lors des rassemblements festifs. Il devint entretemps un boucher, spécialisé dans l'abattage des ânes, un mammifère pourtant symboliquement chargé et reconnu comme ayant une aura malsaine. Il mit fin subitement à ces jours un matin, en se pendant.

¹²⁹ Disponible sur <https://doi.org/10.3917/spi.019.0083>

susceptible d'avoir à la résonance de son nom. Il est intéressant d'en parler dans notre propos, parce que dans la dynamique de construction d'une identité sociale, il est courant de constater qu'un individu préfère qu'on le désigne ou l'appelle avec tel nom ou tel pseudonyme plus que tel autre. Mieux, il réagira différemment selon qu'il est interpellé par tel ou tel autre nom.

D'une manière générale, les rapports entre les membres de la société sont de plusieurs ordres : des relations d'évitement (fondées sur le droit d'aînesse et les liens matrimoniaux), de permissivité (rendues possibles, par exemple, par les alliances à plaisanterie ou les liens de camaraderie), des relations fondées sur le statut social, le sexe ou la simple pudeur. Ainsi d'une manière habituelle, les adultes ayant le statut de parents, de grands-parents ou d'arrière-grands-parents ne sont pas appelés par leurs prénoms par les cadets. Ils sont désignés sous les vocables génériques de *ya* ou *baba* (« père »), *na* (« mère »), *bo* (« grand-mère »), *nina* (« tante »). De plus, pour cette catégorie du groupe, le recours à la teknonymie est une réalité. À rebours, les cadets sont appelés par leurs noms propres par les aînés. En l'occurrence, chaque adulte utilise le nom baptismal de l'enfant ou le nom traditionnel informel que celui-ci a reçu des grands-parents, tantes et oncles à sa naissance. Cependant, les membres, notamment masculins, de la même génération s'appellent par leurs prénoms ou leurs noms de lutte ou des pseudonymes qu'ils se sont attribués à une période de leur vie. Dans quelques cas, et parmi toutes les générations, certains membres refusent de se faire appeler par des noms traditionnels ou des sobriquets auxquels ils avaient pourtant répondu à une période de leur vie. Par exemple, un garçon qui s'était attribué, pendant son enfance, le nom de lutte *tɔtɔ lāsɔ* (« la spatule de la vulve ») a refusé, devenu adulte, qu'on continue de l'identifier sous ce pseudonyme. Il a choisi un nouveau nom de lutte, (104) *fěfě dū* (« la sauce ensablée »), et adopte désormais un ton et une attitude martiaux avec tous ceux qui continuent de l'appeler par son premier nom de combat. Cette volte-face s'explique par le fait que le premier nom de combat est manifestement vulgaire selon son porteur, car recourant au sexe féminin. C'est un nom d'autant plus bas et pervers qu'il n'a pas de sens profond. Il fait simplement allusion à l'acte sexuel, la spatule étant ici le symbole du pénis. Or dans les cas où les attributs féminins sont convoqués dans la formulation des noms de combats, il est davantage mis en avant la force génésique ou destructrice du corps féminin, mais jamais l'acte sexuel, comme dans les cas suivants :

adolescents et les jeunes encore en activité par rapport à la pratique de la lutte. Elle l'est surtout lorsque les griots s'adressent aux autres membres de la communauté. En effet, en tant que dépositaires des noms de lutte, les maîtres de la parole ont pour habitude, de façon aléatoire, d'appeler leurs interlocuteurs par leurs noms de combat, sans considération aucune.

Dans tous les cas, que l'individu soit communément et quotidiennement apostrophé par son nom de lutte ou non, la société lui offre de nombreux cadres socioculturels où il peut affirmer et défendre l'identité qu'il veut incarner à travers ce nom.

Chapitre 4

Propriétés et contextes d'utilisation du nom de combat

Le nom ou pseudonyme de lutte (ou de combat), le *yá zɔni* (pl. : *yá zɔninɔ̃*), peut être considéré comme un genre de la littérature orale *sã*, c'est-à-dire une parole à laquelle on peut reconnaître une certaine littérarité. Appréhendé comme tel, il relève alors d'une performance orale énoncée dans un cadre spatio-temporel précis, par un énonciateur devant des énonciataires. Dans ce chapitre, nous allons justement expliquer le nom de lutte, préciser les paramètres de sa performance et nous attarder sur les contextes socioculturels de son usage.

4.1. Le *yá zɔni*, un genre oral *sã*

Le nom de combat est un énoncé dithyrambique à forte charge métaphorique résumant la philosophie de vie, la signature de combat ou la façon d'agir d'un individu, notamment dans le cadre de la lutte traditionnelle. Il se présente sous forme de formule averbale, de phrase, de maxime ou de pseudonyme ayant une portée allégorique dont le propre est de traduire une image redoutable et épouvantable du porteur. La plupart des noms de lutte se présentent comme des sentences, mais sans se confondre aux proverbes, même si certains d'entre eux ont une allure parémiologique. En effet, si les deux genres se ressemblent par leur forme condensée, ils se distinguent par leur contenu. Le proverbe est un énoncé parabolique, une reproduction colorisée d'une idée abstraite. Les *Sanã*, en l'occurrence les adultes, aiment l'utiliser dans la conversation quotidienne à l'endroit d'autres adultes, mais surtout des plus jeunes. Ils lui reconnaissent une fonction correctrice de l'esprit, car le proverbe comporte des préceptes et des vérités générales qui sont le fruit d'une somme d'expériences accumulées de la vie. Les *Sanã* en ont d'intéressants : *mĩ gòrò bə dená lé píní bà*, « une seule personne ne fait pas le tour de la forêt », diront-ils à celui qui veut entreprendre seul ou à un lutteur qui, trop imbu de sa performance, s'est fait malmener à plusieurs reprises lors d'un tournoi auquel il a participé seul.¹³⁰ *Zá gòrò bí bə bwa bà*, « un seul

¹³⁰ Il arrive souvent qu'un lutteur quitte seul son village (parce que ses amis ne veulent y aller) pour aller participer à un tournoi de lutte dans une autre localité. Il sera ainsi le représentant de son village. S'il combat et qu'il est terrassé, il n'y aura personne pour le « venger ». Il faut en

bracelet ne fait de bruit », répondront-ils à quelqu'un pour le dissuader de répliquer à une dispute, ou pour lui signifier que l'union crée l'harmonie ou est nécessaire pour réussir à faire de grandes choses. Comme on peut le constater, il y a donc une forme de parallélisme constant entre la parabole énoncée et la chose signifiée (Leguy, 2001 ; Giulia D'Andrea, 2017). De même, le proverbe est énoncé dans une situation de communication qui a besoin d'être connue pour mieux comprendre le sens du proverbe. Or le nom de lutte est une description de la qualité ou de l'attitude d'un individu dans un contexte de rivalité. Mieux, le proverbe est directement énoncé par le sujet parlant, alors que l'énonciation du nom de combat se fait par énonciateur interposé, en l'occurrence celui qui attribue le nom ou qui le proclame (griot ou toute autre personne voulant faire réagir le lutteur dans un contexte donné).

4.1.1. Le nom de combat, une affaire d'homme

Le *yá zoni* est généralement un genre oral masculin. En effet, seuls les hommes portent un nom de lutte. Les femmes ne sont pas concernées. Cela n'est pas lié à un interdit formel connu, mais plutôt au fait qu'à l'origine, la guerre, la lutte traditionnelle, cadres par excellence d'expression de ces noms, n'intéressaient pas directement la gent féminine. Toutefois dans certains cas, des femmes qui ont des allures masculines, c'est-à-dire posant des actes habituellement reconnus aux hommes (savoir lutter, être en mesure de tuer un serpent, savoir conduire une charrue traquée par des animaux, pouvoir suivre le rythme de travail des hommes aux champs.), reçoivent de la part de ces derniers, plus précisément par ceux qui entretiennent un lien de plaisanterie avec elles, des noms de lutte informels. Ces derniers ne sont cependant pas énoncés en contexte de lutte traditionnelle, mais dans le cadre de réjouissances populaires où les femmes offrent des performances de danses ou de chansons. Pour l'homme, en l'occurrence en milieu rural, le choix de porter un nom de lutte intervient généralement à partir de l'âge de six ans, et il n'en est déchu qu'à sa mort. Pour autant, tous les hommes ne portent pas un nom de lutte. Le choix de ce dernier est *a priori* personnel, mais il peut être aussi motivé ou encouragé. Par exemple, un grand-père ou un père peut

effet noter que lorsque les lutteurs d'un village vont participer à un tournoi, nocturne ou diurne, de lutte dans un autre village, ils se comportent comme des « frères d'arme », sans distinction de l'origine lignagère de chaque lutteur. Il se crée une solidarité spontanée entre eux pour défendre l'honneur de leur village. Cette solidarité se traduit par l'engagement à toujours prendre la revanche d'un des leurs qui se fait terrasser.

attribuer à son petit-fils ou à son fils, au regard de ses performances avérées en lutte, un nom de combat de son choix.

La création d'un nom de combat est spontanée, comme l'envie de lutter. Tel que nous l'avons noté sur le terrain, et à partir de notre propre expérience d'ancien lutteur, la création du *yá zoni* est simplement d'ordre artistique, c'est-à-dire qu'elle découle d'une inspiration instinctive, mais la formule qui en sort, peut être plus tard réajustée, corrigée. Ce qu'on peut surtout dire, c'est que la part d'imitation dans la création des noms est très importante. Que ce soit chez les adultes et, surtout, chez les enfants, les lutteurs s'inspirent très souvent du schéma formel des noms de combat des anciens lutteurs. Parfois la différence entre certains noms ne tient qu'à un terme : c'est le cas, par exemple, de **ḡḡḡḡ dū** (sable/sauce : *La sauce ensablée*) et de **ḡḡḡḡ fru** (sable/couscous : *Le couscous ensablé*), de **ḡḡḡḡ dū** (poison/sauce : *La sauce empoisonnée*) et de **ḡḡḡḡ yí** (poison/bière de mil : *La bière empoisonnée*). D'autres font des compositions plus ou moins complexes, sorties tout droit de leur imagination. D'autres encore, lettrés, choisissent des mots en langue française.

Les cas d'attribution de noms de combat existent, mais sont rares. Ils ne concernent généralement que les enfants, qui peuvent recevoir des noms de la part de leurs aînés. Ainsi de ce fait, certains enfants arborent des noms de combat bien élaborés, avec des mots dont le niveau de charge symbolique dépasse l'âge des porteurs. Or, dans le commun des cas, les enfants aiment choisir des noms plus simples, avec des termes dont le sens, dans le contexte de la lutte, n'a aucune connotation intimidante. Par exemple, entre le nom **sege** (*L'aigle*)¹³¹ qu'un scolaire de 11 ans a reçu de son chef berger, et **yaḡḡinà bābale** (aveugle/bâton : *Le bâton de l'aveugle*) qu'un autre de 10 ans a choisi lui-même de porter, il y a une différence, au niveau local, d'attention dans leur réception. L'aigle est reconnu pour sa rapacité, sa fugacité et, surtout, pour ses serres puissantes. Les éleveurs de volaille le redoutent, car il a un art incomparable dans la prise des poussins. Ce sont notamment ses qualités de puissant et rapide auxquelles s'identifie ce lutteur, qui entend surprendre et dominer ses adversaires. De notre enquête, il ressort que ce nom avait été déjà porté par un lutteur adulte qui ne lutte plus. On voit que la portée sémantique de ce nom ne peut pas être, a priori, analysée par ce

¹³¹ La puissance de cet oiseau est reconnue ailleurs, et certains personnages historiques se sont fait surnommer « l'aigle », à l'image de Napoléon 1^{er}, Bossuet (L'aigle de Meaux) et l'évangéliste saint Jean (L'aigle de Patmos).

jeune lutteur avant son choix. En revanche, quand on prend le nom du deuxième enfant, le sens semble simpliste, en tout cas si on s'en tient à ce que le porteur lui-même a donné : « Un aveugle ne voit pas, mais sa main fait mal, surtout quand il te frappe avec un bâton ». Cette considération de l'aveugle, en tant que personnage utilisant plus ses mains et ses doigts pour compenser son handicap visuel, rappelle l'ouvrage d'Adler et Zempléni sur les Moundang du Tchad (1972). En effet, les auteurs y présentent d'abord ce peuple comme une société où aucune affaire d'importance ne saurait être entreprise sans passer par un devin. Mais ce dernier compose avec des forces invisibles, qui peuvent lui transmettre des messages dont il ne peut pas, a priori, attester de leur véracité. Cette incertitude qui caractérise le travail de divination met, d'une certaine façon, le devin dans une posture de « non voyant ». Mais les auteurs précisent que les devins, pour résoudre le problème d'ambivalence éventuelle des messages des forces invisibles, tracent des figures connotatives au sol pendant leur consultation pour se guider. Ce qui met alors en relief la force des doigts dont ils se servent pour être le plus crédible possible. De toute évidence, dans notre propos, c'est un nom de combat qui n'appelle pas une interprétation particulière, même dans la bouche des adultes. D'ailleurs, certains camarades de cet enfant se moquent de lui, en demandant comment un aveugle qui ne voit pas, peut viser et toucher quelqu'un avec son bâton. Autrement dit, le porteur serait un lutteur qui ne vaincrait jamais un adversaire, puisqu'il ne voit même pas d'abord.

Il faut enfin noter qu'un individu peut changer, autant de fois qu'il le souhaitera, son nom de lutte. Cela arrive quand les précédents noms de combat de la personne font l'objet de raillerie, comme dans le cas précédent. Ou quand l'individu estime que ses performances sont au-dessus de ses espérances, ou quand les cadres d'expression de son talent dépassent son aire culturelle habituelle pour titiller le niveau international. Alors, sans aucune forme de protocole, le lutteur décide de son gré de changer de nom, en composant une autre formule qu'il portera à la connaissance du griot au prochain tournoi de lutte. Une fois ce nouveau nom connu du public, l'ancien sera aussitôt oublié au profit du nouveau, qui peut être désormais énoncé, suivant les modalités qui conviennent à ce genre.

4.1.2. Caractéristiques formelles des noms de combat

D'un point de vue syntagmatique et syntaxique, les noms de combat révèlent une disparité syllabique. Cette disparité est largement due à l'origine linguistique des

formules. Rappelons que si les noms de combat étaient essentiellement composés dans la langue du terroir, le *sã*, depuis un certain temps, des formulations en dioula :

(45) **ta ka na tara**
aller puis venir n'est pas dedans
Il n'y a pas un aller et venir dedans

(51) **sini ka dʒan**
demain est loin
Demain est loin

(55) **sigi ti mɔgɔ sɔn**
s'asseoir nég. personne donner
S'asseoir ne donne rien à personne

et en français

(106) Le taureau

(107) Le tonnerre

(108) Le buffle

(109) Le technicien,

ont fait leur apparition. Cet état de fait peut s'expliquer, d'une part, par l'influence de la langue dioula dans notre zone d'enquête. En effet, les habitants de Tougan, département et par ailleurs chef-lieu de la province dont relève le village où nous avons enregistré les noms de combat, utilisent cette langue mandé comme langue courante de conversation et de commerce, loin devant la langue locale *sã*. Elle est devenue une langue si véhiculaire que les populations des villages environnants qui se rendent fréquemment dans cette ville (pour des raisons administratives ou pour faire le marché de la ville, qui a lieu tous les dimanches) la parlent couramment ou la comprennent pour la plupart. Conséquemment, certaines pratiques langagières comme l'autonomination s'en trouvent influencées, en l'occurrence par le phénomène d'emprunt linguistique. D'autre part, la vulgarisation de l'école moderne, avec de nouvelles langues comme, notamment le français, et la diffusion des nouvelles technologies de l'information et de la communication ont fortement déteint sur les habitudes linguistiques, surtout des jeunes locuteurs *sanã*. Mieux aujourd'hui, la plupart des pratiquants de la lutte traditionnelle sont des adolescents et des jeunes scolarisés, ayant parfois un niveau d'instruction universitaire. C'est dans le rang de cette catégorie « élitiste » de lutteurs que l'on enregistre le plus souvent des noms de combat formulés en langue française.

Ce qui frappe rapidement un habitué des noms de combat, c'est la verbosité inhabituelle des formules en dioula, et le laconisme déconcertant de celles en français. Par exemple la devise en dioula

(8) **tĩē ka gri fātã ma, ko ti fama tɔɔ**
 vérité est lourde pauvre au problème ne riche gêner
La vérité est lourde pour le pauvre, aucun problème ne gêne le riche

compte douze syllabes, tandis que la devise en sã

(12) **pɔsɔ yí**
 poison bière de mil
La bière de mil empoisonnée

est un trisyllabe. Une analyse formelle des noms permet de s'apercevoir de cette différence syllabique plus ou moins importante entre eux.

Tableau 3: Tableau récapitulatif des noms de combat selon leur nombre de syllabes

Nombre de syllabes	Noms de combat en sã (91 noms)	Noms de combat en dioula (15 noms)	Noms de combat en français (6)	Nom inspiré d'un acteur de film hollywoodien (1)
1	-	-	-	-
2	6	-	2	-
3	21	1	2	-
4	38	2	2	1
5	22	4	-	-
6	6	3	-	-
7	4	1		
8	-	1	-	-
9	-	-	-	-
10	-	-	-	-
11		1		
12	-	1	-	-

À la lecture de ce tableau, l'on note, quantitativement parlant, que les noms de combat formulés en langue locale sont supérieurs à ceux formulés dans d'autres langues. Du point de vue syllabique, les noms énoncés en sã varient majoritairement entre trois et cinq syllabes, et n'excèdent pas sept syllabes. En langue dioula, on enregistre en plus des noms qui varient entre trois et sept syllabes, des énoncés de huit, douze voire treize syllabes. En français, ils n'excèdent pas quatre syllabes.

Au regard de ce qui précède, on peut formuler l'hypothèse que la structure syntagmatique originelle des noms de combat est relativement concise, sans doute pour non seulement faciliter son intelligibilité et sa mémorisation, mais aussi rendre pratique sa réalisation sonore par les griots. Si les énoncés formulés en d'autres langues tentent de conserver la même structure syllabique, il apparaît, notamment en dioula, des écarts quantitatifs de syllabes inhabituels qui posent, nous l'avons indiqué au début de ce document, des difficultés quand il s'agit de les frapper sur un instrument musical. En effet, d'après Do Adama, « les longs noms de combat sont difficiles à frapper, parce qu'on n'est pas habitué à cela. Nous avons même du mal à les retenir. Tu sais que nous, nous ne sommes pas allés à l'école ; donc quand quelqu'un nous donne un nom en langue de Blanc, on le frappe mais sans donner toute l'expression musicale appropriée ». Nous avons également noté qu'au sein même des lutteurs, certains ont du mal à se souvenir, dans les termes exacts, des noms de combats qui inhabituellement longs de leurs camarades ou challengers.

Sur le plan de la structure syntaxique, un constat frappe : la plupart des noms de combat sont des syntagmes nominaux (« **d̥ʒa fru** » : *le couscous empierré* ; « **lɛʒerɔ paama** » : *le riche des temps durs* ; « **pinĩbɔ yàkɔrɔ** » : *le trou de midi*, etc.). Ce qui n'est pas surprenant au regard de la densité des noms oscillant entre deux et cinq syllabes. Dans la même logique, les noms de combat qui sont constitués de phrases verbales sont ceux qui ont un nombre important de syllabes. Certes, ces phrases sont simples ou composées, mais rompent avec le canon traditionnel de composition des noms de combat. Un examen rapide des noms révèle que ce sont les noms formulés en langue dioula qui sont généralement sous la forme verbale. Ainsi sur un total de cent-dix noms de combat, quatre-vingt-seize sont construits autour de noyaux nominaux, et quatorze sont des phrases verbales. Parmi les quatorze noms de combat verbaux, seuls trois sont en langue locale sã :

(15) **sũtana** **bòrò** **minu**
satan sexe (de la femme) est sur la tête¹³²
Satan est sur la tête du sexe féminin

(16) **n'la** **npapara** **ntõ** **fɔ** **ye**
Ton corps pron. + frère avant quelque chose avoir
Ton corps doit souffrir avant que d'avoir quelque chose

¹³² L'expression « sur la tête » peut être traduite par « porteur » ou « attirer ».

combat en utilisant le *lepili* (« bouche/flûte »), c'est-à-dire le sifflement, en l'occurrence dans les situations où ils sont éloignés les uns des autres. Ainsi lorsque des jeunes garçons – dont les concessions familiales sont très souvent voisines – se donnent un rendez-vous la nuit pour aller rendre visite à la petite amie de l'un d'entre eux, il arrive qu'ils s'accordent sur un mode de signalement qui rappellera l'heure du rassemblement. Le premier qui arrive au lieu convenu du rendez-vous siffle alors le nom de combat de chacun des autres copains, pour signaler qu'il est dans la place et les attend. De l'avis de nos interlocuteurs, cela a l'avantage d'être discret et d'éviter à celui qui sort le premier de faire le porte à porte à la recherche des autres membres du groupe.¹³⁴ Le sifflement est donc utilisé comme un code d'adresse entre les jeunes. Tous ces modes d'énonciation sont réalisables, parce que comme nous l'avons déjà indiqué au tout début de cette étude, le *sã* est une langue à tons.

Les modes parlé, chanté et marmonné sont à la portée de tous les utilisateurs des noms de lutte. On peut s'en servir aussi bien dans les contextes traditionnels de leur usage qu'en dehors de ceux-ci. Quant au mode tambouriné, il est l'apanage exclusif des griots qui sont par ailleurs les dépositaires attitrés des noms de lutte. En effet lors du baptême du « combat » qui a généralement lieu dans le cadre de la lutte traditionnelle, chaque individu confie pour la première fois son nom de lutte aux griots. Ces derniers, en tant qu'animateurs musicaux de toutes les conjonctures socioculturelles d'usage de ces noms, et en tant qu'énonciateurs capables d'insuffler à ceux-ci toute leur dimension stimulante et exaltante, ont désormais le loisir de frapper les noms dans les circonstances qui siéent. Il faut noter que pour certains lutteurs célèbres, leurs noms tambourinés est tout de suite compris par une partie du public. Parce que dans la réalité, un lutteur ne cache pas son nom à tout le monde ; il traduit et explique même son sens à des amis. De bouche à oreille, cela se répand au fil des compétitions, et certaines oreilles averties apprennent à maîtriser la mélodie tambourinée qui l'exprime. En dehors même des proches des lutteurs, le griot est aussi la personne qui rend public, par la parole, les noms des combattants. Car en général, quand il frappe le nom d'un lutteur sur son tambour, il l'articule concomitamment avec le son tambouriné. Le griot se contente de reproduire le nom tel qu'il a été prononcé par le porteur ; il ne modifie pas. Il doit simplement prouver sa capacité, avec son instrument de musique, à reproduire

¹³⁴ Mais aujourd'hui, avec l'avènement du téléphone cellulaire, que de nombreux jeunes gens possèdent, ce mode de signalement tend à disparaître. En lieu et place du sifflement, ils se bipent pour signaler leur présence.

une mélodie qui traduise le mieux le nom tel qu'il a été déclamé. Cependant dans certains cas, le griot peut détourner le nom d'un lutteur pour se moquer de lui : cela arrive quand le lutteur est son parent à plaisanterie (par exemple, un jeune du même lignage que sa femme).

Les temps et les lieux d'énonciation des noms de lutte sont étroitement liés à ceux des activités sociales et culturelles des *Sanã*. Ainsi, de jour comme de nuit, au village comme en brousse, sur des espaces familiaux, sociaux, profanes ou sacrés, en fonction de la circonstance du moment, le nom de lutte peut être énoncé. Cependant, le mode sifflé ne peut pas être utilisé la nuit. Cet interdit est lié à une croyance populaire chez les *Sanã* d'après laquelle le sifflement est le mode de communication des génies malveillants, à partir du crépuscule jusqu'à l'aube. Par conséquent, tous les humains qui sifflent des airs la nuit s'exposent potentiellement aux courroux de ces êtres invisibles. L'un des cadres majeurs d'utilisation du nom de combat est celui qui lui donne par ailleurs son nom, c'est-à-dire la lutte.

4.1.3. Le rôle du nom de combat dans la lutte

En contexte rural, lorsqu'on demande à quelqu'un de dire son *zoni*, l'interlocuteur comprend tout de suite qu'il s'agit de son nom qui l'identifie dans les arènes de lutte, c'est-à-dire son *yá zoni*. Il faut rappeler que le terme *zoni* renvoie aussi au nom de famille d'un individu. Sauf que de façon presque instinctive, en dehors des contextes de démarches administratives ou scolaires, l'individu pense à son nom de lutte. Parce que ce sport est le cadre par excellence d'usage et d'expression du nom de combat.

Au-delà de son caractère spectaculaire et ludique, la lutte est le cadre d'expression de plusieurs enjeux, individuels et collectifs. Parmi ces enjeux figure la concurrence entre les lutteurs et, à travers eux, les quartiers, les lignages et les villages. Évidemment, derrière la concurrence se cache une volonté de domination des autres. La lutte est un prétexte convenable, car elle offre un champ à chaque individu d'impressionner. C'est là où le nom de combat joue un rôle catalyseur. En effet, en plus d'être un nom identificatoire qui permet de distinguer les lutteurs, le *yá zoni* aide à faire monter la fièvre sportive et l'adrénaline auprès des combattants, quand il est proclamé ou tambouriné par les griots. Il est inimaginable, dans un contexte rural, d'organiser un tournoi de lutte sans les phases d'énonciation des noms de combat des lutteurs. L'énonciation du nom de combat d'un lutteur expose celui-ci à la concurrence et à la

défiance. Parce qu'en règle générale, lors d'un tournoi, lorsqu'un homme entend résonner son nom de combat, il ne doit pas se cacher ; il doit se présenter dans l'arène pour répondre à l'appel du griot, puis faire un ou plusieurs tours à la recherche de combats. En l'espèce, même quand le lutteur n'est pas présent dans l'arène (d'après nos enquêtés d'âge avancé, le champion de lutte du village ne se présente dans l'arène qu'en cas de nécessité, c'est-à-dire lorsque le champion d'un autre village est venu pour défier), dès l'instant où il entend tambouriner son nom de combat, il a le devoir de s'y rendre, car à ce moment l'honneur de tout le village est en jeu.

D'autre part, le nom de combat est utilisé pour enflammer les combats, en poussant les lutteurs à l'offensive. En effet lors d'un duel, les deux lutteurs peuvent mettre plus de temps à se toiser qu'à s'attaquer, comme dans l'image ci-dessous :



Figure 23: Lutteurs en train de se toiser¹³⁵ – © Boro, 2021

Alors, pour susciter un véritable corps-à-corps, le griot proclame le nom de combat d'un des lutteurs. À coup sûr, celui-ci va se manifester, en allant au duel, c'est-à-dire en cherchant à étreindre son adversaire. Si le griot s'aperçoit que ce dernier recule, il proclame aussi son *yá zoni*, pour l'obliger à aller, lui aussi, à la confrontation. En général, cela donne à voir des empoignades bien engagées et un spectacle intéressant. Tiekouro Tao (il est l'auteur du nom de combat 1 de notre liste : **dza furu**, ce qui signifie, *un couscous empierré*), l'un des célèbres lutteurs du village de

¹³⁵ Cette photo a déjà été présentée, quand la présence de l'arbitre dans les combats a été relevée. Cette fois, ce qu'il faut regarder, c'est surtout la manière dont les lutteurs se toisent pendant le combat.

Nassan,¹³⁶ reconnaît la force dopante du nom de combat quand il est énoncé au moment de la confrontation :

Effectivement, quand j'affronte un adversaire pour la première fois, je me méfie. Je n'entre pas directement en lui au premier contact, je regarde comment il se déplace, pour comprendre s'il a un côté faible. Mais quand le griot frappe ma devise, ma tête grossit et mon corps picote. Alors, je suis mon intuition et je fonce sur la jambe qui me semble faible.

(Entretien avec Tiekouro Tao, Nassan, le 15 novembre 2020)



Figure 24: Tao Tiekouro, ancien champion de lutte de Nassan - © Boro 2020

Enfin, quand un lutteur triomphe de son adversaire dans un combat, le griot énonce son nom de combat pour saluer sa performance, l'accompagner à chercher d'autres défis ou le raccompagner dans le rang des spectateurs pour qu'il reprenne sa place.

En somme, le nom de combat, dans le contexte de la lutte, est apprécié comme un nom dont l'énonciation excite le lutteur à répondre présent, à prouver qu'il est fier

¹³⁶ Il a remporté de nombreux prix (numéraire, bicyclettes, charrette, motopompe) lors des compétitions de lutte diurnes organisées dans la ville de Tougan. Sa signature de combat était l'arrachage, c'est-à-dire qu'il soulevait ses adversaires, à partir d'une jambe, et les renversait sur leur dos.

de son nom, et capable de défendre son honneur et/ou celui de son groupe. Pour cela, quelle que soit la forte corpulence ou la renommée de l'adversaire, nos enquêtés reconnaissent qu'un lutteur qui entend son nom de combat, trouve le courage nécessaire pour attaquer son adversaire, même s'il est conscient que l'issue du combat ne sera pas en sa faveur. Mais avant tout cela, le nom de combat est d'abord perçu comme un identificateur, permettant de distinguer les lutteurs les uns des autres. Cette fonction du *yá zɔni* est constante, quel que soit le contexte, autre que la lutte, dans lequel il est employé.

En attendant, quels sont les principaux autres contextes de profération du nom de combat ?

4.2. Quels autres usages du nom de combat ?

Même si la lutte traditionnelle semble être le contexte ordinaire d'utilisation des noms de combat, de nombreuses autres circonstances socioculturelles constituent des tremplins d'expression de ces énoncés dithyrambiques. En effet, le *yá zɔni* est bien présent dans d'autres manifestations sociales et culturelles ; contrairement au contexte de la lutte, son énonciation dans ces cadres-là appelle diverses autres formes de réactions différentes que celle qu'un lutteur est censé faire montre dans les arènes. C'est d'autant plus intéressant que, si les réactions attendues selon les cas sont différentes, les acteurs, eux, restent les mêmes.

4.2.1. Le nom de lutte dans les funérailles traditionnelles

Bien que le syntagme *yá zɔni* porte à penser qu'il n'y ait que la lutte qui soit le cadre exclusif d'expression des noms de combat, ces derniers servent également de support lors des cérémonies funéraires traditionnelles, même si, nous le verrons, le rite sportif de la lutte n'y est pas totalement si étranger.

L'avènement des religions prophétiques, en l'occurrence l'islam et le christianisme, a quelque peu modifié la perception et les habitudes des Sanã en ce qui concerne leur vie religieuse. Les familles se sont massivement converties dans ces nouvelles religions, laissant entre les mains de quelques patriarches les attributs de leur croyance ancestrale. On trouve encore des traces du culte ancestral à travers la présence des autels et des lieux de sacrifices dans les anciennes concessions et dans certaines places du village, comme on l'a vu plus haut. Officiellement, les adeptes de la religion traditionnelle sont très minoritaires. Cependant quand on observe les faits, les gestes et

les discours des membres de la communauté, on se rend à l'évidence qu'ils restent dominés par la référence aux ancêtres. Cela se manifeste par l'observance de rites sacrificiels, la célébration de cérémonies coutumières auxquels participent, d'une manière ou d'une autre, les membres du groupe. Par exemple quand surviennent une épidémie ou une sécheresse qui dure anormalement en début de saison, des voix s'élèvent, même au sein des chrétiens et des musulmans, pour présumer que les ancêtres ne sont pas suffisamment contentés. On demande alors ouvertement aux traditionalistes de sonder les forces invisibles pour connaître les causes du péril, et lui apporter la réponse appropriée. L'une des caractéristiques évidentes de l'omniprésence de la religion traditionnelle est l'organisation de funérailles, *sā dʒɛ*, selon les préceptes ancestraux. Elle concerne tous les adeptes de la religion traditionnelle. Toutefois, l'essence des rites funéraires traditionnels varie selon l'âge et le statut de la personne décédée. Si celle-ci est, par exemple, le détenteur du couteau sacrificiel de son lignage, ses funérailles sont plus festives et comportent plusieurs actes exécutés avec le plus d'égards. Par contre, si elle est célibataire, sans enfant, ses obsèques sont exécutées sans faste et les rites dans leur stricte exigence. Les funérailles traditionnelles prennent en compte l'inhumation, la cérémonie festive et le temps de deuil (qui dure, pour la plupart, quarante jours, à compter du jour du décès). En général, après l'enterrement, les festivités funéraires sont organisées dans la semaine suivante. Dans certains cas, notamment dans les familles fortunées, l'organisation des festivités funéraires peut être décalée d'une ou de plusieurs années.¹³⁷ Ces funérailles qualifiées de « grandes », *dʒɛ dɔlo*, sont particulièrement festives : port d'uniformes à l'effigie du ou de la défunte, banquet et beuverie, animation musicale avec des orchestres modernes. Mais avant,

¹³⁷ On pourrait penser que ce sont plutôt les familles moins riches qui doivent décaler la célébration des funérailles, pour attendre un moment favorable, mais c'est généralement le contraire. En effet, le temps qui s'écoule entre le jour du décès et la fin du deuil d'une personne, est très dépensier pour les familles éplorées. Chez les Sanā, quand une personne décède, toutes les filles, mariées ou non, qui appartiennent au même lignage que le défunt, doivent venir tous les soirs dormir dans la famille de ce dernier. Si le défunt est un homme marié, les sœurs de sa femme doivent faire de même. Le lendemain matin, tout le monde retourne chez soi, pour s'occuper de ses tâches quotidiennes. Le soir venu, elles doivent revenir tenir compagnie à la famille du défunt. Mais au cas où certaines femmes sont venues de villages voisins, celles-ci restent en permanence. Le problème, c'est que chaque fois que toutes ces femmes viennent passer la nuit, les membres masculins de la famille éplorée doivent s'occuper d'elles, en leur achetant de la bière de mil à boire, tout en leur assurant aussi le repas du soir. Et cela, pendant toute la durée du deuil, c'est-à-dire jusqu'après les funérailles. Seules les familles fortunées peuvent supporter autant de dépenses pendant longtemps. Pour les familles modestes, plus les funérailles interviennent vite, moins elles auront de charges financières, et leurs réserves de céréales pourront durer plus longtemps.

tous les rites prévus pour faciliter le voyage de la personne décédée vers le village des morts, *dziri nã pa*, sont rigoureusement exécutés. Et à toutes les étapes du rite funéraire, presque tous les membres de la communauté participent, sans distinction de religion. Cette union religieuse autour des funérailles traditionnelles est culturellement ancrée dans les sociétés burkinabè (Yamba Bidima, 2008 ; Degorce, 2008 ; 2014).

L'énonciation du nom de lutte intervient à plusieurs niveaux de l'organisation des funérailles traditionnelles. D'abord, la mort d'un adepte de la religion traditionnelle est annoncée par l'énonciation tambourinée de son nom de combat. Cette forme d'annonce du trépas, exécutée par les griots à l'aide d'un tambour spécial¹³⁸, est en effet exclusivement réservée aux hommes et aux femmes qui sont officiellement restés fidèles au culte ancestral. Pour les habitants qui maîtrisent les noms de lutte des hommes du village, ils comprennent immédiatement la portée du message dès qu'ils entendent le roulement du grand tambour. Évidemment, l'annonce tambourinée de la mort n'exclut pas celle du porte-à-porte fait par des émissaires. Dans certains cas, notamment lorsque le défunt était populaire de par son talent, ces derniers peuvent user de son nom de combat pour annoncer sa mort. Ainsi après les salutations d'usage, l'émissaire dira : *mɔ dà pẽ mɔ dõ dõlɔ bɛ mi bɛ*, c'est-à-dire « on m'envoie vous annoncer que “le canari¹³⁹ de la brousse” n'est pas là ». *Dõ dõlɔ* (brousse/canari) correspond au 89^e nom de combat de notre liste. Le lutteur qui le porte l'explique en ces termes : « Personne n'aura suffisamment du courage pour regarder dans un canari découvert fortuitement au milieu de la brousse. Parce qu'il pourrait être l'œuvre des esprits malfaiteurs, et y avoir de surprises désagréables. Si quelqu'un pousse sa curiosité à vouloir me défier, il comprendra qu'on ne regarde pas dans n'importe quel canari ». Ensuite, durant tout le temps des rites entrant dans le cadre de l'enterrement, le nom de lutte du défunt est frappé par intermittence par les griots sur leurs tambours. Cette performance constitue, à cette étape de l'événement, des louanges faites à l'endroit du disparu, pour magnifier les actes qu'il a posés pendant sa vie et ce qu'il a fait pour la postérité. Enfin, lors des festivités funéraires, plusieurs actes rituels sont observés ; au cours de leur réalisation, il y a des instants de tambourinement de noms de lutte. C'est notamment pendant le rite

¹³⁸ Ce tambour, appelé *ma dɔlo*, est spécial dans la mesure où il ne sort qu'à l'occasion des funérailles d'un adepte de la religion traditionnelle et des grandes fêtes coutumières. Il est plus grand que le tambour d'aisselle, ne comporte pas de membranes modulatrices et son écho porte beaucoup moins que celui des tambours à membranes.

¹³⁹ En français d'Afrique, un récipient en terre cuite, de diverses tailles, destiné à contenir de l'eau, des graines ou des décoctions.

du *dō pē* (« dire la brousse »). C'est un rite majeur de la célébration des funérailles d'un traditionaliste. Il intervient à deux moments clés : avant la mise en terre du défunt, et durant les célébrations festives après l'enterrement. Dans un cas comme dans l'autre, le rite consiste à tenir des discours en hommage au défunt. Dans ces discours, qui peuvent être parfois très longs, selon l'inspiration de l'énonciateur, on fait les éloges du regretté, en mettant en évidence tout ce qui ressort de ses qualités humaines et sociales. Particulièrement, on rappellera au public ses exploits qui sont en lien avec tout ce qui, chez les Sanã, fait l'honneur d'un homme. Ainsi on louera les performances remarquées du défunt en matière de lutte, de travaux champêtres, de danse, de chasse, et même ses réussites amoureuses. De même, son exemple de bon père de famille, de sociabilité, de générosité, de rassembleur et de tolérance sera répété et salué par tous les énonciateurs qui se succéderont. Ces derniers sont généralement les parents, les pairs, les enfants et petits-enfants et les connaissances du défunt. Avant sa prise de parole, chaque énonciateur est d'abord salué par le griot, qui tambourine son nom de combat. Les témoignages élogieux, marqués par plusieurs intermèdes musicaux, se terminent par une longue énonciation tambourinée du nom de lutte de l'auteur du discours. En outre, le rite du *dō pē* est entrecoupé de scènes de simulation où les énonciateurs et une partie du public, exclusivement les hommes, reproduisent des gestes de lutte traditionnelle, de culture, de chasse et de guerre.¹⁴⁰ Pour simuler la lutte, les participants exécutent les pas de danse propres à ce sport ; pour la culture, ils se munissent qui de bâtons, qui de vraies houes et, dans des gestes coordonnés, simulent ce qui correspond aux mouvements qu'on fait quand on cultive ; la reproduction de la chasse consiste à lapider, avec des pierres ou des bâtons, les animaux qui se trouvent dans le périmètre de la manifestation ; enfin pour la guerre, les participants se lancent des crottins d'animaux ramassés çà et là. Là aussi, les participants à ces séquences de simulation sont salués par le griot, qui tape leurs noms de combat. Chaque simulateur, à l'audition de son nom de combat, s'agite ostensiblement et pousse des cris de guerre. Quand les principaux gestes qui expriment les domaines dans lesquels le défunt s'est illustré de

¹⁴⁰ Cette simulation est une façon de rendre hommage au défunt, en témoignant que de son vivant, il s'est remarquablement illustré dans ces pratiques. Au cours de ces scènes, les rythmes correspondant à chaque situation sont exécutés par les griots : du *yá malè* (« rythme de la lutte »), du *bugusá malè* (« rythme de la culture »), du *dō malè* (« rythme de la chasse »), du *gwa malè* (« rythme de l'homme »).

son vivant sont accomplis, le public revient à nouveau pour continuer à dire les faits d'arme de celui-ci.

La pratique de l'énonciation tambourinée des noms de lutte est aussi une réalité dans les funérailles célébrées suivant les principes des religions prophétiques. En effet, lors des funérailles musulmanes ou catholiques, il est courant de voir des griots s'inviter à la cérémonie du *doua* ou de la messe de requiem¹⁴¹, et procéder à l'énonciation du nom de lutte du défunt, ceux des membres de sa famille et d'autres personnes présentes sur les lieux, notamment dans le but d'avoir des présents¹⁴². Dans certains cas, les célébrations funéraires se prolongent par des veillées de chants traditionnels ou d'animation orchestrale durant lesquelles des hommes sont exaltés par l'énonciation tambourinée de leurs noms de lutte.

Les scènes de simulation de culture ou de chasse qui marquent les rites funéraires traditionnels ne sont pas anodines. Elles sont le reflet de pratiques sociales réelles qui connaissent elles aussi des moments d'usage de noms de lutte.

4.2.2. Le nom de lutte dans les prestations agricoles

La société *sã*, rappelons-le, est une société majoritairement agricole. Les céréales et les légumineuses cultivées sont des produits de cultures vivrières (sorgho, maïs, mil, riz, etc.), mais aussi de cultures de rentes, notamment le coton, l'arachide, le sésame.

Relativement à l'organisation des activités champêtres, de l'essartage à la moisson, les *Sanã* ont mis en place un système d'entraide sociale. Il concerne aussi bien les jeunes filles, les jeunes garçons, les femmes au foyer que les chefs de ménage, de même que des concessions entières. Concrètement, dès que les occupations agricoles commencent, des groupes de deux à quarante personnes se forment, très souvent en fonction des affinités lignagères et amicales. Ces groupes exécutent deux types de prestations agricoles. Le premier dont les groupes n'excèdent pas généralement dix personnes est appelé *bukuri* (« entraide ») ; il consiste pour le groupe à aller travailler

¹⁴¹ Le mot « *doua* » est chez les musulmans l'équivalent de la « messe de requiem » catholique. C'est un terme dioula qui signifie « bénédictions » et est même employé quand il s'agit d'une cérémonie de messe de requiem. Communément, le *doua* et la messe de requiem sont appelés « cérémonie de septième jour ».

¹⁴² C'est une pratique normalement interdite dans ces religions. Et en la matière, les catholiques s'en accommodent beaucoup plus favorablement que les musulmans. En revanche, les évangélistes sont irréductibles sur la question, et n'admettent aucune concession qui autorise cette pratique.

dans le champ de chacun de ses membres, à tour de rôle, dans un ordre aléatoire, mais généralement en commençant par le plus âgé du groupe. Autrefois, les prestations faites dans ce cadre n'étaient pas facturées, mais aujourd'hui, elles le sont, notamment lorsque le groupe décide de ne pas faire le second type de prestation agricole appelé *dāna* (« propriétaire »). Ici, les groupes sont importants (de trente à quarante personnes). Ils n'exécutent que des prestations facturées¹⁴³ et à la demande, et cela est valable même quand c'est la famille d'un des membres du groupe qui est intéressée par les services de celui-ci.

Au cours de ces prestations agricoles du second type, les travailleurs sont accompagnés par des griots. Le rythme musical varie selon le sexe des membres du groupe. Le rythme des hommes est plus saccadé et rapide, tandis que celui des femmes est posé et moins rapide. Les griots auteurs de cette différence rythmique l'expliquent, simplement, par le fait que les hommes et les femmes n'ont pas la même force et la même endurance dans l'effort. Parallèlement au concert des tambours dont le but est de donner plus d'entrain aux travailleurs et de décupler leur force et leur endurance, les griots procèdent, par intermittences irrégulières, à l'énonciation tambourinée du nom de lutte de chaque travailleur. En réaction, celui-ci doit se mettre en exergue, en accélérant son rythme de travail, en donnant plus de verdeur à ses coups de bras, en poussant des cris hargneux. Dans certaines circonstances, le travailleur ainsi louangé doit montrer tout son engagement jusqu'à la rupture de son outil de travail, prouvant dès lors qu'il mérite plus que jamais son nom de lutte.

C'est plus particulièrement lors des prestations agricoles dans le cadre des compensations matrimoniales que l'énonciation tambourinée, ou même verbale, des noms de lutte est remarquable. Il faut rappeler que l'un des engagements tacites contractés lors d'une alliance matrimoniale consiste, pour le prétendant ou le jeune mari, à aller travailler gracieusement dans le champ de sa belle-famille. À l'occasion,

¹⁴³ Il n'existe pas un tarif unique. Chaque groupe décide d'appliquer un taux qui lui convient. Celui-ci varie entre trois cents francs CFA (un peu moins de cinquante centimes d'Euro) et cinq cents francs CFA (à peu près 1€) par personne. C'est surtout à cause de ce prix dérisoire, dont les Sanā sont conscients qu'il ne peut pas véritablement compenser la force de travail consentie pendant toute la journée par les travailleurs, qu'ils considèrent cette forme d'organisation de prestation comme une entraide. D'ailleurs, au lendemain d'un tel travail, le bénéficiaire de la prestation fait le tour des concessions pour remercier ceux qui ont travaillé la veille dans son champ.

celui-ci invite tous les jeunes valides de son quartier ou de tout le village¹⁴⁴. Aux champs, des petits groupes de travailleurs se forment et, à tour de rôle, ils reçoivent les griots. L'accompagnement musical soutenu par l'énonciation des noms de lutte a l'avantage d'insuffler aux travailleurs l'esprit de surpassement et de vélocité dans le travail, avec pour bémol que ce dernier, si précipitamment exécuté, n'est pas toujours parfait à la fin de la journée. En l'occurrence, les griots s'attardent sur le groupe du fiancé ou du jeune mari, qui est encadré de ses amis les plus proches et les plus valides, en insistant longuement sur le nom de celui-ci, qui doit prouver alors que non seulement il mérite son nom de combat, mais et surtout sa fiancée ou son épouse, en rassurant, par sa vitalité, ses parents sur le fait que cette dernière ne mourra pas de faim dans son foyer. C'est simplement alors après qu'on peut organiser le mariage,¹⁴⁵ un autre cadre d'expression du nom de lutte.

4.2.3. Le nom de lutte dans les cérémonies de mariage et de baptême

Nous associons ici les deux faits sociaux parce qu'ils sont intimement liés. Ce sont deux rites de passage, l'un dépendant de l'autre.

Jadis, le mariage chez les *Sanā* était une affaire exclusivement discutée entre les hommes, les jeunes filles n'ayant pas voix au chapitre. Ainsi une fille était très tôt promise en mariage par le patriarche du lignage, son père ou son oncle. L'union qui en découlait était considérée comme un mariage légitime, et l'épouse était appelée *lo wósó* (« femme soleil »)¹⁴⁶. Mais avant que la promesse n'intègre le foyer de son mari légitime, ce dernier devait offrir des cadeaux, notamment à l'occasion des fêtes rituelles. Dans

¹⁴⁴ Voici comment le rendez-vous est annoncé : si la belle-famille a accepté le principe, le gendre fait l'annonce du *lea fu* (« dans dix jours ») à tout le village, par l'intermédiaire des griots émissaires. « *Lea fu* » signifie que la date du rendez-vous, c'est dans exactement dix jours. À cinq jours du jour J, le rendez-vous est confirmé par l'annonce *lea sɔrɔ*, c'est-à-dire « dans cinq jours ». À trois jours, on annonce le *tka mú dī*, « mettre les raisins dans l'eau » (chez les *Sanā*, il existe un jus local fait à base des grains séchés du raisin local, *Lannea microcarpa*, dont on estime qu'il arrive à fermentation au bout de trois jours) ; on annonce *wafē*, c'est-à-dire « dormez tranquille [pour être en forme demain] ou préparez-vous » la veille et *wule berè* (« manger la pâte de mil de la veille ») au matin du jour du rendez-vous.

¹⁴⁵ Mais il existe des cas où l'homme se marie, par le processus du rapt de la femme, avant que d'aller travailler dans le champ de ses beaux-parents.

¹⁴⁶ L'épouse légitime d'un homme était celle qui était officiellement choisie par le lignage. Elle avait droit à beaucoup d'égards dans la famille de son mari. Même si elle se remariait après une séparation d'avec son mari légitime, elle restait toujours liée à ce dernier. Ainsi à sa mort, son mari légitime ou la famille de celui-ci avaient le droit de réclamer son corps pour procéder à son inhumation et organiser ses funérailles. De même, si son mari légitime venait à mourir, elle avait l'obligation de venir faire le deuil de celui-ci.

certains lieux, un sacrifice de puberté, le *mεora* (« le massage du corps »),¹⁴⁷ était fait à l'endroit de la fille par son père. Ce sacrifice l'autorisait désormais à avoir un *sādana*, un amant, qui devait lui faire un enfant. Avec la preuve de sa fertilité dans les bras, la fille devait maintenant rejoindre son mari légitime¹⁴⁸ (voir aussi Héritier, 2010). Aujourd'hui, le mariage dit légitime n'est plus pratiqué. Le processus matrimonial est plus édulcoré, non seulement par l'évolution sociale mais aussi par les nouvelles croyances. En effet, les alliances de mariage sont de plus en plus à l'initiative des jeunes eux-mêmes qui font le choix de leurs conjoints. Mais cela n'exclut pas l'implication des familles qui se chargent désormais d'apporter leur caution morale à la relation de leurs enfants.

La plupart des mariages, notamment dans les villages, se font sous le sceau de la tradition. En effet, même quand un garçon et une fille entretiennent une relation construite de leur plein gré, l'intégration de la fille en tant qu'épouse dans la famille du garçon se fait, la plupart du temps, par un processus de rapt. C'est alors à ce moment que les familles entrent en jeu, celle du garçon cherchant à amadouer celle de la fille. En ce qui concerne les mariages organisés selon les principes de l'islam ou du christianisme, la démarche d'intégration de la fille dans la cour du mari obéit à des cérémonials propres à chaque religion. Ces mariages, annoncés plusieurs semaines à l'avance, ont un caractère très festif, qu'ils soient célébrés à la mosquée ou à l'église. C'est là qu'intervient le nom de lutte.

Dans le rite musulman, la mariée ne rejoint la cour du mari qu'à la tombée de la nuit, après que la journée a été consacrée aux bénédictions à la mosquée et à la préparation de la fête. Ainsi au cours de cette journée, et jusqu'au départ de la mariée de la cour parentale, les griots peuvent s'inviter chez le père de la fille pour louer sa générosité, son intérêt pour l'élargissement du village, en frappant sur leurs tambours son nom de lutte, ceux de ses ancêtres et des hommes de son lignage qui se trouvent avec lui à ce moment précis.

Voici concrètement ce qu'il se passe lors de cette cérémonie :

¹⁴⁷ Le *mεora* est une étape clé dans la préparation de la fille pour le mariage. L'acte est accompli par le père, qui enduit, à l'occasion, le corps de sa fille d'une décoction censée la protéger des regards maléfiques et lui porter chance dans son foyer. La fille est alors prête pour aller, en toute quiétude, chez son homme.

¹⁴⁸ L'amant devait, lui, disparaître des radars et ne jamais réclamer la paternité de l'enfant qui devenait désormais la propriété du mari légitime.

Le 15 novembre 2020,¹⁴⁹ alors que nous nous trouvions au village, pour rendre visite à la famille, nous avons été sollicité pour conduire une nouvelle mariée, du domicile de son père à celui de son mari. Cette étape de la cérémonie n'intervient généralement que la nuit, la journée étant consacrée à la préparation de la mariée, qui recevra les conseils de ses tantes et de ses aînées. Dès 20 heures, il nous a été conseillé de nous présenter devant la cour familiale de la mariée. Nous avons transporté en voiture deux tantes et une grand-sœur du marié ; de nombreux amis et parents du marié, jonchés sur des bicyclettes, des motocycles et même des triporteurs, faisaient partie du cortège. Les tantes du marié que nous transportions, étaient chargées de négocier avec les tantes et les mères classificatoires de la mariée pour qu'elles libèrent le plus vite possible leur nièce ou fille. Il faut en effet noter que dans la pratique, même si rien, à cette étape du mariage, ne semble s'opposer à la cérémonie, le moment de conduire la mariée chez son homme est toujours particulier. Prétendant les conseils qu'elles donnent à leur nièce, les tantes prennent tout leur temps, mettant à rude épreuve la patience de ceux qui sont venus chercher et conduire chez son mari la mariée. Pourtant plus tôt dans la soirée, des vieux du lignage du marié sont envoyés dans la famille de la mariée pour s'assurer de l'accord définitif des géniteurs et des membres du lignage de cette dernière.

Lorsqu'après les interminables conseils, les tantes de la mariée acceptèrent de la laisser enfin partir, un autre obstacle se dressa. Avant de laisser sortir la mariée de la maison de sa mère, les tantes réclamèrent de l'argent pour, disent-elles, se rafraîchir la gorge après avoir beaucoup parlé en conseillant leur nièce. Il s'engagea encore une seconde épreuve pour les tantes négociatrices de la famille du marié, qui durent faire plusieurs va-et-vient entre la maison où se trouvait la mariée, et l'extérieur de la cour où attendaient impatiemment les parents et amis du marié, et le chauffeur que nous étions. Ces va-et-vient visaient à récolter la somme exigée par les tantes de la mariée. Après d'âpres négociations et surtout l'intervention des hommes du lignage de la mariée, ces dernières acceptèrent le montant proposé par les tantes du marié, puis libérèrent la voie à leur nièce. Pour autant, tout n'était pas encore fini. Les amies et les petites sœurs de la mariée avaient bloqué, pendant ce temps, l'entrée principale de la cour. Elles exigeaient aussi d'être payées avant que de libérer la voie. Ce qui fut fait, mais non sans difficulté, car elles ont refusé à plusieurs reprises les montants proposés. Agacés et las d'attendre, certains amis du marié durent intervenir, en donnant

¹⁴⁹ Les mariages musulmans ont généralement lieu jeudi et dimanche.

directement de l'argent aux meneuses des filles, afin d'accélérer la libération de la voie. C'est aux environs de 22 heures que le cortège s'ébranla, cette fois, vers le domicile du marié, dans un concert strident de klaxons. À la maison, un vieux du lignage du mari, qui faisait partie de la délégation d'émissaires nous dit ceci : « Si vous n'étiez pas allés tôt, c'est au premier chant de coq que vous alliez avoir la femme ! ».

Quand nous arrivions aux environs de 20 heures au domicile familial de la mariée, nous avons constaté que les griots étaient déjà présents, en train d'animer et d'énoncer les noms de combat des hommes de la famille de la mariée. En pareille circonstance, les griots s'invitent spontanément. En l'occurrence, les deux mariés étaient du même village, l'information du mariage était donc connue de tous depuis quelques jours. Lorsque les griots viennent faire une telle animation, en saluant surtout, par leurs noms de combat, les patriarches et les jeunes hommes de la famille et du lignage de la mariée, ils reçoivent des récompenses, généralement en numéraire. Le plus souvent, au nom de toute la famille, le père de la mariée ou un autre membre donne une somme pour l'ensemble des griots. Mais en insistant du côté des plus jeunes, en jouant leurs noms de combat, les griots peuvent avoir des récompenses supplémentaires.

Dès que la mariée est donnée aux tantes négociatrices de la famille du marié, les griots se mêlent au cortège pour se rendre au domicile du marié. Là aussi, ils assurent l'animation, en faisant chanter et danser les nombreuses jeunes filles venues accompagner la mariée. Par intermittences, ils vont saluer les patriarches, le marié, les amis de celui-ci ainsi que tout autre homme présent sur les lieux, en tambourinant leurs noms de lutte. Comme dans la famille de la mariée, un homme donnera aux griots un présent au nom des patriarches, et le marié fera donner sa récompense par l'intermédiaire d'une autre personne.¹⁵⁰ Quant aux amis et frères du marié, il s'engage entre eux une concurrence, chacun voulant impressionner le public présent, en donnant plus d'argent aux griots. Ceux-ci redoublent d'effort, en jouant le maximum de noms de combat des jeunes présents. Il faut enfin rappeler à propos des griots, que même si la mariée est d'un autre village, ce sont les griots du village du marié qui assurent l'animation. En général, c'est au domicile seul de la mariée que les griots du village de cette dernière peuvent s'inviter, mais ils ne suivent pas le cortège venu chercher la mariée jusqu'au village de l'homme. A contrario, les griots du village du marié peuvent

¹⁵⁰ Le marié se fait généralement discret pendant cette soirée.

faire partie du cortège dépêché pour chercher la mariée, mais ils se contenteront de jouer les noms de combat des jeunes de leur village, laissant leurs homologues de l'autre village s'occuper de l'animation dans la famille de la mariée.

Le scénario ci-dessus décrit est reproduit, à minima, au septième jour du mariage où, dans la tradition musulmane, la mariée retourne momentanément dans la cour paternelle, avant d'être reconduite définitivement chez son mari au crépuscule.

Les rites chrétiens du mariage comportent déjà des phases d'animations musicales faites à l'aide d'instruments de musique familiers aux griots. En effet, les chorales des églises, dans les villages sanã, utilisent essentiellement des tambours (les mêmes que ceux utilisés par les griots), pour accompagner leurs chansons.¹⁵¹ Ainsi l'implication des griots à certaines étapes de la fête se fait presque de façon ordinaire, notamment dans la cérémonie de mariage catholique, sans oublier que dans certains cas, les troupes d'animation des chorales comptent en leur sein des griots convertis. Alors, il est fréquent d'entendre lors des cérémonies de mariage à l'église des noms de lutte frappés par les griots, en l'occurrence ceux du marié et de ses amis et parents ou d'autres personnes susceptibles de donner des présents.

Quant aux cérémonies baptismales, nous en avons déjà esquissé une description selon les différentes religions. À l'occasion d'un baptême, que ce soit musulman ou catholique,¹⁵² le père, le grand-père et les oncles de l'enfant peuvent entendre leurs noms de lutte chantés par des griots présents à la cérémonie, pour saluer l'exemplarité de leur modèle d'éducation des enfants, leur générosité, la réussite sociale des membres de leurs familles, etc.

Dans tous les cas, il faut noter que les griots font spontanément les louanges d'une personne, en frappant son nom de lutte, sans condition préalable. Par contre, une personne louangée par son nom subit en quelque sorte une pression morale (Voir aussi Sandra Bornand, 2005), l'incitant à faire un geste ou un discours gratifiant à l'endroit des griots qui sont présents aussi lors des conseils villageois et des battues collectives.

¹⁵¹ On trouve aussi dans certains cas, en plus des tambours, des calebasses perlées de cauris et d'autres instruments musicaux du terroir.

¹⁵² Les protestants en tolèrent pas qu'on greffe à leurs cérémonies des manifestations à caractère traditionnel.

4.2.4. Le nom de lutte dans les conseils villageois et les battues collectives

Dans l'organisation et la vie des villages, il est prévu des conseils périodiques qui rassemblent les notables des lignages, les responsables coutumiers, les doyens des groupes spécialisés comme les forgerons et les griots, afin de discuter des sujets d'intérêt communautaire. Le conseil villageois¹⁵³ à Nassan a lieu sous le *sā dolo* (grand mimosa) un géant arbre aux pouvoirs extraordinaires¹⁵⁴ situé au côté Est, dans le quartier Woroko, sur l'axe Nassan-Da. Les sujets discutés à l'occasion ont généralement trait à la préparation des grands rendez-vous rituels, à la détermination des Calebasses-mesures et la fixation du prix des nouvelles céréales au niveau du village, etc. En effet, à la fin des récoltes, il est courant de voir des paysans vendre une partie de leurs productions pour préparer les fêtes ou subvenir à d'autres besoins (frais de scolarité, achat de médicaments, achat d'animaux). Pour éviter qu'il y ait du désordre dans les prix sur le marché (parce que certains grands commerçants viennent de la ville pour proposer des prix concurrentiels), le conseil du village se réunit pour fixer l'instrument de mesure de céréales¹⁵⁵ et le prix auquel tout vendeur devra se conformer. Il est fait de même pour les vendeuses de la bière locale. Toute personne qui viole cette décision se verra appliquer une sanction en nature : il est prélevé dans la volaille ou le bétail de l'intéressée une ou plusieurs têtes de poules, de chèvres ou de moutons, pour des sacrifices devant éviter le courroux des ancêtres.

Des conseils extraordinaires peuvent être entre-temps réunis si la situation le commande : imminence d'un désastre annoncé par la divination,¹⁵⁶ survenue d'épidémies, sécheresses, etc. De toute évidence, quel que soit l'ordre du jour d'un

¹⁵³ Le terme en langue *sā* qui peut traduire l'expression « conseil villageois » ne peut se saisir que dans une phrase : *a cú yà ka turu* (« le village s'est assis »). Des termes comme *le kakōdi* (« rassembler les bouches »), *kō yere* (« se voir ») signifient « réunion », donc un sens proche de « conseil », mais ne traduisent pas tout à fait le caractère solennel et « sérieux » de ce type d'assemblée. Par ailleurs, chaque quartier dispose d'un « arbre à palabres », *sāgara*, (il s'agit généralement d'un arbre, planté pour donner de l'ombre à l'endroit où l'on peut se réunir) où sont tenus des conseils de quartier traitant uniquement des questions qui intéressent la vie du quartier, ou pour répercuter les décisions qui ont été prises lors d'un conseil villageois.

¹⁵⁴ Il se raconte que certaines nuits, tard, des chiens tout noirs sortent de cet arbre, et traversent le quartier pour aller dans la direction Ouest du village. Ce discours a créé une certaine peur chez nombre de personnes, qui ne passent pas à côté de cet arbre une fois la nuit tombée. Certains habitants l'appellent même *sā pipiā*, c'est-à-dire le mimosa méchant.

¹⁵⁵ Cet instrument était exclusivement une Calebasse, mais aujourd'hui elle a presque disparu pour laisser place à des bols en plastique et des boîtes vides de tomate concentrée.

¹⁵⁶ À Nassan, on dénombre officiellement quatre devins, deux femmes et deux hommes. Ils sont membres de familles qui n'entretiennent pas une tradition ancienne de divination.

conseil, l'objectif qui le sous-tend est celui de la recherche de la cohésion villageoise. Selon la nature du sujet à discuter, le conseil est présidé par le chef du village ou le chef de terre. Par exemple, à Nassan, les problèmes qui ont un caractère foncier ou qui impliquent des rites agraires sont portés par le chef de terre ; ceux qui ont un caractère administratif sont pris en charge par le chef du village. Les autres notables et responsables lignagers ayant droit à la parole ont des voix à la fois consultatives et délibératives. Il faut en effet noter que lors d'un conseil, que l'on peut, à bien d'égards, assimiler à la palabre telle que décrite par Bidima,¹⁵⁷ il y a un « commerce langagier » (1997, p. 23) où la parole circule selon une certaine hiérarchie sociale. Dans tous les cas, il revient aux chefs d'opérer un arbitrage judicieux des voix de chaque conseiller pour en prendre les décisions qui s'imposent. Les résolutions prises sont ensuite répercutées auprès de la population par les représentants de chaque quartier, de chaque lignage et de chaque groupe social. Parallèlement et en appui aux conseils villageois, et depuis les années 2007, se tiennent des conseils villageois de développement (CVD), des tribunes beaucoup plus formelles où sont discutées des questions de développement, sous la houlette d'élus locaux.

Ce qui rapproche les deux instances de décisions, c'est le fait qu'elles se prêtent bien à l'énonciation tambourinée des noms de lutte. Déjà, dans le premier cas, l'annonce de la tenue du conseil est faite par le doyen des griots. Au cours de cette annonce marquée par le tambourinage d'un rythme musical spécialement réservée à cette circonstance, le griot frappe le nom de la terre, *turu*, et des places mythiques, *dʒɛ̃ pepiã*,¹⁵⁸ du village, et les noms de lutte des responsables chargés de la conduite du conseil. Sur la place du conseil, avant son ouverture, le griot frappe longuement le nom de lutte du convocateur du jour avant sa prise de parole. À la fin de son intervention, il est de nouveau honoré par le griot. Dans le principe de la circulation de la parole, chaque orateur du jour est salué, à la fin de son discours, par le griot, par l'évocation de son nom de lutte. Dans ses élans ataviques de glaner quelques pièces de monnaie à chaque

¹⁵⁷ Il définit la palabre, dans son acception africaine, comme « un échange de paroles mais aussi un drame social, une procédure et des interactions humaines » (p. 11), en vue de trouver un consensus social autour d'un problème.

¹⁵⁸ Plusieurs endroits du village de Nassan font l'objet de sacrifices, car considérés comme abritant des forces invisibles qui veillent sur la communauté. Avant tout événement ou toute manifestation dans le village, les griots leur rendent hommage, en jouant ce qui semble leur devise.

occasion de rassemblement, le griot peut frapper, à la levée du conseil, les noms de combat des autres conseillers qui n'ont pas pris la parole.

La battue collective, *dó* (pl. *dóónḽ*), est l'un des sujets qui peut être abordé lors d'un conseil villageois. Il peut y être décidé, par exemple, des dates d'ouverture et de clôture de la saison de chasse. Il y a deux types de chasse chez les *Sanã* : la chasse vespérale et la chasse matinale. La première a lieu l'après-midi, entre quinze heures et dix-huit heures, dans les bois et les fourrés environnant le village. La seconde dure toute la matinée, parfois jusqu'au début d'après-midi, et se déroule en *dõ sá* (« brousse mâle »), c'est-à-dire très loin des habitations. Avant, les battues matinales étaient concomitamment organisées par plusieurs villages voisins qui s'étaient préalablement accordés sur un calendrier de chasse. Alors, chaque village commençait le ratissage des périmètres de sa brousse jusqu'à la limite de son domaine où il rencontrait les autres. Cela a l'avantage de presser les animaux de toutes parts et de permettre aux chasseurs adroits d'en tuer un maximum. C'est notamment au cours de la chasse matinale que l'on enregistre les cas d'énonciation des noms de lutte. Le jour de la chasse, tôt le matin, après que les gens ont pris leur petit déjeuner de pâte de mil réchauffée, le griot, à l'aide de son tambour d'aisselle, sonne le rassemblement des chasseurs à la lisière du village, en direction du secteur de la brousse choisi. Pendant ce rassemblement, il frappe les noms de combat de certains chasseurs, notamment ceux qui ont l'habitude de s'illustrer lors des battues. Au cours de la chasse à laquelle participe aussi le griot avec ses armes de chasse (bâton, lance-pierres, exactement comme les autres chasseurs), s'il est témoin de l'exploit d'un chasseur tueur d'un grand gibier, il sort son tambour entre-temps rangé pour le magnifier, en jouant son nom. En retour, le chasseur le gratifie d'un quartier de la viande. N'ayant pas le don d'ubiquité, le griot frappera plus tard, au retour de la chasse, les noms de combat d'autres chasseurs dont il a entendu des échos favorables. À la maison, une femme qui aperçoit son mari revenir de la brousse avec sa carnassière pesante pourra se mettre à psalmodier le nom de lutte de celui-ci, et même à chanter sa généalogie. Rappelons qu'en plus du griot, les personnes non griots peuvent aussi chanter le nom de combat d'un individu. La différence se situe principalement au niveau du tambour dont l'utilisation, dans ce cas, excite davantage les porteurs, plus que quand leurs noms sont simplement psalmodiés par une personne ordinaire.

4.2.5. L'actualité des noms de combat

La société sã a changé plus ou moins profondément et plus ou moins rapidement. En tout cas, les anciens reconnaissent qu'elle est devenue aujourd'hui différente de ce qu'elle était auparavant. Ce changement est ressenti dans presque tous les segments de la vie. Les noms de combat n'ont pas échappé à ces changements. Que ce soit au niveau du statut des utilisateurs et des cadres d'expression des noms, ou au niveau même de la langue de formulation de ces derniers, les perceptions ont connu des évolutions.

a. La fin de l'exclusivité masculine

Les noms de combat étaient jadis réservés seulement aux hommes. Cette mainmise des hommes sur l'utilisation des noms s'expliquait par le fait que les situations d'énonciation du *yá zoni* étaient par excellence le champ d'expression de la rivalité masculine. Quand on prend le principal cadre d'énonciation du nom, c'est-à-dire la lutte, en contexte rural, la femme n'y jouait et joue encore que le rôle de simple spectatrice. Elle ne lutte pas. Dans les autres occurrences d'utilisation du nom de combat, comme la chasse, les travaux champêtres ou les rites funéraires traditionnels, la femme n'y jouait pas un rôle de premier plan. Cela est même encore valable pour les battues et l'exécution des rites funéraires. Cependant de nos jours, certaines pratiques jadis réservées aux hommes, et cadres d'usage du *yá zoni*, sont maintenant accessibles aux femmes. C'est le cas de la lutte. En effet à partir des années 2000, l'organisation de championnats de lutte traditionnelle au niveau national par la fédération faïtière de ce sport, a ouvert la compétition aux deux genres. La participation des filles à ces championnats a été facilitée par l'organisation, au niveau scolaire, du sport aux niveaux primaire, secondaire et universitaire, qui propose une variété de disciplines sportives aux athlètes. L'Organisation du sport à l'école primaire (OSEP) et l'Union des sports scolaires et universitaires du Burkina Faso (USSU-BF) offrent des cadres d'expression sportive à tout le monde, sans distinction de genre. Alors, de nombreuses jeunes filles élèves et étudiantes se sont intéressées à la lutte. La plupart des lutteuses dans les villages sont issues de ce cadre formel de la pratique. Inversement, ce sont généralement les filles ayant appris à lutter au contact des garçons lors de la garde des animaux qui s'inscrivent dans cette discipline sportive à l'occasion des compétitions de l'OSEP et de l'USSU-BF. En ouvrant ce sport aux filles, par la force des institutions modernes, rien n'interdit désormais celles-ci d'arborer des noms de combat. Au village, les filles qui s'illustrent d'ailleurs dans ce sport, sont ironiquement assimilées à des garçons par

certaines personnes, par exemple par cette affirmation qui sonne comme une sorte de regret : *n'yε yé lɔ la kooro* (tu es/née/femme/devenue/vide), c'est-à-dire « tu es née femme dans le vide), pour en réalité dire que la personne est née femme par défaut, car ses attitudes sont celles d'un garçon. D'autre part, quand on prend un autre cadre d'énonciation des noms de combat, comme les activités champêtres, l'implication des femmes ne se limite plus à la préparation du repas à servir aux hommes travailleurs, et au ramassage des produits récoltés, comme c'était autrefois le cas. En plus de ces occupations qu'elles continuent de mener, les femmes participent aujourd'hui pleinement à toutes les étapes des travaux champêtres. Elles sont même organisées en associations pour offrir des prestations payantes dans les champs de leurs époux. Malgré tout, nous n'avons pas officiellement enregistré de cas de devises portées par des filles et des femmes pendant nos enquêtes. Toutefois, il n'est pas exclu que, dans un avenir proche, les lutteuses s'attribuent ou du moins se voient attribuer, dans le cadre des compétitions olympiques, des noms de combat. Cela pourrait surtout vite arriver par l'intermédiaire des scolaires, dont certains, notamment les garçons, n'hésitent pas à recourir aux nouvelles langues apprises à l'école pour composer leurs noms.

b. Les noms dans de nouvelles langues

La seconde évolution majeure que l'on constate quand on s'intéresse aux noms de combat, se situe au niveau linguistique. Nous n'allons pas nous attarder sur le jula, dans lequel certains noms de combat sont formulés, car il est devenu une langue véhiculaire pour les populations du village où nous avons mené nos enquêtes, et même de l'ensemble des villages dont les populations fréquentent le marché de la ville de Tougan. Le *sã* ne nous intéresse pas non plus ici, parce que c'est la langue naturelle des *Sanã*, et c'est dans cette langue que les noms sont originellement formulés. Ce qui attire notre intérêt, c'est l'utilisation de la langue française dans la composition des noms de combat. L'introduction de cette langue dans le village de Nassan est récente, avec l'ouverture de la première école primaire publique à la rentrée 1990-1991. Il faut dire que les années 1990 marquent un tournant significatif dans l'ouverture des écoles normales dans les zones rurales.¹⁵⁹ La langue française était donc un nouvel élément dans le paysage linguistique des *Sanã*, influençant, naturellement, leur parler local, en

¹⁵⁹ Avant cette période, notamment sous la Révolution (1984-1987), beaucoup de villages étaient plutôt dotés d'écoles chargées de la formation de jeunes agriculteurs. L'accent y était donc beaucoup plus mis sur les techniques culturales que sur la formation intellectuelle.

l'occurrence celui des jeunes scolarisés. Ceux-ci n'ont pas cessé leur vie de ruraux et continuent, après l'école, de s'investir dans la vie socioculturelle de leur communauté. L'une des formes de l'influence du français dans la communication des locuteurs sanã est la formulation des noms de combat dans cette langue, devenue la langue de l'administration, du pouvoir, de la ville.

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, les auteurs de noms de combat formulés en français ne sont pas tous allés à l'école. En effet, nombre de Sanã arrivent à placer quelques mots en français dans leurs conversations, quand bien même ils ne sont pas allés à l'école. L'un des premiers noms en français (Le Taureau) était d'ailleurs porté par un illettré, champion national de lutte des années 2000. Mais en dehors de cet exemple, les autres noms en français que nous avons enregistrés, sont portés par des lutteurs ayant fait des études, dont certains sont aujourd'hui déscolarisés. Il s'agit de : (107) Le Tonnerre, (108) Le Buffle, (109) Le Technicien, (111) Danger, (112) Convocation. L'apparition de noms de combat composés à partir du *nasaa bɔlɔ*¹⁶⁰, la langue du Blanc, n'a pas été mal reçue par les utilisateurs de ces noms. Au contraire, l'exemple réussi d'Athanase Moussiané,¹⁶¹ *le Taureau [du Nayala]*, a créé des émules.

Même si aujourd'hui c'est la langue française qui est plus utilisée, rien n'exclut de voir apparaître un jour d'autres langues comme l'anglais, l'arabe ou l'espagnol dans les noms de combat. Cela, d'autant plus que les compétitions scolaires et universitaires ont révélé de jeunes talents dans la discipline de la lutte. Et comme on sait que ces jeunes apprennent à l'école et à l'université d'autres langues étrangères en plus du français, il reste possible de voir émerger un jour des noms formulés dans ces langues. On n'en est pas encore là, mais un autre phénomène a commencé à influencer le choix de certains lutteurs : le cinéma. Les noms de certains acteurs de films commencent à inspirer quelques jeunes. Pour l'heure, nous n'avons enregistré qu'un seul cas : (110) Terminator. Il ne serait pas étonnant, ne serait-ce qu'à cause de la possibilité de changer de nom qui s'offre aux jeunes, d'entendre des noms de combat comme Tarzan, King Kong, Thor, Spiderman, Batman, entre autres. Ces noms pourraient bien coller à de nouvelles situations qui sont de plus en plus des cadres de leur énonciation.

¹⁶⁰ Cette expression renvoie indistinctement à toutes les langues occidentales, sauf l'arabe que les Sanã arrivent à clairement distinguer par *arabu bɔlɔ*, la langue de l'Arabe.

¹⁶¹ Il a à son actif de nombreux prix nationaux et internationaux reçus lors de tournois de lutte au Burkina Faso et ailleurs. L'apothéose de sa carrière, comme nous avons déjà eu à le dire, a été son intégration dans le corps de la police municipale de Ouagadougou, grâce à ses performances athlétiques.

c. De nouveaux contextes d'énonciation

Des conjonctures nouvelles d'usage des noms de lutte sont récemment apparues, à la faveur de l'avènement, notamment, de l'ordre démocratique et de la vulgarisation des sports modernes.

Ainsi l'un des nouveaux champs d'investissement du nom de combat, c'est la politique. En effet, depuis le début du processus de démocratisation dans les années 1990, le pays connaît une effervescence politique à chaque échéance électorale. À l'occasion, toutes les contrées et les hameaux de culture sont pris d'assaut par les candidats en quête de postes électifs. Naturellement, le pays *sā* n'est pas en reste. En plus des compétitions sportives de lutte (cadres inhérents d'utilisation des noms de lutte) organisées, en amont des scrutins, par certains candidats natifs pour appâter les populations et les faire adhérer à leurs causes, les meetings et autres rassemblements de campagne sont, de plus en plus, des moments privilégiés d'énonciation de noms de lutte. Le candidat ou son représentant qui délivre son message d'« espoir » et d'« espérance » est, par intermittences, louangé par les griots, qui accourent à l'occasion, car ce sont généralement des moments de grandes récompenses pour eux. Ces intermèdes de louanges, par l'énonciation du nom de lutte de l'orateur, peuvent parfois être intempestifs lorsque les griots font office de porte-voix de la cérémonie, comme cela est fréquent dans ce genre de circonstances. Les notes dithyrambiques des griots s'étendent, à l'occasion, à tous les orateurs du jour. Mais il faut indiquer que ce contexte un peu particulier d'énonciation du nom de combat n'a généralement pas de plus-value pour l'homme politique, si ce dernier n'a pas un passé glorieux en termes de performances sportives. D'ailleurs, de plus en plus, les paysans se méfient des promesses électoralistes, si bien que le discours de campagne d'un candidat, quand bien même ponctué par des intermèdes énonciatifs du nom de lutte de celui-ci, n'est pas une garantie absolue d'adhésion du public présent. Il est par ailleurs important de noter que les candidats en quête de suffrage universel sont très souvent inconnus des villageois ; leurs noms leur sont donc aussi inconnus¹⁶². Dans ce cas, le griot improvisera un nom quelconque pour accompagner, de façon intermittente, le discours du candidat. En somme, de ce qu'on a pu noter sur le terrain, le nom de combat n'a pas un impact considérable sur la popularité des hommes politiques. Ces derniers n'en font d'ailleurs

¹⁶² Si le candidat n'est pas un natif du village où il bat sa campagne, ou s'il est issu d'une société qui ne connaît pas cette pratique d'autonomination liée à la lutte traditionnelle, il ne sera pas louangé par sa devise.

pas usage dans le cadre de leurs joutes politiques. Le seul cas que nous avons noté est celui de l'homme politique Pargui Émile PARÉ¹⁶³, qui utilise son pseudonyme en français « le chat noir du Nayala » (*nayala nɔɔn ci* : Nayala/chat/noir) dans l'arène politique. Cependant, force est de constater que ce nom de combat est plus un sobriquet qu'un allié de victoire pour monsieur Paré¹⁶⁴.

Le football et l'haltérophilie sont par ailleurs les deux nouveaux contextes sportifs où est aujourd'hui joué ou psalmodié le nom de lutte. Chaque année, pendant la saison sèche, il est organisé dans certaines contrées des tournois inter-quartiers ou inter-villages de football amateur. Ces compétitions, qui sont des instants de grands rassemblements, sont souvent marquées par la présence de griots. Ces derniers frappent, de temps en temps, entre les cris des supporters, les noms de lutte de certains joueurs, notamment ceux qui font montre de combattivité (il en est davantage pour les buteurs). Il faut noter que la plupart des joueurs ne sont d'autres personnes que des lutteurs bien connus des griots. Le seul cas d'usage du nom de lutte dans l'haltérophilie a été enregistré en ville, notamment à Ouagadougou, lors d'une compétition dénommée « Muscl'or » organisée en 2015 par la chaîne de télévision privée « BF 1 ». Lors du challenge, un candidat de nationalité *sā*, du nom de Badi Alfred Zan, s'est présenté sous son nom de lutte en français, « Le tonnerre ». À chacune de ses apparitions, l'animateur de l'émission chantait ce nom de compétition auquel l'haltérophile répondait par des convulsions de muscles pectoraux, entre autres. Pour information, il remporta la compétition cette année-là.

Un autre contexte non négligeable d'utilisation du *yá zɔni* est le bal public dans les dancings. Généralement organisés comme prolongement festif des tournois de lutte diurne ou lors des fêtes (Noël, Tabaski, Ramadan, Pâques, Assomption), les bals sont de plus en plus des lieux d'expression des noms de lutte. Ici, leur énonciation n'est pas l'œuvre des griots, mais est faite par le disc-jockey (D.J.). Concrètement, voici comment cela se passe : au cours de la soirée, le D.J. ouvre un moment de dédicace au cours duquel tous les danseurs qui le souhaitent peuvent demander, contre de l'argent, un morceau de leur choix, pour faire plaisir à leurs amis danseurs et à leurs petites

¹⁶³ Pargui Emile Paré est membre du bureau politique du Mouvement du Peuple pour le Progrès, le parti au pouvoir au Burkina Faso.

¹⁶⁴ Par exemple, aux élections présidentielles de 2005 et 2010, qui ont vu la victoire du candidat Blaise Compaoré, Pargué Emile Paré a obtenu, respectivement, 00,87% et 00,85% des suffrages exprimés. (Sources : <https://lefaso.net/spip.php?article11229>; <https://lefaso.net/spip.php?article39598>)

amies. Il arrive pendant l'enregistrement des demandes de dédicace que des danseurs soufflent au D.J. leurs noms de lutte et/ou leurs occupations professionnelles. Ainsi lors du passage de chaque morceau, l'animateur chante, plusieurs fois pendant la durée de la partition musicale, le *yá zoni*, et décline la profession et les activités quotidiennes du demandeur ; ce qui lui vaut quelques billets de banque.

La multiplicité des situations d'énonciation du nom de combat sont davantage aujourd'hui réelles. Autant qu'elles sont, chacune d'elles exige cependant de l'individu une attitude singulière et appropriée. Ce qui veut dire que l'individu doit savoir montrer plusieurs et différents visages selon le contexte dans lequel son nom sera énoncé.

4.3. Un nom de combat, mais plusieurs facettes du porteur

En analysant les différents cadres d'utilisation du nom de combat ci-dessus présentés, l'on se rend compte que celui-ci exige de son porteur, une capacité de mise en scène constante. En effet, le propre du nom de combat quand il est énoncé, c'est d'appeler le porteur à être présent, à répondre à son nom, en se mettant à la hauteur de l'enjeu ou du défi qui se présente à lui. Il y a donc un dénominateur commun à tous les contextes sociaux où le nom de combat peut être énoncé : c'est que son porteur doit se sublimer, puiser dans ses ressources physiques, mentales ou matérielles pour prouver à la communauté sa capacité à répondre présent en toutes circonstances. Pour cela, il doit être capable d'adopter des comportements différents et appropriés suivant les situations.

Ainsi dans le cadre de la lutte, un lutteur loué par son nom de combat, doit afficher le visage d'un adversaire qui n'a pas peur de ses concurrents, ni pendant la phase de quête des défis, ni pendant le duel, ni après celui-ci. Quelle que soit la tournure que le combat prendra, il doit rester assuré et fidèle à l'esprit de son nom. Quand ce personnage se retrouve en contexte funéraire, il ne s'agit plus pour lui de prouver un quelconque courage. Il doit plutôt s'improviser grand louangeur, pour rendre hommage au défunt. Il doit aussi participer au rite de la simulation, en exécutant avec les autres participants, les gestes liés aux activités menées par le défunt de son vivant. Non seulement, cela ne demande pas un effort physique extraordinaire, mais aussi la performance de l'individu dans ce contexte n'est pas jugée par le public. En somme, ce contexte n'est pas celui de l'exhibition ni de la défiance, et chaque homme salué par son nom de combat doit être capable de prendre la mesure de ce contexte pour afficher le comportement qui convient.

En revanche, en contexte d'activités champêtres, l'appel du nom de combat induit une attitude totalement opposée à la précédente. D'abord quand les jeunes vont à une telle activité, surtout celle qui a lieu par exemple dans le champ d'une belle-famille, l'excitation est à son comble. Certains même s'attachent des foulards à la tête ou à la cuisse, signe dans ce contexte, de quelqu'un qui est fier et sûr de lui. On ne va pas à une prestation agricole à caractère matrimonial, si on n'est pas rapide et endurant dans le travail. Parce que c'est le lieu où, au détriment du travail bien fait, les jeunes, répartis en petits groupes de dix à quinze personnes, s'engagent dans une concurrence. Chaque jeune cherche à s'illustrer dans le maniement de son outil de travail,¹⁶⁵ sa rapidité, sa force constante à aller jusqu'au bout de la superficie à travailler,¹⁶⁶ sans se tenir debout. Mieux, quand il entend résonner son nom de combat, il doit redoubler le rythme de son travail pour sortir la tête du reste du groupe, et se mettre en évidence, en poussant des cris de guerre. L'épreuve est particulièrement plus intense pour le gendre de la famille : les griots ne le lâchent pas pendant toute la durée du travail. C'est l'occasion pour lui de prouver son courage à sa belle-famille et la rassurer de ce que sa fille est ou sera en de bonnes mains. En l'occurrence, les travailleurs sont scrutés, surtout par les femmes, les jeunes filles et les hommes de la belle-famille. Il est courant d'entendre, le lendemain de la prestation ou longtemps plus tard, des commentaires tendant à fustiger la non-endurance, ou à saluer l'exemplarité de tel ou de tel autre jeune. C'est conscient de cela que les jeunes qui répondent à l'invitation pour une telle activité, s'y préparent conséquemment.

Lorsque ces jeunes se retrouvent à nouveau sur le terrain d'une cérémonie de mariage, de baptême ou de battue, certes l'esprit de concurrence est omniprésent, mais s'exprime différemment. Dans les deux premiers cas, il s'agit de prouver sa capacité financière. En effet, ici, aussi bien pour le marié que pour le père de l'enfant et leurs amis et parents, quand le griot frappe les noms de combat, il ne suggère pas de faire une démonstration de force physique ni de simuler des gestes de lutte. Il attend que chacun prouve qu'il peut lui donner de l'argent plus que les autres. C'est pourquoi lorsque ce genre de cérémonie est en vue, les jeunes qui se sentent concernés s'y préparent, en

¹⁶⁵ Pour parfois montrer sa maîtrise, le travailleur lance son outil au-dessus de sa tête, le récupère avant qu'il ne touche le sol, et enchaîne avec le travail tout en restant dans le rythme du groupe.

¹⁶⁶ En rappel, en pareille situation, le champ est parcellé en de petites superficies ne dépassant pas généralement 2 ares. Chaque groupe se positionne sur une parcelle et la travaille complètement, avant d'aller commencer une autre.

vendant par exemple une partie de leurs céréales ou en menant toute autre chose pouvant leur rapporter de l'argent. Ils rassemblent des petites coupures de billets d'argent (500 FCFA, environ 1€) ou de pièces de monnaie (50 ou 100 FCFA, environ entre 0.08 ou 0.15 centime). Le jour de la cérémonie, un jeune qui entend le griot frapper son nom, se présente et laisser tomber, une à une, sur la tête du musicien, pendant de longues secondes, des pièces de monnaie. Ceux qui sont un peu fortunés, lui jettent des billets, ou les insère entre les membranes de son tambour. C'est un vrai moment de challenge entre les garçons dans la mesure où, pour les célibataires, c'est une occasion pour impressionner les filles qui sont présentes à ces manifestations. Dans le cadre d'une battue, un homme loué par son nom de combat doit non seulement montrer sa détermination à entrer dans n'importe quel buisson ou fourré pour lever les animaux, mais surtout se montrer adroit, en en tuant un grand nombre.

En définitive, la capacité pour un individu à discerner les contextes d'utilisation de son nom de combat, et d'afficher l'image correspondante à chaque situation est socialement appréciée par les Sanã, qui sont du reste très attentifs à la performance qu'exige chaque contexte. Le nom de combat d'un homme est unique, mais la multiplicité de ses occurrences d'utilisation demande plusieurs personnages.

Que retenir de cette deuxième partie de l'étude ?

Le rapport des Sanã à la parole laisse percevoir une de ses multiples dimensions performatives, de laquelle le *yá zoni* tire sa légitimité sociale : c'est sa valeur dissuasive. En effet, à côté de sa fonction première de communication, notamment en relation directe comme c'est le cas dans toutes les sociétés à forte tradition orale, les Sanã voient en la parole un outil de domination, d'influence et pouvant aider à asseoir une notoriété. C'est ce que l'on constate avec le nom de combat, un type particulier de surnom qui doit sa validité à un système de nomination *sã* qui accorde à l'individu la liberté de porter un nom de son choix, pour se faire valoir dans la société. Reconnu par les utilisateurs eux-mêmes comme étant le fruit d'un art verbal, le nom de combat est, de fait, une propriété exclusive des hommes. Cela n'est pas si étonnant outre mesure, car les cadres ordinaires de mise en valeur de ce nom sont dominés par les hommes. Qu'il soit frappé sur un tambour – mode d'énonciation de loin le plus apprécié –, déclamé, sifflé ou dit simplement, le *yá zoni* a la propriété d'amplifier la fierté, l'engagement, la détermination et le courage d'un individu, qui doit se sublimer pour toujours être à la hauteur de ce qu'il dit être à travers son nom. C'est une discipline comportementale qu'il ne peut relativiser, quel que soit le contexte social dans lequel il se trouve, car pour avoir la reconnaissance de la communauté, il faut lui prouver, en tout temps et en tout lieu, un visage digne et qui fait honneur. Cette reconnaissance sociale sera davantage grande si le porteur du nom de combat est capable d'adapter convenablement ses attitudes suivant les contextes sociaux dans lesquels il est louangé. En effet, au-delà de la lutte, le nom de combat est utilisé dans bien d'autres situations sociales qui sont considérées comme des cadres de construction du prestige de l'homme. Mais de plus en plus, ces cadres sont aussi investis par les femmes. C'est le cas notamment de la lutte où l'avènement des compétitions primées accordent, question de genre oblige, une place aux lutteuses. Cette fin de l'hégémonie masculine dans ce sport n'est pas isolée. Le nom de combat qui lui est intimement lié connaît, lui aussi, des évolutions. En plus d'être utilisé dans des contextes absolument nouveaux, il est même formulé dans des langues qui n'étaient pas jadis utilisées pour le composer.

Ce renouvellement progressif des cadres d'énonciation du nom de combat, de même que l'évolution structurelle de son principal contexte d'usage – la lutte – sont une part d'expression de ce qui anime l'individu porteur de ce nom : une volonté de construire une identité de son souhait et en phase avec les attentes de la société.

**TROISIÈME PARTIE : LE NOM DE
COMBAT : UN CANAL D'EXPRESSION
D'UNE IDENTITÉ SOCIALE VOULUE**

Parmi les genres habituellement reconnus à l'art verbal des sociétés de tradition orale, la devise se particularise par sa concision, mais surtout pour sa forte charge symbolique. Chez les Sanã, elle constitue un énoncé qui fait partie intégrante du système de nomination dans la société, intimement liée à une pratique socio-sportive. En tant qu'un élément autonome de l'art verbal sã, la devise de lutte peut donc être analysée à différents niveaux. Cela n'est pas un exercice inédit (cf. par exemple Lallemand, 1985 ; Görög-Karady, 1994, 1997 ; Faye, 1997) même si, comme le recommande Derive (2008), l'œuvre orale doit faire, dans ce cas, l'objet d'un « traitement préalable », parce qu'elle évolue dans deux univers culturels différents : celui de sa production et de son utilisation, et celui où elle subit un discours critique. Dans notre cas, nous travaillerons sur des noms observés en situation, et qui prennent surtout sens dans leurs situations d'utilisation.

De l'idée de son choix et de sa création à son utilisation dans les contextes sociaux indiqués, le *yá zoni* est un fait de langage qui permet à l'individu d'affirmer une identité sociale désirée que les autres formes de noms ne lui permettent pas d'exprimer. Le nom de combat est de ce fait un canal de revendication d'une identité, à la fois, particulière et plurielle, car il implique des attitudes différentes selon les contextes d'utilisation. Mais ce qui reste constant, c'est que le porteur doit faire montre, en toutes circonstances, de l'exemplarité ou de l'image dont il se réclame. L'expression de cette identité passe d'abord par le choix d'un nom de combat qui réponde aux canons formels qui lui sont socialement reconnus. Autrement dit, le *yá zoni* choisi et officialisé par l'individu doit être un énoncé qui participe d'un savoir-dire métaphorique, et performatif. Car comme le souligne Bourdieu (1982, p. 72),

La forme d'un discours n'est pas sans conséquence sur ses effets. Signe de la compétence communicationnelle de l'énonciateur, cette forme atteste sa maîtrise des codes grammaticaux et, par là, sociaux. Marqueur de son capital symbolique, de même que certains éléments paralinguistiques [...], cette forme légitime sa prise de parole.

Chapitre 5

Le *yá zɔni* : résultat d'un encodage allégorique et stylistique

La formulation du nom de combat procède d'une métaphorisation. Le lutteur s'adjuge les caractéristiques ou les propriétés d'éléments concrets ou de concepts, culturellement investis d'un pouvoir de nuisance ou de ruse, tout en s'effaçant, à première vue, derrière une tournure à la fois neutre et impersonnelle. Le langage allégorique du *yá zɔni* est davantage marqué lorsque celui-ci est réalisé par un instrument musical, en l'occurrence le tambour. Certes, l'énoncé instrumental entretient un lien étroit et fidèle avec celui verbalisé. Que ce soit l'une ou l'autre forme de réalisation énonciative, l'analyse du nom de combat laisse transparaître divers procédés en lien avec le fonctionnement du système langagier chez les Sanã. Nous n'allons pas axer, ici, notre analyse sur l'instrument musical – quand bien même le nom de combat peut bien se prêter à une approche ethnomusicologique, comme l'a par exemple démontré Anne-Laure Bourget (2013) avec le xylophone des Bwaba – mais aux différents procédés stylistiques qu'utilise le nom de combat dans sa réalisation orale. Mais il nous paraît important, à l'entame de ce point, de parler de l'instrument musical qui est au cœur de l'énonciation du nom de combat.

*5.1. Le *yá zɔni*, une devise tambourinée*

L'expression la plus artistique et la plus stimulante du nom de combat se fait à l'aide du tambour. Cela s'explique par deux raisons, essentiellement. Premièrement, les dépositaires de cet énoncé d'identification sont comme on l'a vu les griots, socialement reconnus comme les garants de la mémoire collective de la communauté. Parmi les attributs de ce corps social figure en bonne place les instruments de percussion, en l'occurrence les tambours de diverses tailles et fonctions. Le tambour est pour le griot ce qu'est le bâton pour le berger ; c'est son outil de travail qu'il peut porter en tout temps et en tout lieu, et dont il se sert systématiquement pour chanter les louanges de ceux qu'il veut honorer. C'est aussi le griot qui a le privilège de jouer le nom de combat

d'un individu pour la première fois, car son rôle dans la diffusion de celui-ci auprès de la communauté, pour l'identification de cette personne, est prépondérant. Deuxièmement, les contextes d'usage du *yá zoni* sont généralement des cadres socioculturels musicalement animés, encore une fois, par les griots. Naturellement, les séquences de louange des protagonistes qui participent à l'activité sont exécutées à l'aide du tambour. C'est donc dire que ce dernier est au centre de la performance musicale des devises de lutte : toute chose qui nous conduit à explorer le rapport existant entre le langage et la musique.

5.1.1. Les instruments de musique parlants pouvant énoncer le nom de combat

Le *sã* est une langue à tons (Platiel, 1975). Grâce à cette propriété, il peut être reproduit par des instruments de musique, pour transmettre des messages codés, en remplaçant ou imitant le langage articulé de l'homme. Les instruments de musique traditionnels que l'on trouve dans la société *sã* sont variés, et utilisés dans des circonstances tantôt sacrées, tantôt profanes. Parmi les instruments musicaux que l'on trouve dans ce contexte, le *malè* (tambour d'aisselle), le *gũdu* (tambour qu'on met en bandoulière), le *pili* (la flûte), le *lóló* (l'arc à bouche) sont les plus utilisés pour reproduire la parole.



Figure 25: Joueur d'arc à bouche - © Simon WINSE, Association DANGADA – 2015

Chaque instrument ainsi cité subit une action précise de l'instrumentiste pour qu'il puisse « parler ». Le tambour d'aisselle étant muni de membranes, son joueur parvient à lui faire produire différentes modulations alignées sur les inflexions vocales, en exerçant entre son bras intérieur et ses côtes, des pressions d'intensités différentes. Quand bien même muni de membranes, le *gũdu* ne se prête pas à un tel maniement. Pour produire un son intelligible avec cet instrument, le joueur étouffe par moments le son, en appuyant avec sa paume une partie de la peau tendue, pour casser la monotonie de l'intonation. Par rapport aux deux précédents instruments, il semble facile de faire parler le *pili*, car il s'agit d'y siffler, avec la bouche, une parole musicalisée. Il est fabriqué généralement avec du bois d'espèces végétales spécifiques ou avec des tiges de mil. Il est si facile d'usage que les petits bergers s'y essaient, en utilisant plutôt des fruits de liane sauvage¹⁶⁷ évidés, pour se passer des messages dans la brousse. Quant à l'arc à bouche, on peut arriver à le faire « parler » en reproduisant, grâce au bâtonnet utilisé pour frapper la corde, ce que la bouche dit.¹⁶⁸ Pour l'ensemble de ces instruments parlants, il faut dire que la plupart des sons produits sont immédiatement compris par les auditeurs avertis. Ils arrivent par exemple à identifier l'auteur d'un nom de combat qui est tambouriné ou joué à la flûte. Dans d'autres cas, c'est l'instrumentiste lui-même qui traduit ce qu'il a joué, ou qui chuchote ce qu'il veut dire en même temps qu'il joue de l'instrument. Dans notre propos, l'instrument de musique qui est le plus utilisé dans l'énonciation des noms de combat est le tambour.

5.1.2. Le tambour d'aisselle, un instrument hautement parlant

Parmi les instruments de musique existants en pays sã, le tambour d'aisselle est de loin le plus utilisé, en l'occurrence lors des tournois de lutte. Le tambour sã (voir photos au point 4.1.3.) est composé d'une caisse de résonance faite dans du bois dont l'espèce végétale et les conditions temporelles sont dites spéciales, mais non révélées aux non griots. Le bois est entaillé en son milieu, prenant alors une forme cylindrique, avec aux

¹⁶⁷ Nom scientifique : *Saba senegalensis*. C'est un fruit qu'on trouve abondamment dans la savane africaine, notamment en saison pluvieuse. Les Sanã l'appellent *marɛ*. Pour fabriquer une flûte avec ce fruit, on en choisit de petite taille ; on fait une petite ouverture sur la partie effilée, puis on le vide de ses noix avec un bâton. Pour produire différents sons modulés, on y fait deux ou trois petits trous sur les côtés, que l'on ferme et ouvre par intermittences pendant qu'on souffle par l'ouverture principale. L'instrument est appelé *tuulu*.

¹⁶⁸ Il arrive assez souvent, surtout pour les joueurs non expérimentés, que ces derniers se blessent les lèvres intérieures avec la corde de l'arc, parce qu'ils ne coordonnent pas bien le mouvement de la bouche et celui de la corde qu'ils frappent.

deux extrémités des ouvertures variant entre 5 et 10 cm de diamètre, selon la taille du tambour. Les deux extrémités sont couvertes de peau d'animal, de préférence de chèvre¹⁶⁹, tendue avec des cordelettes confectionnées à base de peau d'animal¹⁷⁰. Placé sous l'aisselle, on ne peut taper qu'une seule extrémité à la fois à l'aide d'une baguette recourbée. La manière dont le tambour est conçu lui confère un pouvoir de parole. D'abord, les parties de cet instrument sont désignées dans un vocable qui laisse penser à un être humain. Ainsi on parle de *le* (bouche) pour parler des deux extrémités couvertes de peau, de *yare* (os) pour évoquer la caisse de résonance, de *ma sa*, *ma da*, *ma ne*, pour respectivement dire « tambour mâle », « tambour femelle » et « tambour enfant ». Le « tambour mâle » est généralement de taille moyenne, ne dépassant pas 40 à 50 cm ; il est beaucoup utilisé par les jeunes griots lors des festivités et des tournois de lutte. Le « tambour femelle » est constitué d'une caisse de résonance large et longue (plus de 50 cm) ; il a un son bas et est apprécié des doyens des griots. Le « tambour enfant » est de dimension petite (20 à 30 cm) ; il a un son très aigu, et est destiné aux enfants qui apprennent à jouer de l'instrument. Par ailleurs, le tambour possède même une voix, car par exemple, quand un griot détonne du rythme d'ensemble produit par un groupe de tamboueurs, on dit : *á ma bwa bà nana bà* (son/tambour/voix/nég./bon/nég.), c'est-à-dire « la voix de son tambour n'est pas bonne ». C'est la même expression qui est utilisée pour qualifier le rythme de tambour qui annonce un décès ou qui appelle à la guerre. C'est aussi l'expression employée pour apprécier un jeune griot qui apprend à frapper les noms de combat, surtout les formules qui sont longues. Mieux que cela, les griots eux-mêmes considèrent leur instrument comme un « parleur ». À ce propos, Do Adama Boro, nous apprend :

Avant de sortir pour aller animer un tournoi de lutte, on doit d'abord s'adresser aux divinités du village. On les appelle [par leurs devises] pour demander leur autorisation et leur protection. On fait cela à l'intérieur de la concession avant de sortir sur le monticule¹⁷¹. Quand l'événement ne sera pas heureux, la peau du tambour crève. Souvent,

¹⁶⁹ D'après Do Adama Boro, le griot le plus en vue du village de Nassan, « la peau de chèvre est idéale, car elle résonne bien. Celle du mouton résonne bien aussi, mais elle est très fragile. La meilleure peau est celle de l'âne, mais on ne peut l'avoir aussi facilement. »

¹⁷⁰ En l'absence de peau d'animal, certains griots utilisent des fils en matière plastique dure comme lanières.

¹⁷¹ Devant la cour des griots existe un tertre sur lequel ceux montent pour frapper le tambour, avant de parcourir les artères du village, par exemple lorsqu'ils doivent passer une infirmation d'intérêt public.

entre nous-mêmes griots, on se parle par sons interposés, par exemple si on a envie de mettre fin à la séance de lutte.

(Entretien réalisé à Nassan, novembre 2020)

On s'aperçoit, à travers la rhétorique de désignation des parties et de types de tambours, et le témoignage du griot, que cet instrument est perçu comme un être capable de passer un message traduisible. D'ailleurs quand pendant la nuit¹⁷², la population entend résonner au loin un rythme venant du tambour, ceux qui s'y connaissent dans l'interprétation des sons s'empressent de dire que le « tambour a parlé ». En l'occurrence, on lie le rythme au type de message que va passer le griot. Car, selon la nature de l'information, il existe des sons spécifiques à chaque cas que le griot frappe avant de donner oralement le contenu précis de l'information. La personnification des instruments musicaux traditionnels est un phénomène réel que l'on trouve aussi, par exemple, chez les Mitsogo du Gabon où l'origine de la harpe, intimement liée au sacrifice rendu à l'un des ancêtres féminins de la mythologie locale, lui confère des attributs humains en référence au corps démembré de la femme sacrifiée (Bonhomme, 2016).

Le tambour tel que décrit existe dans la plupart des cultures ouest-africaines, et on leur reconnaît cette capacité à imiter « la voix de l'homme et comme l'homme, leur discours est une source de connaissances et eux-mêmes, un élément important de conservation de cette connaissance » (Niangoran Bouah, 1987, p. 80-81). De nombreux travaux consacrés au registre verbal des instruments musicaux africains permettent de soutenir cette propriété reconnue au tambour *sã*. Nous pensons en l'occurrence aux concepts de *drummologie* et de *bendrologie*, développés respectivement par Niangoran-Bouah (*op. cit.*) et Frédéric Pacéré Titinga (1991) qui, à partir des cas des peuples akan de Côte d'Ivoire et moaga du Burkina Faso, en sont arrivés à la conclusion que certains

¹⁷² Les informations et les annonces d'intérêt public sont transmises par les griots. Par exemple à Nassan, les réunions à caractère administratif ou politique, les campagnes de vaccination ou d'enrôlement de la population, le recrutement scolaire, entre autres, sont annoncés la veille ou l'avant-veille, au soir, par le griot. Celui-ci sillonne les grands quartiers, et marque des arrêts sur les lieux de rassemblements socialement reconnus pour donner l'information à haute voix. L'appel vocal se passe toujours exactement comme Labouret (1923, p. 34) le décrivait en son temps, c'est-à-dire que la voix est renforcée « en frappant avec la main étendue, et les doigts écartés, le tour de bouche largement ouverte, proféré sur un ton chantant, terminé chaque fois par un ô ». Les lieux d'annonce sont les mêmes où se tiennent les tournois de lutte diurnes du village. Les annonces sont de préférence passées la nuit, car c'est le moment où presque tout le monde est à la maison et où il y a moins de bruits parasites. Même si la voix du griot n'atteint pas toutes les concessions, l'information est généralement relayée de bouche à oreille par les habitants des quartiers.

tambours africains sont investis d'une fonction éminemment sociale, c'est-à-dire capables d'émettre des sons traduisibles en paroles. C'est aussi bien cette propriété des instruments musicaux que Hugo Zemp (1972) décrit de la culture musicale dan, ou que Henri Labouret (1923) évoque en parlant du *cor* ashanti, du *laouré* baoulé ou du *tabala* bambara. Les cas *sã*, ashanti, baoulé, bambara et dan sont d'ailleurs loin d'être des spécificités isolées, car tous les peuples africains qui parlent des langues à tons entretiennent des instruments musicaux assimilés, dans nombre de cas, à l'être humain ; cela est perceptible par exemple dans les expressions servant à désigner les joueurs de ces instruments. Ainsi le *balāfɔla* (balafon/dire/auteur) est celui qui fait parler le xylophone chez les Bambara et le *tamāfɔla* (tambour/dire/auteur) est celui qui fait parler le tambour chez les Dioula et les Bambara ; le *madzawule* (tambour/frapper/auteur) est celui qui joue du tambour, le *pipewule* (flûte/siffler/auteur) est celui qui fait parler la flûte chez les Sanã. En somme la propriété parlante des tambours – et de nombre d'instruments musicaux – est rendue possible par la musicalité de la plupart des langues ainsi que la hauteur de leurs sons.

Pour les Sanã, le cadre d'expression du nom de combat n'est pas le seul moment social où l'on peut prendre la mesure du pouvoir parlant du tambour. Chaque fois que les griots s'adressent aux divinités du village, dans le cadre des cérémonies rituelles, le registre des instruments musicaux, dans ces cas-là, est beaucoup plus verbal que musical. En effet, nous avons pu noter, à l'occasion d'événements rituels, comme par exemple l'invocation des pluies (Boro, 2011), que le rythme joué à l'adresse des puissances invisibles n'est ni dansant ni incitatif à des attitudes exhibitionnistes, comme on peut le constater quand il s'agit du rythme propre à la lutte. Ici, le rythme est plus posé, l'attitude du griot plus concentrée. Par moments, on entend distinctement les paroles que le griot prononce pour appuyer le son du tambour. Lorsque nous avons cherché à comprendre la nature des paroles proférées à cette occasion, la réponse donnée par le griot Do Adama est très évasive : « Nous ne pouvons pas sortir sans appeler la devise des *tu pipiã*¹⁷³. Ce que le tambour dit, c'est exactement la devise des places qu'on doit saluer. On la prononce aussi dans la bouche, mais c'est le tambour qui termine ». Le tambour devient alors un intermédiaire pour s'adresser aux forces invisibles, pour les louer et leur adresser des supplications. Certes, nous sommes ici

¹⁷³ *Tu pipiã* (sol/méchant) est l'expression utilisée pour désigner les places dans le village, socialement reconnues comme étant sacrées, et qui font l'objet de rites sacrificiels réguliers.

dans un langage ésotérique, non accessible à tous, mais qui est compris des officiants des lieux, des notables et, bien sûr, des griots eux-mêmes.

Le tambour d'aisselle, à membranes, est le type de tambour que le griot peut aisément faire « parler ». Concrètement, il exerce généralement différents types de pressions sur les membranes. Pour produire le ton haut, il presse fort sur les membranes, qu'il peut moyennement relâcher pour produire le ton moyen ; le ton bas est obtenu grâce à une toute légère pression sur les lanières¹⁷⁴. Dans certains cas, pour produire une particularité tonale, l'instrumentiste peut obstruer une des « bouches » du tambour en y posant ses doigts ou sa paume. Ainsi l'émission d'un langage tambouriné intelligible est le fruit de la combinaison de différentes hauteurs de notes musicales qui reproduisent plus ou moins fidèlement le schème tonal des paroles que les locuteurs attendent suivant le contexte de profération. Ceux-ci, à partir de leurs expériences du système tonal de la langue dont ils maîtrisent le fonctionnement, arrivent à interpréter le son tambouriné. Mais il est important de noter que l'encodage tambouriné n'est possible que grâce à deux éléments : le type de tambour utilisé et la virtuosité du tambourinaire.

En somme, l'usage du tambour parlant dans l'énonciation louangeuse du lutteur sã n'est pas une pratique inédite. Si tant est que le *yá zoni* est un marqueur d'identité, le recours au langage tambouriné pour exprimer cette identité s'inscrit dans une pratique transculturelle, bien illustrée par les travaux d'Anne-Laure Bourget (2013) chez les Bwaba du Burkina Faso ou par ceux d'Éric Meloche (1993) chez les Ahizi de Côte d'Ivoire. Que le tambour soit utilisé pour énoncer le nom de combat, ou que ce dernier soit simplement dit, les formules que les lutteurs choisissent ont un langage et un niveau d'intelligibilité assez particuliers.

5.2. Le langage du yá zoni

Le nom de combat se particularise par le fait que les termes qui le composent sont investis d'un contenu sémantique qui est différent du sens dénotatif courant. Du coup, leur compréhension n'est pas toujours chose évidente, même pour les habitués de ces noms.

¹⁷⁴ Anne-Laure Bourget (2013, p. 298) signale par exemple que chez les Yoruba, pour produire le haut et le bas d'une modulation tonale, les tambourinaires utilisent la technique de deux frappes successives.

5.2.1. Un énoncé empreint des éléments de l'environnement immédiat

À la base, le nom de combat est d'abord formulé oralement par un individu qui voudrait qu'on le reconnaisse sous cette appellation, notamment dans les occurrences sociales et culturelles qui commanderont l'usage de celle-ci. Mais nous l'avons aussi indiqué, le mode d'expression le plus impulsif du nom de combat, à même d'amener le porteur au sommet de son émulation, est celui tambouriné. L'énoncé instrumental se caractérise, a priori, par son langage abscons, ce qui n'est pas un fait étonnant. En effet, même si le langage tambouriné procède d'un transfert d'éléments de la langue en un support musical, par un « système d'abréviations qui, tout en préservant une certaine ressemblance avec la prononciation de base, représente seulement des parties de ses qualités phonématiques » (Stern, 1957, p. 488), il reste généralement impénétrable pour celui qui ne partage pas l'environnement cognitif du milieu émetteur. Même à l'intérieur du groupe producteur du son tambouriné, tous les membres de la communauté ne comprennent pas toujours l'intégralité d'un son émis par un instrument musical. La jeunesse et l'inexpérience de l'auditeur, et la rapidité de la réalisation musicale sont, par exemple, des raisons explicatives possibles de l'inintelligibilité du langage instrumental. Mais ajoutons que la réalisation parlée du *yá zɔni*, quoique compréhensible du point de vue articulatoire, ne garantit pas non plus une évidente intelligibilité de celui-ci. Certes, l'énoncé est fait de termes explicites, mais ces derniers sont chargés de connotations culturelles, donnant alors au nom de combat une allure implicite.

a. Les noms de combat se référant à des lieudits

Pour composer leurs noms de combat, les lutteurs s'inspirent de tout. Ainsi, certains lieux, domestiques ou de la brousse, qui sont socialement connus pour leur dangerosité sont évoqués dans les noms. Les références à ces éléments toponymiques contribuent à donner aux noms, au-delà de l'évidence sémantique des mots qui les composent, une dimension symbolique. C'est le cas dans le nom de combat

(37) **brī dana gààà**
porc bois fou
Le fou du bois des phacochères

« Le bois des phacochères » est un fourré célèbre du village de Nassan. Il tient son nom du fait qu'il y pullulait jadis cette espèce de porcins sauvages. C'était considéré comme une zone très dangereuse, où ni les chasseurs ni les chercheurs de bois de chauffe ne

pénétraient. Même si aujourd’hui la forêt n’existe que de nom – les feux de brousse et la coupe abusive de bois l’ont considérablement dégradée –, elle reste un endroit qui conserve sa renommée d’antan. La même lecture peut être faite pour la devise n° 66,

tùkwà **dɛna**
 puits perdus forêt
La forêt des puits perdus

où « la forêt des puits perdus » est un bois sacré du village reconnu pour abriter des génies. Ces derniers seraient si nombreux que leurs effets (invisibles) seraient rangés partout dans la forêt. Quiconque s’y aventure court le risque de piétiner ou renverser ces effets, ce qui provoquerait le courroux des génies. D’où l’image de nombreux puits perdus en forêt, rendant la zone difficile pour y circuler et surtout où on peut chuter à tout moment dans une de ces excavations. Les bois sacrés dangereux qui inspirent certains lutteurs sont généralement des lieux de refuge de nombreux animaux sauvages que l’on trouve abondamment dans les devises.

b. Les noms de combat se référant à un animal

Les animaux, domestiques et sauvages, constituent l’une des principales sources d’inspiration des lutteurs. Certains animaux sont ordinairement connus pour leur dangerosité spontanée. C’est le cas, par exemple, du lion, du chien enragé, de la vipère, que l’on trouve dans les noms de combat suivants :

(25) **yàká** **dǔŋɛ**
 lion habit
L’habit du lion

(100) **yàká** **bǎfila**
 lion bonnet
Le bonnet du lion

(36) **dʒí** **gàànà**
 chien fou
Un chien enragé

(24) **kɔrga** **mɔlé**
 vipère queue
La queue de la vipère

(102) **kɔrga** **pɛrɛ**
 vipère marché
Le marché des vipères

La figure du lion, davantage plus présente dans les récits fictifs que dans la réalité faunique en pays sã, ainsi que celles de la vipère et du chien enragé inspirent une grande

peur au sein de la population. Par exemple, dans la conversation, on ne dit pas le nom du lion, mais on l'évoque en le désignant par des périphrases : *dō fō guleni* (brousse/chose/grand), « la grande chose de la brousse ». La vipère, quant à elle, est particulièrement redoutée, car contrairement au lion, on la trouve un peu partout, et son venin est hautement mortel. Si elle mord quelqu'un, on ne dit pas son nom pour parler de sa morsure, car la victime pourrait trépasser plus vite. Ainsi on dira *burú na a fō* (herbe/elle a/lui/piquer), « une herbe l'a piqué », pour faire entendre que la personne a été mordu par une vipère¹⁷⁵.



Figure 26: Modèle de vipère présent en pays san © J.-F. Trape, 2006

Comme les autres animaux, le chien enragé est aussi craint. Quand un chien commence à montrer des signes d'enragement (état baveux, aboiements intempestifs et non justifiés), on enferme les enfants dans les maisons et les adultes se mettent à l'abri. Seuls les hommes, habitués de la chasse, essaient de l'isoler des concessions pour le tuer. Tout cela, parce que les Sanā sont bien conscients que si la rage du chien est passée à l'homme, par la morsure, ce dernier est condamné à la mort, sans aucune possibilité de l'en sauver.

¹⁷⁵ La famille du chef du village possède un médicament traditionnel efficace contre la morsure de la vipère. L'efficacité du médicament est d'une renommée qui dépasse les frontières du village de Nassan. L'un des principaux totems de ce médicament, c'est de ne pas dire le nom du serpent pour parler de la blessure de la victime, sinon le traitement échouerait.

Toutefois, certains noms d'animaux ne donnent pas à comprendre tout de suite leur propriété sournoise. Ainsi derrière la simple image d'un oiseau au plumage gris ou roux cendré à laquelle renvoie spontanément le nom de la perdrix, se dissimule une perception subliminale de ce gallinacé que l'imaginaire *sā* considère comme l'incarnation de la ruse et du stratagème. Ainsi dans la devise

(4) **dəgǝ** **bāfila**
 perdrix bonnet
 Le bonnet de la perdrix,

les termes « bonnet » et « perdrix » ne souffrent pas, a priori, d'intelligibilité. Seulement, chez les *Sanā*, la perdrix est considérée, notamment dans les récits, comme le plus rusé des gallinacés. Lors des battues, c'est une proie très difficile à tuer, car elle a l'art de se camoufler, même sur un terrain nu. C'est en l'occurrence cette aptitude machiavélique et indiscernable de l'oiseau qu'arbore le lutteur à travers cette devise. Le port du bonnet n'est pas courant chez les *Sanā*. Ce sont généralement les vieux de confession musulmane ou ayant des responsabilités coutumières qui le portent. Si le bonnet des musulmans est fait de laine industrielle, avec des motifs en lien avec la religion (lune, mosquée, minaret), celui que les traditionalistes portent est fait à base de cotonnade artisanale. Il existe même des bonnets thérapeutiques, c'est-à-dire confectionnés et recommandés à des personnes qui souffrent d'une maladie aux origines mystiques. Du fait de l'âge, du statut et, souvent, de la condition sanitaire des porteurs de bonnet, il y a une crainte générale autour des personnes qui arborent cette coiffe. Par exemple, il y a une croyance générale qui laisse penser que toucher ou enlever le bonnet d'une personne, c'est s'attirer les problèmes que cette dernière a dans sa vie. Le recours des *Sanā* aux animaux dans la formulation de leurs noms de combat n'est pas un cas isolé, car des chercheurs comme Laugrand, Cros et Bondaz (2015) ont expliqué combien les animaux sont omniprésents dans les imaginaires des peuples. Ils sont même utilisés, comme dans le contexte de la lutte chez les *Sanā*, comme un support de propagande (d'une image surévaluée du lutteur) et pour rabaisser l'adversaire. En plus des animaux, les lutteurs trouvent dans certaines espèces végétales de quoi pour formuler des noms de combats effrayants.

c. L'image végétale dans les noms de combat

Un certain nombre d'essences végétales ont des propriétés, naturellement et culturellement, particulières, par exemple soit par leur goût, soit par leur résistance.

L'une des espèces végétales qui est présente dans les devises de combat est l'acajou du Sénégal¹⁷⁶, le *Khaya senegalensis* :

(42) **muja** **wú**
caïlcédrat pâte de céréale
La pâte de céréale au caïlcédrat

(78) **muja** **baasè**
caïlcédrat jus
Le jus du caïlcédrat

(103) **muja** **sa** **la** **wú**
caïlcédrat long sur pâte de céréale
La pâte de céréale au-dessus du grand caïlcédrat

Dans les noms de combat ci-dessus, la référence à l'acajou du Sénégal met en fait en évidence plusieurs propriétés de cet arbre. Il est reconnu pour l'âcreté de son suc. On lui attribue surtout un pouvoir annihilateur de mauvais vœux ou de mauvaises intentions. Ainsi, on souhaite à une personne qui formule des malédictions que « sa bouche aille attraper le caïlcédrat »¹⁷⁷, c'est-à-dire qu'on souhaite que ses imprécations ne prospèrent point. On peut observer l'usage de dérivés du caïlcédrat chez de nombreux paysans, notamment ceux qui ont leurs champs en bordure d'une grande route. Sur le chemin qui mène aux champs de notre famille à Nassan, un paysan se distingue particulièrement dans l'utilisation des pelures de cet arbre, qu'il plante tout le long de son champ en saison des pluies. Son champ était, il y a quelques années, un terrain si aride et caillouteux que personne n'avait pensé à en faire une exploitation. Quand ce paysan a commencé à préparer ce terrain, en y construisant de part en part des diguettes pierreuses¹⁷⁸, certains villageois le traitèrent de fou. Grâce à sa détermination, le terrain devint, au fil des années, une surface arable. Quand nous taquinions un jour ce paysan¹⁷⁹, suggérant qu'il en fait trop par rapport à l'utilisation de la pelure du caïlcédrat dans son champ, il répondit à peu près ceci :

¹⁷⁶ On l'appelle couramment caïlcédrat.

¹⁷⁷ « *n'le wo muja kũ* » (ta bouche/aller/caïlcédrat/attraper)

¹⁷⁸ C'est une technique culturale qui consiste à ranger, en ligne droite ou serpentée, des blocs de pierres en aval d'un terrain ondulé, pour y empêcher le ruissellement des eaux de pluie. Cela permet au terrain d'être bien humide même en cas d'une petite pluie. Cette technique est surtout recommandée par les techniciens de l'agriculture pour la récupération des terres dégradées. Grâce à cette technique, un vieux de la région de Ouahigouya a créé une forêt d'une vingtaine d'hectares sur un terrain latéritique, ce qui lui a valu plusieurs prix (le prix du « Land for life » en 2013, le « Right Livelihood Award » en 2018).

¹⁷⁹ Nous avons une relation de plaisanterie avec lui, car il est marié à une tante classificatoire du même lignage que nous.

*C'est à cause de vos yeux de sorcier que je plante ça. Pensez-vous que je ne vous entends pas quand vous parlez sur la voie ? Vous m'avez pris pour un fou, alors même que c'est vous qui étiez les fous. Vous ne réussirez pas à voler l'âme de mes plants*¹⁸⁰.

Ce qu'il faut surtout comprendre de l'usage de cet arbre ou de ses dérivés dans les noms de combat, c'est que les lutteurs s'identifient, d'une part, à son amertume et, d'autre part, à sa propriété supposée de contrarier les mauvaises intentions d'un adversaire envieux. Dans la première compréhension, il est question pour le lutteur de se présenter comme un adversaire désagréable qui fera vivre une humiliation et du regret à ses concurrents. Dans la seconde compréhension, le lutteur auteur du nom n°78¹⁸¹, un jeune déscolarisé, en plus de prendre à son compte le premier sens attribué au caïlcédrat, c'est-à-dire son caractère âpre et non comestible, s'attribue un second sens :

Je veux dire [à travers le nom de combat] que même si un adversaire veut m'affronter avec du grigri, celui-ci n'aura pas d'effet sur moi, parce que je serai amer dans sa bouche. Il [l'adversaire] ne pourra pas manger tout le monde.

(Entretien réalisé avec Souabou Boro¹⁸², 26 ans, Nassan, 2019)

¹⁸⁰ Il ne s'agit pas d'un extrait d'un entretien dans le sens entier du terme. Il l'a dit – d'ailleurs il dit presque la même chose chaque fois qu'un membre de notre lignage plaisante avec lui au sujet de son champ – au détour d'un échange de plaisanteries.

¹⁸¹ Ce lutteur dit avoir plusieurs noms de combat. L'un de ces noms est *laa džũ* (Dieu/volonté), c'est-à-dire « La volonté de Dieu ». Les autres noms, il précise les avoir reçus de son père, mais ils ne lui plaisent pas et n'aiment pas les prononcer. Quand nous avons posé la question aux griots pour connaître son nom de combat, ceux-ci ont confirmé qu'il avait tellement de noms qu'ils ont du mal à en retenir véritablement un. L'un des griots a même dit ceci : « Souabou change sa devise au fil des tournois. Quand il vous dit une devise à ce tournoi, il donne une autre au tournoi prochain. On ne sait même pas ce qu'il veut être ».

¹⁸² Souabou Boro est le fils aîné du champion de lutte des années 1990 à 2000 du village de Nassan. Son père s'appelle Gosso Boro, un champion incontesté dont la renommée était connue hors des limites du village de Nassan. Il arbore le nom de combat n° 85 : *džìrì nə sãsa dũ* (morts/leur/jardin potager/légumes), c'est-à-dire « Les légumes du jardin potager des morts ». À un moment de son art, lors des tournois du village, il ne se rendait plus dans l'arène. Sauf si le griot l'appelait, par sa devise, pour sauver l'honneur du groupe face à des champions venus d'autres villages. Alors, le griot, accompagné d'autres jeunes lutteurs et de simples admirateurs, allait le chercher à son domicile. Il n'a jamais perdu ses combats : soit il vainquait soit on s'interposait entre lui et son adversaire pour faire un match nul. Il se racontait qu'il était allé faire une préparation mystique au sud du pays sã. Dans les années 2000, il a été victime d'un accident de travail sur un chantier de construction d'une maison (il a chuté dans le trou d'une fosse septique), ce qui l'a rendu infirme. Il n'a plus l'usage de ses pieds. Depuis lors, il



Figure 27: Arbre de caïlcédrat - © Boro, 2021

En somme, la présence des éléments de l’environnement immédiat des lutteurs dans leurs noms de combat s’explique par le fait que ces derniers sont a priori adressés aux adversaires locaux, qui partagent la même compréhension culturelle des items toponymiques, fauniques et végétaux évoqués. Mais ce ne sont pas les seuls éléments utilisés dans les noms de combat ; ceux-ci sont souvent porteurs de vérités générales.

5.2.2. Un énoncé à caractère souvent parémiologique

Certaines devises de lutte ont une allure de noms-proverbes. En effet, en examinant le répertoire des noms enregistrés, on note qu’il y a des noms de combat dont le sens à entendre est d’abord d’ordre proverbial. C’est-à-dire que ces devises sont une sorte de sentence qui évoque une vérité localement partagée, mais qui pourrait être reconnue en dehors de la culture sã. Par exemple, à travers

(6) mɔɔ ti ɲɛ saya ma
 personne nég. beau mort à elle
La beauté d’une personne ne la sauve pas de la mort,

se déplace sur un vélo pour handicapé. Les performances de son fils Souabou en matière de lutte font dire à certains villageois que le père a cédé ses amulettes pour la lutte au fils.

le lutteur a expliqué que, comme la mort qui n'épargne personne dans la vie, il voulait dire à ses adversaires qu'aucun d'eux n'échappera à la défaite s'ils le défient, quelle que soit leur force, physique et/ou mystique. Mais derrière cette explication, ce nom rappelle une vérité triviale, et même biblique et coranique¹⁸³, sur la destinée de l'Homme : personne n'est suffisamment spécial pour être épargnée par la mort.

D'autres lutteurs ont des noms de combat de statut clairement proverbial, car en dehors même du contexte de la lutte, ces formules adagiaires sont couramment utilisées pour interpeller certaines personnes par rapport à leurs comportements jugés déplacés. On peut citer par exemple :

(16) **n'la** **papara** **nt̃** **fɔ** **ye**
 ton corps frire avant quelque chose (a)voir
Ton corps doit frire¹⁸⁴ avant que d'avoir quelque chose

(17) **nya** **ti** **foro** **bã**
 œil nég. champ finir
L'œil ne finit pas un champ¹⁸⁵

(18) **fě** **d̥ɔgu** **man** **bɔn**
 chose dangereux n'être pas gros
Une chose dangereuse n'est pas grande

(55) **sigi** **ti** **mɔgɔ** **sɔn**
 s'asseoir nég. personne donner
S'asseoir ne donne [rien] à personne¹⁸⁶

À travers la devise n° 16, le lutteur dit prévenir ses adversaires qu'avant que de le terrasser, ils vont devoir beaucoup souffrir, une manière de dire qu'il n'est pas un adversaire facile. Cependant on ne peut s'empêcher de voir à travers ce nom cette formule bien répandue : « Seul le travail libère l'homme », ou cette pensée de Voltaire qui indique que les besoins de l'homme peuvent être satisfaits par le travail. « L'œil ne finit pas le champ » est une formule que l'on dit à l'endroit d'un paysan qui, pendant l'hivernage, au lieu de s'attaquer vraiment à son champ, passe le temps à dire de loin qu'en tel nombre de jours, il pourra finir de le travailler. Le lutteur prévient donc ses concurrents qui spéculent sur sa défaite, sans réellement l'affronter, que ce n'est pas une stratégie de combat qui est payante. C'est une devise qui laisse entendre que « les

¹⁸³ Ecclésiaste 3 : 1-4 et la sourate 3, verset 185 du Coran parlent de la mort comme une chose irréversible pour chaque homme qui naît.

¹⁸⁴ Ce verbe peut être compris dans le sens de « souffrir ».

¹⁸⁵ Cette traduction littéraire peut être rendue ainsi : « Le seul regard ne suffit pas pour emblaver un champ ».

¹⁸⁶ Cette devise rappelle un proverbe bwa (Leguy, 2001) : « Rester assise ne donnera pas de grossesse à la femme esclave ».

actes prévalent sur les boniments » ou comme le dit Gandhi, « La plus petite des actions vaudra toujours mieux que la plus grande des intentions ». Quant à « une chose dangereuse n'est pas grande », c'est un lutteur d'âge adulte mais d'une petite stature, que nous avons vu plusieurs fois au combat. À cause de sa petite taille, beaucoup d'adversaires, qui sont pourtant de très loin ses cadets en âge, aiment à le défier dans les arènes. Mais la plupart de ses adversaires domestiques reconnaissent qu'il est difficile à manœuvrer, car il a un centre de gravité si bas qu'il se colle presque à eux. La signification de sa devise est le reflet d'une opinion largement partagée par les Sanã, d'après laquelle les choses les plus dangereuses de la nature sont généralement petites de taille. Pour corroborer cela, ils aiment citer en exemple le scorpion, la guêpe, la vipère, dont les noms figurent aussi dans certains noms de combat : **kərgà mɔlé**, *La queue de la vipère* (24), **bĩzɔɔ tʃɛga**, *Le nid de la guêpe* (67), **tó gārātanè**, *Le tabouret du scorpion* (79). La devise n° 55 peut être, dans sa portée proverbiale, liée à la n° 16. Certes, le lutteur veut dire qu'un adversaire ne peut pas compter sur sa force brute pour le vaincre, il doit avoir un pouvoir « mystique ». Mais on reconnaît dans ce nom un appel implicite de portée générale : « pour avoir ce que l'on veut, il faut s'en donner les moyens ».

Les noms ci-dessus ont ainsi la particularité de se présenter, contrairement aux autres, comme des proverbes, que les Sanã considèrent comme des « paroles à noyau ». Les mots utilisés pour exprimer ce type de parole sont vus comme une sorte de « coque » (cf. Derive, 2008, chap. 5, p. 114) qui couvre le sens réel et caché de l'expression. Pour accéder au sens véritable de la parole proverbiale et de la devise proverbiale, il faut une culture linguistique bien mûre. Nous avons ainsi remarqué que les lutteurs qui arborent les noms de combat de ce genre sont des personnes d'âge mûr, certains ayant cessé de lutter à cause de leur âge avancé. Mais nous avons enregistré un cas de cette forme de devise chez un adolescent, qui a reconnu l'avoir empruntée à un adulte, à cause du caractère didactique de la formule. Comme les proverbes proprement dits, les noms-proverbes sont considérés par l'opinion comme des paroles relevant de la sagesse. Ainsi on s'écriera d'un nom de combat de ce genre généralement en ces termes : *z̃ ne tã-tã kə tʃe* (devise/enfant/vrai-vrai/avec/ceci), ce qui signifie : *ceci est une vraie devise à enfant*. Le qualificatif « vraie » apprécie ici plus la vérité générale que la formule contient que sa beauté formelle. Quand ce type de nom de combat vient d'un adulte, cela ne pose aucun problème d'appréciation du lutteur, même si celui-ci ne performe pas dans ses combats. Mais quand un enfant s'attribue une formule à caractère

ainsi proverbial, et se fait régulièrement terrasser, on dira que c'est son arrogance langagière qui le fait perdre : à *le do ba bà kɔra bà* (sa/bouche/grand/expression de la qualité/nég./laisser/nég.), c'est-à-dire *sa grande bouche ne le laisse pas [gagner]*. En analysant le fonctionnement des noms-proverbes de combat des lutteurs sanã à la lumière de la réflexion de Schottman (1993) sur les noms proverbiaux des chiens des Baatombu du Bénin, on s'aperçoit que le *yá zoni*, notamment celui qui contient une vérité générale, dicte clairement, dans certains cas, des règles de conduite sociale qui vont au-delà de l'adversaire auquel le porteur s'adresse, pour parler à l'ensemble de la communauté. On peut même dire que c'est moins l'effet d'intimidation que le lutteur vise ici ; il veut passer un message de sagesse au public. La dimension parémique des noms de combat se situe à différents niveaux. Premièrement, ils se distinguent par leur relative concision, faisant d'eux des énoncés. Comme le dirait Okpewho (1992)¹⁸⁷ pour les proverbes, les noms de combat sont formulés avec des motifs dont la supposée ou réelle dangerosité est le fruit de l'observation des éléments de la nature, de la culture et de l'environnement immédiat. Ainsi pour juger de l'art de camouflage de la perdrix, **dogò bāfila**, *Le bonnet de la perdrix* (4), de l'indocilité de la pintade mâle blanche, **gā sa fú**, *La pintade mâle blanche* (64) ou de la propriété combustible sournoise du son de mil, **kaga tʃɛ**, *Le feu du son du mil* (49), il n'y a que le moyen de l'observation et l'expérience de ce qui se passe dans l'environnement naturel. Deuxièmement, comme le genre proverbial, le nom de combat est fortement bâti sur une métaphore, au point qu'il se prête à plusieurs et différentes interprétations possibles, suivant l'aspect que l'on veut mettre en évidence. En effet, les mots utilisés pour formuler le nom de combat sont certes évidents, mais chargés très souvent de connotations culturelles qui font que son sens n'est pas saisissable au premier abord par celui qui n'est pas du milieu culturel des utilisateurs. La dimension métaphorique de la devise se révèle surtout en l'appréhendant comme dans son fonctionnement en situation, exactement comme le recommande Leguy (2005b) pour les proverbes. Comme ces derniers, les noms de combat en situation de leur énonciation, orientent les destinataires vers la compréhension de ce que les auteurs veulent faire entendre. Troisièmement, l'utilisation de ce nom est contingente à des circonstances précises, avec une possibilité d'actualisation constante chaque fois que le contexte s'y prête, car il n'acquiert son

¹⁸⁷ Pour lui, les proverbes sont des « joyaux de sagesse venus de l'observation de la nature, de la culture, un condensé des vérités de la vie tirée de la nature environnante et de l'expérience sociale de l'homme » (p. 35)

efficacité que s'il est proféré dans une situation sociale marquée par l'émulation, la concurrence ou la bataille. Mieux, l'utilisation du nom de combat est contingente à la vie quotidienne, dans la mesure où dans une société aussi paysanne que celle des Sanã, les hommes et les femmes sont, en toutes saisons, en activité (agriculture, réfection de greniers ou de maisons, ramassage de bois, pilage de céréales, etc.). Or, nous l'avons indiqué, toute situation d'activités rurales est aussi un moment propice d'énonciation du nom de combat, pour donner plus d'entrain aux travailleurs et créer une atmosphère de concurrence entre eux afin de démultiplier le rendement ; ce qui nous permet alors de considérer que le *yá zoni* interagit potentiellement avec la communication quotidienne.

De toute évidence, les noms de combat comportent de nombreuses références culturelles qui peuvent les rendre difficiles à comprendre, même auprès des personnes habituées à les entendre. Par conséquent, les effets qu'ils sont supposés avoir sur les destinataires indiqués peuvent être peu probables.

5.2.3. Un énoncé à effet potentiellement incertain à la réception

Si l'inintelligibilité du nom de combat à l'énonciation est généralement due au fait qu'il est réalisé dans un langage tambouriné – pas toujours accessible à tous – ou à sa charge symbolique, son caractère équivoque l'est davantage à sa réception, en l'occurrence lorsque le public destinataire n'est pas averti. On sait que d'une manière générale, l'œuvre littéraire est une forme de création qui donne à voir la fonction expressive du langage. Dans notre propos, cette fonction est naturellement couplée de celle conative, car comme nous l'avons vu, lorsqu'on étend intégralement le nom de combat, on se rend compte qu'il prend en compte deux déictiques majeurs (« je » et « tu »), reconnus comme caractéristiques des deux fonctions langagières précédemment évoquées (Jakobson, 1963). Nous avons en effet d'un côté, un *je* égocentrique qui se surestime et, de l'autre, un adversaire systématiquement méjugé même quand on ignore tout de lui. À travers le nom de combat, on rabaisse publiquement les autres hommes jusqu'à ce qu'ils réagissent en apportant une réponse contraire. C'est pourquoi quand un lutteur parade dans l'arène sous la musique tambourinée de sa devise, sans avoir de combat, les aînés de ses potentiels adversaires n'hésitent pas à se moquer, voire à insulter leurs cadets qui se terrent dans la foule. Parce qu'ils considèrent cela comme une honte pour leurs quartiers respectifs. Les noms de combat sont donc vus comme un duel langagier entre individus, quartiers et villages, fonctionnant comme une sorte

d'« injure à trois », telle que décrite par Larguèche (2011). On peut considérer le nom de combat comme une injure, mais non frontale, et dans laquelle on ne désigne clairement personne. Dans les cadres ordinaires d'utilisation du nom de combat, ceux-ci mettent en présence trois acteurs : celui qui fait jouer sa devise, l'adversaire ou le concurrent qu'il défie et le public témoin. Il y a un duel langagier triangulaire d'autant plus que selon le contexte, en plus des deux protagonistes clairement identifiés, le public lui-même est directement mis au défi. Par exemple, en contexte d'activités agricoles, il n'y a pas d'une part des personnes qui doivent travailler sous la louange des griots, et d'autre part des personnes spectatrices chargées de noter les travailleurs. Tout le monde travaille, même si certains se mettent plus en évidence par rapport à d'autres.

Ce duel verbal à travers les noms de combat est systématique, même dans un contexte où les acteurs ne se connaissent pas. En effet, certains cadres d'expression du nom de combat sont tels que les protagonistes en présence peuvent tout ignorer les uns des autres, ou que certains ne sont point culturellement au fait de cette forme particulière de nomination. C'est le cas par exemple lorsque des lutteurs participent à un tournoi de lutte loin de leurs arènes et adversaires habituels. Nous avons alors noté que certains lutteurs, tentés par l'envie de défier un adversaire qu'ils ne connaissaient pas auparavant, cherchent à se renseigner auprès de son entourage pour savoir comment celui-ci se comporte dans le combat et, surtout quel est son nom de lutte. Pour cela, dans le cas où le lutteur vient d'un autre village, l'adversaire passe par un ressortissant du même village que celui-ci pour avoir les informations ; il interroge très souvent des amis ou, par exemple, certains membres du lignage où s'est mariée une fille du village. Ainsi dans les cas où les adversaires ne se connaissent pas du tout, le projet conatif qui sous-tend le nom de combat ne peut pas être opérant, car le destinataire ne le reçoit pas comme l'aurait fait celui qui comprend les implications de ce nom ainsi que la langue de son émission. Même quand les protagonistes sont de la même sphère culturelle, l'ambiguïté du signifié connotatif du nom de combat ne garantit pas toujours une répercussion rêvée auprès de l'adversaire. Même à l'intérieur d'un groupe où le port du nom de combat est pourtant une pratique commune, il arrive que celui-ci (aussi bien les destinataires adverses que ces partisans) ne s'émeuve pas particulièrement à l'énonciation du nom de lutte d'un membre. Cela est généralement lié au fait que le porteur du nom n'a jamais pu se mettre à la hauteur de l'idéal et de l'image véhiculés par son pseudonyme. Conséquence, personne ne fait plus attention à son nom ; même

s'il en arbore un nouveau entretemps, cela passe inaperçu. Pourtant, la réaction (d'encouragement ou d'appréhension) du public à l'énonciation du nom de combat d'une personne est déterminante dans l'engagement de celle-ci pour la réussite de sa performance. En effet, nous avons observé, par exemple à l'occasion d'activités agricoles, que lorsqu'un travailleur est interpellé par son nom de combat, les autres travailleurs autour de lui poussent des cris de guerre pour l'encourager. Certains même répètent sa devise, en y ajoutant d'autres mots galvanisants. Voici comment le nom de combat de quelqu'un peut être rallongé, prenant souvent l'allure d'un poème :

(50) dʒɛ bàɛ den (mort/jus/son intraduisible) : *Le jus mortel,*

wɔ tã gunu dɔrɛ, wɔ bà nputo dwa bà (nous/ton/hier/connait/nous/ne/ton aujourd'hui/connait/pas) : *Nous connaissons ton passé, mais pas ton présent.*

gula gulé nɛ (champion/grand/fils) : *Fils d'un grand champion,*

ʃi bà ã ku bà (honte/ne/toi/attraper/pas) : *Tu ne connais pas la honte.*

Ce que nous avons noté, dans ce contexte, c'est que la personne louangée pousse elle aussi des cris de guerre, et accélère le rythme de travail.

En contexte de lutte, quand on énonce la devise d'un lutteur, il y a comme un effet dopant qui se produit sur lui. Quand l'excitation atteint un certain paroxysme, il n'a plus peur de personne, même pas des adversaires qui ne sont pas de sa catégorie d'âge, de poids et même de performance.

Une réaction remarquable est toujours attendue d'une personne dont on énonce le nom de combat, parce que ce qui compte, finalement, ce n'est pas tant la beauté de l'énoncé dithyrambique, mais la capacité de celui qui l'arbore de refléter vraiment le sens de son nom.

5.3. Du cadre référentiel à la polysémie du nom de combat

Il a été indiqué plus haut que les occurrences d'usage du *yá zɔni* sont nombreuses : lutte traditionnelle, cérémonies funéraires, mariages, activités agricoles, battues collectives. Ces circonstances d'énonciation mettent en lumière le caractère équivoque du nom de combat. Cette diversité du cadre énonciatif du *yá zɔni* offre par la même occasion plusieurs discours possibles sur le message qu'il véhicule. Ainsi le destinataire d'un nom de combat proféré en contexte de lutte traditionnelle sait parfaitement bien qu'il ne peut pas agir de la même manière que s'il est louangé dans un contexte de labour ou de battue collective. Par exemple, en contexte de lutte,

(25) yàkǎ dǝ̀tʃɛ
lion habit
L'habit du lion

est un lutteur qui, à l'image d'un lion qu'on ne peut approcher, se présente comme un adversaire redoutable, dont la simple évocation du nom ébranle et fait douter les challengers. En revanche dans un contexte de travail collectif, le porteur de cette devise veut signifier que ses pairs ne peuvent pas suivre son rythme de travail, ne peuvent pas travailler avec les mêmes outils que lui. En clair, il est un monstre au travail, et tous ceux qui tenteront de se mesurer à lui l'apprendront à leurs dépens.

Toutefois, il est important de noter que si dans le cas de la lutte, cette devise peut possiblement dissuader un adversaire et prémunir son porteur de tout combat, il n'en est pas ainsi dans le contexte d'un travail collectif. En effet, dans le cadre de la lutte, les lutteurs sont très attentifs aux noms de combat de leurs adversaires, notamment ceux qu'ils n'ont pas encore affrontés. On sait par exemple que les champions de lutte de chaque village sont connus dans les autres, à travers non seulement leur performance mais aussi leurs devises. Très souvent, ces lutteurs sont plus connus sous leurs noms de combat que leurs noms à l'état civil. Lorsqu'un champion de lutte d'une telle renommée s'invite à un tournoi dans un autre village, l'évocation de sa devise contribue à semer la peur dans les camps adverses. À ce propos, Etienne Boro, un des vétérans de la lutte du village de Nassan, nous disait ceci :

*Avant, un champion de lutte peut quitter son village durant plusieurs jours pour faire le tour d'autres villages, à la recherche de combats. Les tournois, notamment diurnes, n'étaient pas aussi fréquents qu'aujourd'hui. Donc pour faire parler de lui, un champion de lutte peut initier de lui-même une tournée pour défier d'autres champions. Ceux [les champions] qui sont sûrs d'eux¹⁸⁸ préviennent les différents villages qu'ils vont traverser. Certains lutteurs, quand ils apprennent qu'un tel champion d'un tel village arrive, soit ils improvisent un voyage soit ils tombent malades, pour éviter d'être obligés d'affronter le champion. Quand le champion arrive dans un village, et qu'il n'y a pas personne pour le contrarier, il continue son chemin pour aller dans un autre village. C'étaient surtout les lutteurs de *nā gana*¹⁸⁹ qui aimaient faire ce genre de combat itératif. (Entretien réalisé à Nassan, 2019).*

¹⁸⁸ C'est-à-dire les lutteurs qui sont très bien préparés sur le plan mystique.

¹⁸⁹ *nā gana* est l'expression utilisée dans la partie nord du pays sã pour désigner le territoire sud où la variante *maka* de la langue sã est parlée.



Figure 28: Etienne Boro, ancienne vedette de lutte à Nassan. Tradipraticien, cordonnier, artisan © Boukary Boro, 2021

On voit donc que le nom de combat d'un champion de lutte – aidé par ses performances réelles dans la pratique de ce sport – peut créer la peur chez les adversaires du porteur, et préserver celui-ci de combats. Ce que nous avons nous-même noté, c'est qu'auprès des plus jeunes lutteurs, les noms de combat de certains champions de lutte non en activité aujourd'hui, dont ils n'ont entendu que raconter leurs performances, ont une bonne audience. Certains se sont attribués les devises de ces anciens champions, tout en vantant les exploits de ces derniers dont ils n'étaient pourtant pas témoins. Clairement, on entend souvent ces jeunes parler de la dangerosité de leurs idoles, en fondant leur argumentation uniquement sur leurs noms de combat.

Or dans le cas d'un travail en groupe, il ne s'agit pas d'un combat corps à corps, mais d'effort individuel que chacun doit mettre en œuvre, sans forcément être obligé de dominer qui que ce soit. Ce qui fait que dans ce cas-là, la devise pèse moins sur les épaules du porteur, et déstabilise moins les adversaires de ce dernier.

De même, les spectateurs identifient clairement le type de message qu'un énonciateur de nom de combat adresse à un homme, et s'attendent à une réaction appropriée de ce dernier. Certes, il est courant de constater que plusieurs personnes arborent le même *yá zoni* et peuvent se trouver sur le même espace social, mais l'horizon d'attente du public ne varie pas par rapport aux implications de ce nom, peu

importe le porteur. Dès lors que le contexte est connu, l'opinion attend de celui qui répond à l'énonciation de son nom de combat une réaction congrue. Même sans appréhender la signification de son nom, elle attend d'un lutteur qui est louangé une attitude offensive et batailleuse, d'un chasseur une ténacité dans la recherche du gibier et une adresse infaillible et mordante, entre autres. Ainsi le contexte d'énonciation détermine, en réalité, le sens du nom de combat. En général, l'orientation sémantique originelle que donne une personne à son *yá zoni* ne détonne pas dans la multitude de compréhensions que celui-ci pourrait avoir auprès de la population. Car dans l'imaginaire collectif, le nom de combat élève idéalement le porteur au-dessus des autres individus, en l'occurrence dans les contextes de forte concurrence et d'émulation. C'est ce message substantiel qui anime tous les noms de combat, et que perçoit a priori le milieu producteur de ces formules métaphoriques. Toutefois, ces noms peuvent se prêter à de multiples interprétations possibles, sans perdre la quintessence de leur caractère intimidant et impressionnant.

5.3.1. De la résurgence permanente de l'affect combatif

La diversité des champs d'utilisation du nom de lutte induit normalement différentes réactions et attitudes des porteurs de ce nom. Cela va de soi, car les différentes activités socioculturelles propices à l'énonciation des noms de combat sollicitent différemment les ressources physiques et les performances au niveau des individus. Nous avons cependant observé, à plusieurs reprises, des comportements surprenants, en assistant à plusieurs prestations agricoles en groupe et à une cérémonie de mariage : les réactions physiques que les individus manifestent à l'énonciation de leurs noms de combat lors des tournois de lutte, ont tendance à être rééditées dans les autres contextes d'expression. Ainsi certaines personnes louées dans le cadre de festivités matrimoniales reproduisent des pas de danse spécifiques au combat de lutte¹⁹⁰, des mimes d'égorgement¹⁹¹ (que certains lutteurs font dans les arènes pour

¹⁹⁰ Le pas de danse propre à la lutte est physique. C'est un pas composé de trois petits sauts ou de grands pas en avant, et d'un cloche-pied en arrière, le tout en harmonie avec le rythme joué par les griots. L'exécution des pas doit être accompagnée de mouvements énergiques réalisés avec le haut du corps, notamment les épaules et la poitrine. Les lutteurs les plus excités réalisent de grandes foulées ; d'autres ne sautillent même pas. Il peut même arriver que des lutteurs, notamment les enfants ne respectent pas ce schéma de danse.

¹⁹¹ C'est le champion de lutte Athanase Moussiané alias « Le taureau du Nayala » qui a popularisé ce geste provocateur. Ce lutteur avait une attitude particulière quand il cherchait ses combats. Lorsqu'il faisait le tour de la foule sans avoir de défi, il s'arrêtait au milieu de l'arène,

prévenir leurs adversaires du danger de mort qu'ils encourent), alors que dans ce contexte, il s'agit davantage de faire parler son portemonnaie qu'autre chose.¹⁹² Il y a une résurgence quasi systématique d'un affect et d'une posture combatives chez l'individu, chaque fois que son nom de combat est énoncé. Il y a donc une véritable mise en scène qui est quasi systématique chaque fois qu'un homme est louangé par sa devise. Il n'est pas normal qu'un homme ne réagisse pas à l'appel de sa devise, quelle que soit la situation dans laquelle il se trouve. Il doit s'efforcer de marquer publiquement sa présence, ne serait-ce que pendant les secondes ou la minute que dure l'énonciation de son nom de combat. C'est une question d'honneur et de fierté. Nous avons ainsi enregistré des cas plus anecdotiques, lors d'une prestation matrimoniale dans le champ d'une belle-famille, à laquelle nous avons participé. Notons qu'à l'occasion, ce sont les amis bras valides de l'époux qui prennent d'assaut le champ. Mais ils sont toujours accompagnés de quelques aînés et vieux du lignage, dont le travail consiste à couper les arbustes devant les jeunes gens afin que ceux-ci ne soient pas occupés à le faire, ce qui ralentirait le rythme du travail. À maintes reprises, le griot, qui accompagnait les jeunes travailleurs, se dirigeait vers les vieux, puis frappait la devise de l'un d'entre eux. Alors celui-ci se dressait, faisait d'abord observer au griot qu'il n'était plus jeune, et donc pas à mesure de s'agiter comme quand il l'était. Néanmoins, nous avons vu que chacun d'eux essayait, du mieux qu'il pouvait, d'accélérer son rythme de travail ; certains poussaient des cris de guerre¹⁹³ ; d'autres promettaient au griot d'assurer sa cigarette ou sa ration de bière de mil une fois rentrés à la maison le soir. Chacun, à sa manière, essayait en tout cas de traduire du mieux possible sa fidélité, la hargne ou l'envie qui le lie à sa devise. Cela n'est finalement pas surprenant dans la mesure où, comme nous l'avons rappelé, le cadre originel d'usage du nom de combat est celui de la guerre. Les autres contextes le sont devenus à cause de leur proximité avec le théâtre de la guerre, notamment en ce qui concerne l'esprit

indexait successivement des côtés nord, sud, est et ouest du public, et passait sa main sous sa gorge, pour signifier qu'il n'y a personne pour le défier, et que celui qui le fera sera défait.

¹⁹² Dans le contexte du mariage, comme nous l'avons déjà expliqué, un homme appelé par son nom de combat, doit jeter de l'argent sur les griots, aussi longtemps que son portemonnaie le lui permet. C'est une manière pour les jeunes garçons, célibataires surtout, d'épater les jeunes filles et leur prouver qu'ils sont capables d'avoir beaucoup d'argent.

¹⁹³ Le cri de guerre, tel que fait dans ce contexte, consiste à crier tout en entrecoupant la voix en fermant la bouche avec la paume de la main ou les doigts fermés. Pour terminer, le crieur ajoute plusieurs « wi », onomatopée généralement utilisée par quelqu'un pour exprimer une vive douleur, ou pour regretter quelque chose qui est en train de lui échapper.

Même l'individu qui choisit un nom dans le cadre de la lutte, en lui attribuant une interprétation unique, finit par admettre, selon les situations où il se trouve, des inflexions sémantiques possibles. Déjà, dans le cadre des confrontations physiques, et comme nous l'avons déjà expliqué plus haut, les adversaires prêtent particulièrement attention aux noms de combat des uns et des autres, notamment lorsqu'ils évoluent sur le même espace villageois. Chaque adversaire tente de maîtriser le signifiant du nom de combat de l'autre, en le décryptant pour découvrir sa signature de combat. Il faut en effet noter que les noms de combat sont censés traduire, dans une certaine mesure, l'attitude qu'adoptent les porteurs lors des combats. Ainsi nous avons pu observer, au fil de quatre combats, que *sege* (87), Aigle, est un lutteur qui agriche, a des empoignades puissantes et rapides, et ne laisse aucun temps d'observation à ses adversaires. Quand nous lui avons demandé pourquoi c'était important pour lui de se comporter ainsi dans l'arène, il répondit sans détour :

Quand tu dis que tu es une chose, il faut le montrer. As-tu déjà vu un aigle venir négocier sa proie ? Je fais comme lui ; si ça marche, tant mieux, si ça ne marche pas, on ne dira pas au moins que je n'ai pas attaqué.

(Entretien réalisé avec Moussa Bananzaro¹⁹⁵, Nassan, 2019)

Comme Moussa, certains lutteurs essaient, pendant leurs combats, d'avoir des comportements qui les rapprocheraient du sens de leurs devises. C'est pourquoi la chose instinctive que font certains compétiteurs, c'est décortiquer le sens des noms de leurs adversaires. Ce travail herméneutique de décryptage du nom de combat que font les antagonistes d'un lutteur ouvre déjà la voie à une multitude d'interprétations. Une mauvaise interprétation du nom d'un adversaire peut faire perdre un combat. C'est une éventualité d'autant plus réelle que les adversaires ne communiquent pas entre eux avant le combat. La seule communication qui peut intervenir entre deux combattants est généralement d'ordre intimidant et menaçant : en gros, chacun dira à l'autre qu'il va le « détruire » et humilier.

Comme on peut le voir, le nom de combat n'a pas un sens unique, péremptoire. Tout dépend du contexte social ou culturel dans lequel le porteur se trouve. Ce dernier ne peut pas afficher les mêmes attitudes ou les mêmes réactions dans toutes les

¹⁹⁵ Ce jeune cultivateur de 38 ans est originaire de Yéguéré, village situé à 15 km, au nord de Nassan. Il est arrivé à Nassan, dans la famille du chef du village, très jeune (environ 5 ans), grâce à sa tante qui était mariée au chef. Ce dernier l'a traité comme son propre fils, et Moussa s'est parfaitement intégré. À la mort du chef, puis de sa tante, il décida de rester définitivement dans la famille. Il est le seul homme à porter le nom de famille Bananzaro à Nassan.

situations. Même pour un observateur extérieur, il suffit de suivre les allures du porteur d'un nom de combat dans différentes occurrences où il est louangé pour s'apercevoir de la polysémie de ce pseudonyme. Peut-être cela est-il lié à l'architecture structurelle des noms.

5.4. La structure mélodique et stylistique des noms de combat

La réalité syntaxique des noms de combat est telle que leur réalisation verbale et musicale laisse percevoir une structure mélodique intéressante à analyser. C'est une variable qui participe, d'une certaine façon, de la validité sociale du nom. Par ailleurs, les noms de combat ont un potentiel stylistique qui peut être aussi intéressant à analyser.

5.4.1. Le nom de combat, un énoncé mélodique

L'analyse structurale des noms de combat peut bien se faire par le biais de leur propriété mélodique. Qu'il soit réalisé oralement ou par le truchement du tambour, chaque nom de combat se distingue des autres par une mélodie précise. Il n'y a aucune confusion possible sur les destinataires des noms lorsque ceux-ci sont énoncés oralement, même quand il existe une proximité mélodique et sémantique entre deux noms de combat. Prenons par exemple ces noms proches :

(104) **ʃɛʃɛ** **dù**
 sable sauce
 La sauce ensablée

(105) **ʃɛʃɛ** **fru**
 sable couscous
 Le couscous ensablé

Le mode d'énonciation articuloire permet de saisir le point de différence entre eux, et de les lier précisément à leurs titulaires. Cette proximité de schème mélodique est en effet due à une homonomie partielle entre certains noms de combat qui, joués sur un instrument de musique, peut troubler la compréhension de l'énoncé chez le public. Toutefois, il existe des cas d'homonomie totale, c'est-à-dire que plusieurs personnes peuvent arborer le même nom de combat. En effet, nous avons enregistré le nom de combat :

(86) **dʒɛ** **karaba**
 mort brutale
 La mort brutale

porté par deux lutteurs de quartiers différents. Certes, l'un est âgé et ne pratique plus la lutte traditionnelle, mais tous les deux peuvent bien se retrouver dans d'autres cadres

sociaux où ils pourraient être louangés. Naturellement, dans les cas d’homonymie, il n’y a pas de différence mélodique perceptible entre les noms. Seuls des éléments paralinguistiques, comme l’indexation¹⁹⁶, permettent alors d’identifier le destinataire précis de la performance orale en cas de présence concomitante des intéressés. En revanche, avec la réalisation instrumentale ou sifflée, la probabilité de confusion des identités des personnes louangées est réelle ; la confusion mélodique l’est davantage avec les noms de combat qui ne se distinguent que par un seul terme ou par une paire minimale, comme par exemple :

(113) **kā** **wú**
 piment pâte de mil
 La pâte de mil au piment

(114) **kā** **mú**
 piment eau
 *L’eau pimentée*¹⁹⁷

Nous avons par ailleurs noté, comme nous l’avons déjà indiqué plus haut, que l’énonciation orale, instrumentale et sifflée ajoute, très souvent, à la fin de la formule initiale une hauteur tonale intraduisible, que l’on peut transcrire par [den]. Concrètement, lorsque nous demandons à un lutteur de présenter sa devise de lutte, il dira, par exemple,

(88) **tùkwà** **zɔrɔ**
 puits perdu abeille
 L’abeille du puits perdu.

Mais lorsque cette même devise devra être frappée sur un tambour, ou sifflée,

¹⁹⁶ Pour distinguer deux personnes qui arborent le même nom de combat, et qui sont présentes sur le même lieu, l’énonciateur peut procéder de différentes manières pour qu’on sache à qui il s’adresse. Si c’est un griot qui est l’énonciateur, il s’approche par exemple de la personne louangée, en orientant la bouche du tambour qu’il frappe dans sa direction. Parfois, pour être plus précis, il dépose la baguette qu’il utilise pour taper le tambour sur l’épaule du destinataire de l’énonciation. Si l’énonciation est verbale, certains énonciateurs lient le nom de combat au quartier d’origine de la personne louangée (Exemple : *Tola’n dʒe karaba*, c’est-à-dire « La mort brutale de Tola »).

¹⁹⁷ La pâte de mil, communément appelée « tô » est l’aliment de base des Sanã et de la plupart des sociétés ouest-africaines. Elle est faite à base de mil, du sorgho ou du maïs, et se mange avec de la sauce. En moyenne, les familles consomment ce plat trois fois par jour (matin, après-midi et le soir), 7/7j, sauf les jours de fêtes religieuses ou du nouvel an. Préparer ce plat vital à base de piment, c’est le rendre non consommable. Par ricochet, c’est priver les hommes de leur aliment précieux. Tout comme le tô, l’importance de l’eau dans la vie des hommes n’est plus à démontrer ; c’est d’ailleurs avec elle qu’on peut faire de la pâte de mil. Plus que cela, l’eau est très vitale, et la rendre imbuvable en y ajoutant du piment, c’est condamner les hommes à une mort certaine. En prenant de telles devises, les lutteurs se présentent comme des adversaires auxquels personne ne résiste à cause de leur apparence domptable, mais qui peuvent s’avérer redoutables.

on obtiendra : **tùkwà** **zɔɔ** **den**
 puits perdu abeille (intraduisible)
 L'abeille du puits perdu den,

avec la même signification, car la particule finale ne signifie absolument rien dans la langue. Cette adjonction syllabique est systématique lorsqu'il s'agit d'une profération instrumentale, et cela quel que soit le nombre de syllabes que comporte le nom. Elle contribue à renforcer la portée mélodique des noms, notamment lorsqu'ils sont dits ou psalmodiés. La qualité mélodique du nom de combat facilite sa réception, quelle que soit sa longueur. Il faut en effet indiquer qu'en dehors de la performance athlétique du porteur d'un *yá zɔni*, nous avons remarqué que la qualité mélodique de ce dernier joue un rôle important dans l'empathie que le public peut avoir vis-à-vis de l'individu. Nous avons fait cette remarque, particulièrement avec les lutteurs qui portent des noms formulés en langue dioula. D'ailleurs, certains hommes misent sur la finalité mélodieuse de leurs noms de combat, sans nécessairement être à la hauteur des exigences performatives de ces derniers. Dans ce cas, la qualité mélodique de son nom contribue à donner au lutteur une autre image, celle d'une personne qui maîtrise l'art des formules imagées. Dans le contexte des compétitions inter-villageoises, la qualité mélodique d'un nom de combat n'échappe pas à l'appréciation des lutteurs ou des spectateurs venus d'autres villages. Il existe d'ailleurs une expression pour parler d'un lutteur qui a un nom de combat remarquablement mélodieux : *à z̄̄ na tɔ bɔ* (sa/devise/a+son/nom/élever), ce qui signifie « sa devise a élevé sa renommée ». Les lutteurs qui surfent sur la qualité mélodique de leurs noms de combat plutôt que sur leurs performances réelles dans les combats font souvent l'objet d'attaque. Nous avons ainsi pu voir, lors d'un tournoi de lutte diurne à Nassan, que

(34) **sága** **d̄̄t̄̄ɛ**
 épine habit
 L'habit épineux

(44) **d̄̄ɛ** **t̄̄gɔloni**
 mort cloche
 La cloche de la mort,

entre autres lutteurs aux noms de combat bien prétentieux¹⁹⁸, ont été défaits par des adversaires venus d'un village voisin. Dès le lendemain du tournoi, des amis ont fait de

¹⁹⁸ En se faisant appeler « L'habit épineux », le lutteur donne l'image d'un adversaire que personne ne peut normalement toucher, même du bout des doigts, car il pique au moindre contact. Quant à « La cloche de la mort », c'est un lutteur qui se présente comme un adversaire par qui la mort de ses concurrents interviendra. Ce sont des noms que les Sanã considèrent

leur défaite un sujet de raillerie à travers ce que les Sanã appellent des **sè dñnè** (parole/envers), que l'on peut traduire par « paroles de dérision ». Ainsi, on se moquait de « l'habit épineux » en lui disant qu'il avait porté son habit à l'envers, c'est pourquoi l'adversaire avait pu le saisir, et que c'était lui qui avait plutôt senti les piqûres. Quant à « la cloche de la mort », on ironisait en lui disant que le village n'avait pas entendu, la veille, le sonneur de l'église.

La dimension mélodique du nom de combat peut même être entendue à partir du moment où les principales langues dans lesquelles il est énoncé sont des langues à tons. De ce fait, l'intonation est réelle dans les devises de combat. Cela est d'autant plus évident que le souci pour le lutteur de faire passer un message dissuadant l'amène, dans le choix de la formule, à organiser et hiérarchiser les termes de mise en garde. L'énonciation de cette formule découvre des éléments prosodiques clairement définissables. Quel que soit le nom de combat que l'on prend, il peut en effet être caractérisé par les éléments, entre autres, comme l'intensité, le débit, le ton, l'intonation, l'accentuation, le rythme. Par exemple, quand on prend le nom de combat 79 :

tó **gàràtanè**
 scorpion tabouret
Le tabouret du scorpion,

on note une variation successive d'un ton haut suivi d'un ton bas qui précède une nasalisation sur un ton moyen, avant de chuter.

5.4.2. Les noms de combat, d'un point de vue stylistique

Les noms de combat procèdent d'un art verbal. Ainsi à plusieurs points de vue, ces formules sont investies d'une teneur stylistique bien analysable.

D'abord sur le plan syntaxique, nous avons noté que les noms de combat sont, dans leur grande majorité, originellement construits en phrases nominales. On le sait, la phrase nominale a une valeur descriptive, et sert à exprimer diverses impressions possibles sur une action donnée. Si on colle le nom à son contexte social concurrentiel d'énonciation et à l'image que veut incarner son porteur dans ce contexte-là, on peut considérer que la formulation en phrase nominale vise à traduire une rapidité et une efficacité avec lesquelles l'individu entend s'exprimer et s'identifier parmi les autres

comme des *zè dolonè*, c'est-à-dire des « grandes devises », parce qu'elles traduisent une image intouchable et apocalyptique de leurs auteurs.

protagonistes en présence. D'ailleurs tous les lutteurs, sans exception, souhaitent que le public retienne d'eux l'image de combattants intraitables et redoutables. Dans le prolongement de cette fonction d'efficacité que les lutteurs trouvent dans les formulations nominales, on peut aussi penser à celle d'une dynamique et d'une constance qui marqueront la façon d'agir et de se comporter du porteur du nom de combat. Par ailleurs, la phrase nominale sert à accentuer un élément primordial. En l'occurrence, on sait bien que dans le nom de combat, le porteur s'identifie davantage à une notion concrète ou abstraite considérée par l'imaginaire collectif comme ayant une force destructrice ou annihilante. Si, en temps normal, l'absence de verbe dans une phrase peut faire penser à une absence d'action, dans ce contexte, on doit se rappeler que l'intention première du nom de combat est de dissuader les adversaires, donc d'éviter d'aller à la confrontation. Même si cela ne marche pas dans toutes les situations socioculturelles d'utilisation du nom de combat, on comprend que la nominalisation vise ici à centrer l'attention de l'opinion sur le danger plus que sur le processus actif qui mène à celui-ci. Plus que cette lecture, nous avons surtout enregistré des jugements qui tendent à plus apprécier les noms brefs, c'est-à-dire nominaux, que les noms longs, qui comportent généralement des verbes. L'un des jugements venait du camp des griots. Au détour d'une plaisanterie avec un jeune lutteur, qui est du même lignage que sa femme, Mathieu Boro, l'un des griots actifs du village de Nassan lui fit un reproche en ces termes : *n'ye wɔ naa kɔro, n'dɔ bɑ mú dʒa bɑ* (tu/nous/fatiguer/vide/tu/pourtant/ne/eau/frapper/pas), c'est-à-dire « tu nous fatigues inutilement alors même que tu ne frappes pas l'eau »¹⁹⁹. Quand le griot dit que le lutteur les « fatigue inutilement », il fait allusion à son nom de combat, particulièrement long²⁰⁰, alors que l'auteur n'est pas effectivement performant.

Mais au-delà de cette première lecture, les noms de combat sont le moyen d'expression de plusieurs figures stylistiques. Nous avons principalement repéré :

a. L'allégorie

L'allégorie est une figure de style qui recourt à des éléments concrets qui évoquent symboliquement chacun un contenu généralement abstrait. Il y a comme « deux mondes » dans l'allégorie (Morier, 1975, p. 69), allant ainsi dans le sens de

¹⁹⁹ L'expression « frapper l'eau » peut être traduite par « être tranchant ou efficace ».

²⁰⁰ *tiē ka gri fātā ma, ko ti fama tɔrɔ*, c'est-à-dire « La vérité est lourde pour le pauvre, les problèmes de gênent pas le riche » (nom n° 8).

Fontanier (1968) qui définit la figure comme :

proposition à double sens, à sens littéral et à sens spirituel tout ensemble, par laquelle on présente une pensée sous l'image d'une autre pensée, propre à la rendre sensible et plus frappante que si elle était présentée directement (p. 114)

Les noms de combat sont le lieu d'un symbolisme caractéristique. En effet, dans leur formulation, les hommes ont recours à des objets, des êtres voire des notions abstraites qui revêtent, au niveau local, des attributs ou des représentations à même d'aider quelqu'un à construire sa notoriété. Il faut effectivement percevoir dans les noms de combat une volonté pour les auteurs d'utiliser des items végétaux, animaux ou toponymiques pour renvoyer d'eux une image qui correspond à la propriété épouvantable que la communauté reconnaît en ces éléments. Même si les formules sont constituées, en majorité, à partir de termes concrets, leur intelligibilité va au-delà de cette apparence saisissable des mots ; elle nécessite une lecture décalée, en étroit lien avec les codes culturels du milieu social. En d'autres termes, pour accéder au vrai signifié du nom de combat, il faut effectuer, comme le recommande Vandendorpe (1999, p. 75) pour tout énoncé allégorique, des « jeux de transposition nécessaires ». Ainsi lorsque des hommes utilisent des termes désignant des attributs féminins, en l'occurrence le sexe féminin, pour former leurs noms de combat, on sait bien que, dans l'absolu, s'identifier au sexe féminin peut paraître absurde et hors de propos dans un contexte de concurrence acharnée. Mais symboliquement, chez les Sanã, dans la conscience collective sã, la femme est vue comme un être potentiellement dangereux, capable de déconstruire la puissance masculine.

Les femmes sont considérées comme des êtres froids du fait que, comme l'affirme Héritier (2010, p. 137), « c'est, comme dans l'explication aristotélicienne, parce qu'elles perdent du sang, sans intervention de leur volonté » ; l'expression courante *ã yé jũtõrò kũ lõ kũnõ*, c'est-à-dire « tu es froid/lent comme une femme » illustre bien la réalité de cette considération. Un contact charnel entre la femme et l'homme (considéré comme un être chaud) entraînerait chez ce dernier un refroidissement de sa vigueur ou un affaiblissement de sa puissance. Dans de précédents travaux, Héritier (1983 ; 2000) expliquait en effet une relation dualiste, dans un certain nombre de rapports entre les deux sexes, entre l'homme et la femme, représentés chacun par un caractère : le premier est « sec » ou « chaud », la seconde est « humide » ou

« froide »²⁰¹. Si dans le fonctionnement du système de parenté et des relations matrimoniales, deux caractères identiques ne doivent pas se rencontrer, parce que pouvant créer des conséquences redoutées, il en est de même pour deux caractères opposés dans un contexte de rivalité. Le froid refroidit le chaud, tout comme l'humide trempe le sec.

Pratiquement, il est recommandé aux lutteurs de s'abstenir de toute relation sexuelle avant d'aller au combat. Car cela « viderait » la force physique du lutteur et le rendrait vulnérable. De plus, la femme est reconnue comme la maîtresse absolue de la vie, à cause de son pouvoir à enfanter, et c'est là, comme l'indique Héritier (2000), « le lieu même de la domination » de la femme. Mais au-delà de la procréation, c'est elle qui détermine le cours de la vie, par ce que les Sanã appellent le *lĕpĕrĕ*, c'est-à-dire le « destin individuel », reconnu influencé par la figure maternelle. En effet, dans le prolongement des explications des liens entre le pouvoir d'un homme et le sexe féminin, données par nos interlocuteurs, nous avons noté qu'en dehors même de ces liens, la figure féminine a une emprise sur la vie de l'individu. Ou du moins, une mère a une ascendance sur l'enfant sorti de son utérus. Pour l'expliquer, nos interlocuteurs ont utilisé l'argument de la malédiction :

Une mère ne maudit pas son propre enfant aussi facilement. Si cela arrive, c'est que l'enfant a fait quelque chose d'une extrême gravité. Quand la mère maudit, la malédiction n'attrape pas un arbre, elle ne tombe pas à terre. Même quand une mère soupire à cause des turpitudes de son enfant, cela n'est pas bon signe pour ce dernier. Mais tant qu'elle n'ouvre pas la bouche pour dire la malédiction, c'est encore mieux. On ne joue pas avec la mère.

(Entretien réalisé auprès de Sanyè Michel Boro, catéchiste à la retraite à Nassan, 2020)

²⁰¹ Cette caractérisation du monde masculin et du monde féminin est aussi réelle, selon elle, dans la société occidentale : « ainsi dans notre propre culture actif, chaud, sec, haut, fort, rugueux, etc., sont-ils masculins, tandis que passif, froid, humide, bas, faible, lisse...sont féminins » (Héritier, 2000, p. 36)



Figure 29: Sanyè Michel Boro, catéchiste à la retraite - © Boukary Boro 2021

On voit bien que le poids du père, dans ce cas, n'est pas évoqué, car même si l'interlocuteur n'en parle pas, il reste sous-entendu que la figure paternelle en matière de malédiction est manifestement moins redoutée. Héritier (1983) avait déjà établi ce lien de domination de la mère sur l'enfant, en parlant du destin individuel, *leperε* : le destin de l'enfant « est fonction du *leperε* de la mère : il ne peut jamais être contradictoire avec lui » (p. 57). On peut comprendre le poids du *leperε* maternel, qui « décide souverainement du cours de la vie des enfants mis au monde » (p. 58) en faisant, encore une fois, le lien avec l'efficacité de la malédiction, telle qu'on l'entend à travers les propos de Sanyè Boro. Malédiction se dit en sã *làbiirí*, c'est-à-dire « appel à Dieu ». En présentant la malédiction maternelle, *na làbiirí*, comme étant quelque chose de redoutable, on laisse aussi entendre que la relation entre la mère et Dieu est privilégiée, le second pouvant favorablement répondre à l'appel du premier, par exemple pour rompre le *leperε* positif initialement transmis à l'enfant quand celui-ci était encore dans le ventre. Et si « Dieu fait prononcer son destin à l'enfant », à cause du lien de communication direct qui existe entre le fœtus et Dieu, comme le révèle Héritier (p. 56), on est en droit de dire alors que la personne qui porte le fœtus est en communication avec Dieu, qu'elle peut invoquer pour changer le destin de l'être qui dérivera du fœtus.

Ainsi, par l'expression et la pesanteur infaillible de son destin individuel, la femme appartiendrait à un univers de forces incontrôlables par l'homme, qui peut

annihiler l'autorité phallocratique et subjuguier le monde masculin. Par ailleurs, traditionnellement, on attribue à la femme le pouvoir de s'allier les « forces » de la brousse. Par exemple dans un récit de ses hauts faits en matière de conquête amoureuse, qu'il aime à raconter, Etienne Boro²⁰² aborde ce pouvoir de la femme en ces termes :

Si la femme décide de faire quelque chose, rien ne peut l'en empêcher. Une femme peut quitter chez un homme qu'elle ne veut pas, au milieu de la nuit, et traverser la brousse pour se rendre chez son père, sans que rien ne lui écorche le pied. De même, si un garçon sort de chez lui pour une conquête amoureuse, loin de son village, rien ne peut lui arriver sur le chemin, même si de mauvaises personnes ont prévu d'attenter à sa vie. Les génies de la fille le protègent. Les « choses » qui suivent la femme sont « lourdes ».

(Entretien réalisé auprès d'Etienne Boro, décembre 2016)

Cette représentation d'Etienne sur le pouvoir de la femme est loin d'être isolée. C'est une croyance bien partagée au sein des Sanã de Nassan, où la femme est même vue, au regard de ses affinités avec le monde non domestiqué qu'est la brousse, comme un être enclin à une forme de sorcellerie très redoutée de l'homme, le « mālèbà ». C'est une forme de sortilège qui consiste à attaquer sournoisement le « mèrè », le double de l'homme, pour l'emprisonner et le conduire à une extinction dolente qui entrainera la mort du corps physique. Car il se dit que quand une femme *mālè* retire le foie ou le cœur d'une personne, elle peut les emprisonner sous les pierres incandescentes d'un foyer, dans le tronc d'un arbre, sous une poterie ou, si elle souhaite que la personne meure rapidement, dans le grand foyer vif de cuisson de la bière de mil. Les femmes reconnues comme pratiquant une telle sorcellerie sont très craintes.

Nous nous souvenons encore de scènes de panique causées par une vieille femme, publiquement reconnue à Nassan comme une *mālè* redoutable. À l'école primaire, nous entretenions un jardin potager où nous cultivions différentes sortes de légumes. Tous les soirs, à la sortie des classes, nous devions faire des corvées d'eau pour arroser les plants. Le puits d'eau le plus proche de l'école se trouvait à environ 500 mètres, mais surtout en face de la cour où logeait cette vieille femme. Tous les écoliers connaissaient la dangerosité de cette dernière, car tous les parents conseillaient

²⁰² Sa femme est originaire du village de Guimou, situé à 17 km à l'Est de Nassan. Il aime à raconter que la conquête de sa femme s'est faite au prix de nombreux risques et surtout de guet-apens posés par ses rivaux, mais qu'il a su toujours déjouer.

à leurs enfants de s'éloigner immédiatement à sa vue²⁰³. Chaque fois que nous nous retrouvions au puits pour chercher de l'eau, quelques éléments étaient chargés de surveiller la porte de la cour où logeait la vieille femme, pendant que les autres puisaient l'eau. De nombreuses fois, nous l'avions aperçue se diriger vers nous avec un seau en main. Alors, c'était la débandade. Nous avons surtout remarqué, et cela n'avait échappé à aucun écolier, que quand nous nous dispersions, elle rebroussait chemin. Ces faits avaient fini par convaincre tout le monde que cette vieille femme « aimait » les enfants.

Cette forme de sorcellerie se transmet, dans certains cas, de mère à fille. Certaines mères *mālè* font ingérer à leurs nourrissons une décoction utilisée pour le gavage, mais à laquelle elles ont ajouté une substance qui confère ce pouvoir de nuisance. Devenus adultes, ces enfants ont le choix d'officialiser leur sorcellerie auprès de leurs pairs, ou non. Pour intégrer la confrérie, la nouvelle *mālè* devra « offrir » un de ses enfants ou faire la preuve qu'elle a déjà mangé le foie et le cœur d'un enfant de son entourage. Cette forme de sorcellerie, que l'on trouve ailleurs sur le continent africain (Le Moal, 1975 ; Lallemand, 1988 ; Barou, 2012), est dans la majorité des cas présentée comme l'apanage de la femme, mettant ainsi en évidence l'aptitude de celle-ci à côtoyer les forces obscures. Cette perception de la dangerosité de la figure féminine s'étend chez les Sanā à d'autres niveaux.

a.1. Les allusions au sexe féminin

Certains lutteurs ont recours au nom du sexe féminin pour composer leurs noms de combat. L'allusion au sexe féminin s'explique par le fait que celui-ci est perçu comme un organe capable du pire²⁰⁴. Nous avons ainsi :

(11) biε	be	naforo	bã
sexe féminin	elle	fortune	finir
<i>Le sexe féminin finit la fortune</i>			

Un homme qui consacre son temps à courir après les femmes ne peut point se construire. Au contraire, il se ruinera sans jamais être satisfait, tant les femmes sont

²⁰³ Pour protéger leurs enfants, de nombreux parents leur enduisaient le corps et la fontanelle avec une substance protectrice. La fontanelle, les yeux, la poitrine sont considérés comme les lieux par lesquels l'âme peut être retirée. C'est pourquoi par exemple, à défaut d'enduire tout le corps, on faisait une croix avec une substance visqueuse sur la poitrine de l'enfant avant que de le laisser sortir au dehors.

²⁰⁴ Les termes qui désignent le sexe féminin varient suivant la variante dialectale et la langue utilisées pour formuler la devise. Ainsi il se dit *biε* en dioula, *bòrò* en sã maka, *tɔtwà* ou *tɔtɔrɔ* en sã matya de Nassan. Que ce soit l'un ou l'autre terme, la traduction qui rend le mieux la signification est l'expression générique « sexe féminin ».

nombreuses. Le porteur de cette devise s'assimile à une femme séduisante, qui attire irrésistiblement ; autrement dit, il est un adversaire qui a une apparence jouable mais qui, dans le combat, éprouve ses challengers jusqu'à l'épuisement total à la fin de la confrontation.

(14) paamã lɔ bɔ̀rɔ̀
 riche femme sexe
Le sexe de la femme du riche

Cette devise fait écho à la précédente. On considère que la femme d'un homme riche est habituée à toutes sortes de prodigalités. Par conséquent, un homme pauvre qui désire la conquérir souffrira le martyre, en plus du fait qu'il s'expose aux représailles du mari riche. En d'autres termes, le sexe d'une telle femme est inatteignable tant le chemin qui y mène est plein d'embûches et de risques. Cette devise traduit simplement l'image d'un lutteur qui ne laisse pas indifférents ses adversaires, mais que l'on ne peut maîtriser ; le défi fait courir de graves risques.

(15) sūtana²⁰⁵ bɔ̀rɔ̀ minu
 Satan sexe (de la femme) sur la tête
Satan est sur la tête du sexe féminin

Pour les Sanã, les différends qui surviennent entre deux ou plusieurs personnes sont l'œuvre de Satan, une force nuisible qui n'est capable que du mal. En milieu rural, parmi les raisons qui sont à la base des antagonismes entre les hommes, figure très souvent celle liée à la concurrence dans la conquête d'une femme. Les porteurs de ces noms n'exploitent que ces cas de rivalités amoureuses qui sont légion dans les villages, et qui finissent très souvent devant les chefs de villages pour règlement. En effet, les disputes entre les hommes, liées aux conquêtes féminines, sont récurrentes. L'une des raisons de ces disputes, parfois violentes, que de nombreuses personnes avancent par exemple à Nassan, est liée au nombre insuffisant de filles mariables par rapport à celui des hommes en âge de se marier. Alors les rares filles qui sont dans le village font l'objet de multiples conquêtes de la part des garçons. Cela occasionne entre ces derniers des *munulɔ̀zini zelè* (rival en amour/bagarre), que l'on peut traduire par « querelle d'amoureux rivaux » ; ces tensions s'étendent parfois aux familles et même aux quartiers des principaux protagonistes. Dans certains cas, quand la dispute s'étend

²⁰⁵ Ce terme désigne tout ce qui est de nature à créer pour l'individu ou la société une situation de conflit, de mécontentement, de déchirement social, de violences. Sūtana est considéré comme une force invisible dont l'œuvre est de créer de la tension entre les individus ; il est personnifié et opposé à Dieu. C'est une perception très ancienne des forces cosmiques qui marquent la vie de l'homme. Le terme est invariablement utilisé en Islam et en Christianisme pour parler de Satan.

par exemple à deux quartiers, les jeunes s'organisent pour empêcher l'entrée dans leur quartier des jeunes du quartier adverse. Armés de lance-pierres, de gourdins et de machettes, ils se répartissent en de petits groupes mobiles, puis se positionnent sur les principaux chemins qui donnent accès à leur quartier. L'un des épisodes violents de ce type de rivalité, qui a occasionné de nombreux blessés, et qui reste encore vif dans la mémoire collective, est celui ayant opposé les jeunes du quartier Woroko à ceux du quartier Pansabo, en 1997. La dispute s'était transformée en véritable guérilla où les jeunes organisaient même des embuscades contre leurs rivaux. À l'époque, la plupart des protagonistes de cette bagarre fréquentaient la même école, notamment celle de formation de jeunes agriculteurs. Cette école était basée à Woroko ; alors les jeunes de ce quartier avaient installé un blocus, en interdisant l'accès aux apprenants du quartier Pansabo. Le chef du village prit l'initiative de convoquer les jeunes concernés, afin de régler cette querelle qui commençait à avoir d'autres implications. D'autres disputes, moins violentes, existent toujours dans le village. Le plus souvent, les patriarches des familles ou des lignages concernés interdisent désormais tout échange matrimonial entre leurs groupes et les familles ou les lignages où une demande de femme leur a été refusée, pour une raison ou pour une autre. Ajoutons que ces rivalités amoureuses s'expriment parfois dans les arènes de lutte. Les combats entre des rivaux amoureux se soldent très souvent par une bagarre généralisée. À travers la dernière devise, le lutteur se présente comme le sexe féminin qui, encore une fois, attire irrésistiblement des envieux, mais qui est potentiellement source d'ennuis pour eux.

(27) **l̥** **b̀r̀** **k̄**
 femme sexe poil
Le poil du sexe féminin

Selon le porteur de cette devise, un jeune avec lequel nous avons gardé les animaux quand nous étions à l'école primaire²⁰⁶, le sexe féminin est quelque chose de sacré qui n'est pas a priori accessible. Pour en voir les poils, il faut avoir une certaine complicité avec la propriétaire. Il dit donc être un lutteur intouchable qui ne peut être véritablement défié et vaincu que par les adversaires qui connaissent ses tactiques de combat.

(28) **t̥twà** **l̄s̀**
 sexe féminin spatule
La spatule du sexe féminin

²⁰⁶ À l'état civil, il s'appelle Mamadou Boro. Mais on l'appelle communément Morou, un diminutif local pour désigner les personnes qui portent ce prénom musulman.

avaient du mal à fonder une famille stable (soit les femmes qu'ils épousaient s'en allaient aussitôt qu'elles avaient intégré le foyer, soit leurs enfants mourraient en bas âge) au moment où ils étaient au sommet de leur art. Quand ils ont alors décidé d'avoir des enfants, ils ont arrêté de lutter de peur de voir leur renommée s'effondrer. D'après les explications, ces lutteurs auraient conclu une espèce de pacte avec une divinité ou une puissance invisible qui, en pareille situation, demande une contrepartie qui touche des aspects sensibles de la vie de l'individu. En effet selon des rumeurs bien répandues et entretenues, il existerait des sorciers capables de rendre célèbre quiconque sollicite leur concours. Pour cela, ils invoquent des forces occultes qui pourraient octroyer tout ce que le lutteur demande en termes de puissance, d'invincibilité et de notoriété. En retour, celui-ci doit céder en échange des choses qui lui sont chères. Le jour où le lutteur décide de reprendre ses « choses » cédées, il perdrait systématiquement tout le pouvoir que lui aurait donné la force occulte²⁰⁸. Le recours à des pratiques magiques dans la lutte sã est réel mais très clandestin. Certains lutteurs protestent clairement quand l'opinion lie leurs performances admirables aux effets supposés de leurs forces occultes. En effet, sur ce sujet, il existe une véritable discrétion. Même quand un lutteur a recours à ce type de pratiques, il ne présentera aucun signe extérieur dans l'arène qui puisse le laisser paraître. C'est tout le contraire de ce que décrivent, par exemple, Bonhomme et Gabail (2018) au sujet de la lutte sénégalaise, où le recours à la magie est non clandestin et même autorisé par le règlement officiel encadrant ce sport. Ils ajoutent même que la préparation « mystique » ou le recours au marabout font partie du spectacle, et les lutteurs n'ont aucune gêne à exhiber leurs « objets porte-bonheur » dans l'arène. Ce qui est inimaginable chez les Sanã, qui sont justement stupéfaits de l'attitude des lutteurs sénégalais en la matière quand ces derniers participent aux compétitions internationales organisées à Tougan (voir par exemple la figure 21).

Pour triompher de son adversaire, un lutteur peut plus concrètement mettre sur le chemin de celui-ci, avant le combat, une fille dont la mission est d'anéantir ses

²⁰⁸ Ce genre de rumeur est aussi de plus en plus courant, notamment pour expliquer la fortune soudaine d'une personne ou la situation d'un commerçant dont les affaires ont soudainement commencé à se développer. Il se dit par exemple qu'il existerait une option dans la pratique occulte visant à rendre riche, où le sollicitant jette des grains à une poule qui sert d'intermédiaire. Le nombre de grains que celle-ci aura picorés correspondrait au nombre d'années de vie restantes au sollicitant, qui serait indéniablement riche après le pacte. Une autre option d'enrichissement infailible par la voie occulte consisterait à échanger un membre cher de sa famille (mère, épouse ou fils) qui mourra ou deviendra fou, contre de la fortune accordée par une force invisible.

éventuelles défenses « mystiques ». Cela n'est pas sans rappeler le roman d'Issou Go²⁰⁹, *Les Arènes nuptiales*, où le héros, Doudou, grâce aux manèges de deux jeunes filles qu'il a sollicitées, a réussi à terrasser l'un des sérieux et redoutables soupirants de sa fiancée Marie (2008, p. 55-57). Les Sanã, pour corroborer cette puissance vitale reconnue de la femme, indiquent qu'aux temps des guerres tribales, le poison des flèches et des lances était préparé loin des regards et de l'aura féminins. Car, si une femme en règles passait malencontreusement à proximité, la puissance vénéneuse du produit préparé s'exhalait et perdait de son efficacité, à cause des menstruations, considérées comme étant une force froide capable d'anéantir. Cette conception est d'ailleurs expliquée par Héritier (*op. cit.*, p. 143) pour qui « une femme qui a ses règles peut faire avorter une série d'entreprises masculines car, [...] son corps attire irrésistiblement la chaleur intrinsèque de ces opérations ». Cette attitude de rejet, aussi temporaire soit-elle, envers la femme pendant ses menstrues est culturellement partagée, que ce soit chez les sociétés d'Europe centrale ou orientale (Agapkina, 1997), en France (Verdier, 1979), chez les Africains (Cros, 1990) ou dans la tradition musulmane (Laznik, 2005).

Les croyances autour de la force nuisible du sang menstruel ont convaincu les hommes de considérer le sexe de la femme comme le lieu, non seulement de construction de leur puissance, mais aussi celui d'anéantissement de leurs adversaires. En d'autres termes, le sexe de la femme constitue, à la fois, l'endroit et l'envers de l'indomptabilité de l'homme. Si les attributs sexuels de la femme inspirent une certaine peur, ceux de la femme qui ne peut enfanter sont davantage redoutés encore.

a.2. L'allusion à la stérilité féminine

Certains lutteurs ne s'arrêtent pas à l'évocation simple du sexe féminin ; ils spécifient le type de femme dont ils font allusion au sexe. Nous avons particulièrement enregistré le cas relatif à la femme stérile.

Chez les Sanã, une femme qui ne peut enfanter n'est pas bien vue. La stérilité est une infortune très stigmatisante. Une femme stérile inspire la peur. Quand certains Sanã veulent se moquer d'un séducteur qui aime faire la cour aux femmes à tout bout de champ, ils lui demandent, par exemple, pourquoi il ne charme un *lo kuna* (femme/stérile). C'est une raillerie qui cache pourtant mal cette perception négative que

²⁰⁹ Issou Go est un Sã de la zone linguistique maka. Il fut enseignant-chercheur à l'université de Ouagadougou, spécialiste de la littérature maghrébine.

ces personnes ont des femmes stériles. En clair, une femme stérile n'attire pas les hommes. Selon une croyance bien répandue chez les Sanã, dont Héritier a fait écho (2010, p. 137-138), le sexe de la femme stérile est d'une froideur telle qu'en contact avec le sexe masculin (qui est chaud), il anéantirait le pouvoir de l'homme. Cette perception du sang de la femme stérile en interaction avec le pouvoir masculin est aussi partagée chez les Lobi du Burkina Faso et de Côte d'Ivoire, telle qu'elle a été étudiée par Cros (1987). C'est en référence à cette charge négative supposée du sexe de la femme stérile que des lutteurs se font appeler :

(31) **lɔ** **kuna** **tótòrò**
 femme stérile sexe féminin
Le sexe de la femme stérile

Ainsi, en s'assimilant à l'organe génital d'une femme inféconde, ce lutteur se présente comme un combattant auprès duquel les adversaires n'engrangeront aucune victoire. Au contraire, ils perdront leurs forces à son contact. En mettant en évidence la propriété scabreuse du sexe féminin, le porteur de cette devise veut se présenter comme un lutteur que nul ne voudra affronter. Car les Sanã considèrent la femme stérile, du fait qu'elle ne connaît pas de périodes menstruelles, comme une chair chaude et particulièrement dangereuse. D'ailleurs, leur adage selon lequel *mú fú prà bà k̄ jéné bà*, « deux eaux chaudes ne peuvent pas se refroidir », laisse penser véritablement que le contact entre deux corps chauds (rappelons que l'homme est un être chaud) est certainement explosif. Le porteur de ce nom exprime bien l'image d'un lutteur qui, comme le sexe de la femme stérile, projette sèchement ses adversaires dès le premier contact

En somme et d'une manière globale, le sexe féminin inspire de la crainte. C'est bien sur cette perception sociale que certains surfent pour effrayer leurs adversaires, en évoquant son nom dans leurs devises. Soit le lutteur s'identifie au sexe de la femme en tant que symbole anti-pouvoir et destructeur de toute force extérieure. Dans ce cas, il est la figure incarnée d'un challenger qui, à l'image du sexe féminin, a une puissance d'anéantissement de la dangerosité supposée de ses adversaires. Soit, en présentant des attributs aussi saugrenus qu'inimaginables du sexe féminin, le lutteur s'identifie à cette partie névralgique du corps de la femme comme un adversaire dont l'antidote contre sa puissance n'existe que dans l'imagination.

b. La métaphore

Les noms de combat sont le cadre d'une forte expression métaphorique. Dans la

totalité des éléments du corpus, l'on s'aperçoit qu'à travers chaque formule s'exprime une forme de comparaison entre son auteur et la réalité matérielle ou abstraite invoquée, d'une part, ou entre son auteur et les attributs redoutables supposés des objets ou êtres invoqués, d'autre part. Seulement, la comparaison est ici implicite, car si pour des raisons pratiques d'énonciation, le comparé n'apparaît pas, ce qui renforce le caractère métaphorique de la formule est l'absence de l'élément grammatical de la comparaison. C'est un procédé stylistique bien approprié dans ce contexte dans la mesure où comme le souligne Pierre Reverdy (1927), rapporté par Breton (1972, p. 30), « plus les rapports des deux réalités rapprochées sont lointains et justes, plus l'image sera forte, plus elle aura de puissance émotive et de réalité poétique ». On sait en effet que les porteurs des noms de combat espèrent de l'opinion une adhésion à l'image de personnes redoutables qu'ils veulent incarner ; mieux, au-delà de son adhésion, ils veulent distiller en son sein un sentiment de peur et de méfiance. Dans les noms, il y a un réel transport de signification des mots, intentionnellement chargés d'autres significations relevant beaucoup plus de la connotation culturelle. Par exemple, le nom de combat tel que :

(20) *dʒīci* *dūduni*
 nuit âne
 L'âne nocturne

ne souffre pas de compréhension au premier abord. Sauf qu'ici, il est chargé d'une signification au second degré. Dans sa tentative d'interprétation de sa devise, Charles Pamouso, un jeune lutteur de 25 ans, a en effet indiqué que l'âne, surtout si comme c'est le cas ici il est de couleur noire, fait partie des animaux susceptibles d'être la métamorphose d'une personne malintentionnée et méchante. Il serait conseillé aux jeunes garçons, qui ont l'habitude de flâner les nuits, de se méfier alors des ânes qui rodent aux abords des pistes. La même méfiance est de mise vis-à-vis des animaux comme la pintade blanche, le chat (quelle que soit sa couleur), le chien noir, car à l'instar de l'âne, ils sont aussi considérés comme des êtres dont les personnes malveillantes, notamment les sorciers, peuvent prendre l'apparence la nuit tombée. Particulièrement, ces trois dernières espèces animales ont, à cause de leur petite taille, l'art du camouflage et sont sournoisement dangereux. Ce discours de méfiance vis-à-vis de ces animaux est si ambiant que les enfants ont tendance, quand ils les aperçoivent la nuit, à systématiquement les agresser pour les éloigner. La conception maléfique qui entoure en particulier l'âne se trouve par ailleurs dans d'autres traditions populaires,

par exemple celles de la Gascogne et des Pyrénées²¹⁰ où l'âne, surtout de couleur rouge, est une des formes du diable qui prend du plaisir à terroriser, la nuit, les passants.²¹¹ Par ailleurs, dans le chapitre 14 du Deutéronome, cinquième livre du Pentateuque, l'âne est considéré comme un animal malsain, et sa viande impure. C'est la représentation sã de l'âne, considéré comme un animal susceptible d'être nuisible²¹², qu'il faut voir en ce nom de combat derrière lequel se cache un concurrent sinistre capable de nuire à ses adversaires.

On découvre la métaphore dans bien d'autres formules. Comme par exemple dans :

(65) **kwẽkwẽ kurusí**
 pou caleçon
Le caleçon pouilleux

(76) **dũdũ bù ɥɛ**
 âne crottin feu
Le feu du crottin d'âne

(83) **nasara lâpo**
 blanc impôt
L'impôt du Blanc

(101) **gɔró nenà**
 panthère mère (qui accouche ou allaite)
La panthère parturiente,

dans lesquelles les lutteurs se comparent implicitement aux choses évoquées, mais en s'appuyant sur la perception sociale dont sont respectivement chargées les devises. Ainsi une panthère allaitante est appréhendée avec beaucoup d'effroi, car elle est très protectrice et impitoyable vis-à-vis de quiconque s'approche de ses petits ; l'un des souvenirs amers que le pays sã a gardés de l'épisode colonial français, c'est la levée des impôts. L'impôt était une hantise pour la plupart des ménages, qui y étaient contraints. Ce fut une période si traumatisante que même aujourd'hui encore, évoquer la question

²¹⁰ Voir Wikipédia ou www.techno-science.net/glossaire-definition/Equus-asinus-page-2.html

²¹¹ Selon G. Camps, J.-C. Musso et S. Chaker (1988), les Berbères d'Afrique du nord reconnaissent aussi une fonction magique en l'âne, mais beaucoup plus en matière de conquête amoureuse. Ses crottins, son sang, son pancréas, la cornée de son œil, entre autres, sont utilisés à différentes fins.

²¹² Certains Sanã mangent de la viande d'âne. Cependant les personnes qui abattent cet animal inspirent un certain sentiment de méfiance sociale. Tout comme le mangeur de la viande de charognards, le boucher d'âne est appelé *guro bewule* (chose socialement interdite/mangeur), c'est-à-dire « mangeur de chose socialement interdite », pas parce qu'il consomme la viande, mais parce qu'il ôte la vie à un animal qui est communément considéré comme le réceptacle de forces pesantes.

de l'impôt fait ressurgir des émois chez certaines populations. C'est cet effet traumatique que ce lutteur entend éveiller chez ses adversaires, afin de les dissuader au combat ; le crottin d'âne est considéré comme une matière combustible sournoise, qui ne s'enflamme pas vivement mais qui peut rester incandescente en dessous pendant de longues heures, tout en affichant un aspect extérieur éteint. C'est la figure d'un combattant à première vue abordable et fluet, mais convulsif et redoutable que veut traduire le porteur de ce nom de combat ; Le pou est reconnu comme un parasite très incommodant qui se cache dans les cheveux ou dans les plis et les coutures des vêtements. Impossible de résister quand il est sur le corps. Pour s'en débarrasser, on utilise souvent des mesures radicales : pour les *Pediculus capitis* (poux de la tête), on rase complètement les cheveux ; pour les *Pediculus vestimenti* (poux du corps), on trempe les vêtements dans une eau portée à ébullition. Donc la nuisance du pou est réelle. Lautréamont (1869) disait d'ailleurs ceci à propos de cet insecte : « Si la terre était couverte de poux, [...], la race humaine serait anéantie, en proie à des douleurs terribles ». On appréhende bien alors les intentions du porteur de ce nom de combat : harceler et assaillir ses adversaires jusqu'à l'abdication de ceux-ci.

Le fait important qu'on peut par ailleurs noter de l'usage de l'expression hyperbolique dans l'énonciation du *yá zoni*, c'est que l'emphase n'est pas uniquement construite à partir de symboles animaux, volatiles, végétaux ou minéraux qui expriment systématiquement ou de façon évidente la théorie de l'avertissement ou du péril. Elle a parfois recours à des animalcules (termites, pou, moucheron) qui, en temps normal, ne peuvent point résister à la force humaine. Mais c'est bien les attributs de rongeur ou de destructeur lent et caché (pour l'insecte archiptère) et de perturbateur (pour le pou et le moucheron) que les porteurs de ces noms arborent pour avertir leurs concurrents que malgré leur petite corpulence et leur apparence vulnérable, ils demeurent des adversaires nuisibles.

c. L'hyperbole

C'est une figure stylistique qui, comme la caractérise bien La Bruyère (1668, I, 55) « exprime au-delà de la vérité pour ramener l'esprit à la mieux connaître ». En d'autres termes, pour faire entendre une idée, le locuteur utilise des termes excessifs, une expression dans une proportion exagérée.

La quasi-totalité des noms de combat sont hyperboliques. Les figures auxquelles s'identifient les lutteurs sont telles que, objectivement, on ne voit pas comment ces

derniers peuvent les incarner dans la réalité. Mais nous sommes dans une situation où l'objectif principal du nom est d'impressionner, voire dissuader. Alors, la course aux formules les plus grandiloquentes les unes que les autres est permise. Il n'y a aucune limite. C'est pourquoi la plupart des noms sont excessifs dans la représentation qu'ils font des lutteurs. Ainsi quand un lutteur se fait appeler :

(51) **sini ka djan**
 demain est loin
Demain est loin,

en suggérant être un lutteur qui ne laisse aucune chance de vie à ses adversaires à l'issue de ses combats qu'il gagne, cela relève de la pure exagération. Nous n'avons pas enregistré, pendant nos enquêtes, un seul témoignage relatif à la mort d'un lutteur après un combat. Seulement des cas de blessure. D'ailleurs, le porteur de ce nom, un aîné qui ne lutte plus aujourd'hui mais que nous avons connu à l'œuvre quand il était en activité, a certes gagné plusieurs combats, mais n'a causé aucune tragédie à ses adversaires. Il a même été terrassé quelques fois lors des tournois.

Il en est de même de :

(38) **tasuma**
 feu
Le feu

qui veut faire croire qu'il n'est pas touchable, parce que comme le feu, il brûlerait ses adversaires. Si nous pouvons comprendre que le lutteur veut simplement dire qu'il est redoutable, se comparer à un feu relève de la pure amplification de l'image qu'il veut se donner. Comme dans l'exemple précédent, nous avons eu l'occasion de voir ce lutteur à l'œuvre : il est loin d'être intouchable. Nous avons pu suivre deux de ses combats ; certes, il n'a pas été terrassé, mais ses adversaires n'ont eu aucune difficulté à l'enlacer.

Que dire du lutteur qui promet une mort brutale à ses adversaires, ou de celui qui se compare à une foudre ? *Le Tonnerre* (107) et *dže karaba* (86) n'expriment que une idée surestimée et enflée d'eux-mêmes, sans aucun lien avec la réalité.

Le recours à l'hyperbole, dans ce contexte, semble tout à fait inhérent à l'esprit de concurrence ; c'est un principe d'expression du *yá zoni*, quand bien même le lutteur n'est pas à l'abri de la confrontation, voire de la défaite, nonobstant la tonitruance de sa formule d'auto-louange. On comprend alors que le ton apocalyptique ou épouvantable utilisé par les lutteurs procède d'une stratégie langagière qui consiste à se valoriser et s'attribuer les caractères d'un combattant dangereux et indomptable.

L'exagération est si consubstantielle aux noms de combat que certains énonciateurs recourent à d'autres langues qui disposent d'un champ lexical très précis de l'invincibilité ou de la menace. Cela occasionne, dans certains cas, une accumulation de syntagmes ou la formulation d'énoncés verbaux dont le référent reste le même que celui des noms brièvement formulés. Par exemple, entre le nom formulé en dioula :

(7) **surgu lɔgɔ ba ti don saga ti don**
 hyène marché chèvre ne pas entrer mouton ne pas entrer
Le marché des hyènes, la chèvre n'y entre pas, le mouton n'y entre pas

porté par un promotionnaire de l'école primaire, André Pamouso, et celui formulé en français (112) *Convocation*, arboré par Lazé Boro, le père d'une autre promotionnaire, par ailleurs ancien président de l'association des parents d'élèves de l'école primaire de Nassan, l'expression de la menace est la même, malgré la taille des formules.

L'hyène, dans les récits (Biraogo Diop, 1958 ; Senghor et Sadji, 1970 ; etc.), est considérée comme le personnage à la fois le plus stupide, le plus glouton et le plus grossier dans ses manières. Dans les villages sanã, les personnes âgées aiment à rappeler que l'hyène faisait partie des animaux qui écumaient les lisières jadis boisées des habitations, et attaquaient les enclos à petits ruminants. Il est donc unimaginable de penser que la chèvre et le mouton veuillent fréquenter le marché d'un tel prédateur. On voit bien là qu'en se présentant comme ce carnassier et en regardant ses adversaires comme des proies, ce lutteur met en avant sa cruauté, et menace de dévorer ses challengers. *Convocation* rappelle ce billet qui crée des frissons chez nombre de personnes. C'est une lettre que beaucoup de gens ont reçue des autorités administratives ou policières (jadis du commandant de cercle) suite à leur citation dans une affaire les concernant. Il est rapporté que sous la colonisation, certains hommes ont fui leur village pour se réfugier en brousse pendant quelques temps, à cause de ce document qu'ils appréhendent encore aujourd'hui. Le porteur de ce nom joue sur le sentiment traumatique que le nom de ce papier évoque chez certaines personnes, pour espérer ébranler ses adversaires.

d. L'antithèse

La figure de l'antithèse « oppose deux objets l'un à l'autre, en les considérant sous un rapport commun, ou un objet à lui-même, en le considérant sous deux rapports contraires » (Fontanier, 1968, p. 379). Certains lutteurs ont recours à cette figure stylistique pour composer leurs noms de combat. Par exemple, quand nous prenons le lutteur qui s'appelle :

(52) **dakū** **gɔgɔ̃lɔ**
arbre mort bourgeon
Le bourgeon de l'arbre mort,

le contraste saute à l'œil. Un arbre qui est mort ne peut pas pousser des bourgeons, cela est inimaginable. Ici, le lutteur veut signifier à ses adversaires que pour le terrasser, il faudra user d'un *nɛsɛ* (« médicament »²¹³) dont la préparation demande un tel bourgeon. Ce qui est une mission impossible. Autrement dit, personne ne peut le vaincre. En usant de l'antithèse, il se présente, d'un côté, comme un lutteur tout à fait prenable, et de l'autre côté, une condition irréalisable à remplir pour réussir à le prendre.

Par ailleurs, l'antithèse est exprimée avec éclat dans le nom de combat 97 :

yɔgɔna **pama**
paresseux riche
Le paresseux riche

Le contraste dans ce nom est si évident que, même au niveau des utilisateurs des devises, on en rit. Comment peut-on être riche sans travailler ? C'est une chimère. Certains même estiment ironiquement que si on peut s'enrichir, en volant les autres, *wurmaba fɛ̃ dɔ n'dʒi la* (vol/lui-même/il travail/est), « le vol en tant que tel est aussi un travail ». Ici aussi, nous sommes dans une présentation tranchée de l'image que donne à voir ce lutteur. L'inconcevabilité d'avoir dans la société un personnage paresseux et riche, traduit le profil d'adversaire qu'il veut être : il n'existe personne qui pourrait le terrasser.

Le recours des lutteurs à l'antithèse transcende leur seule volonté de se présenter comme des adversaires compliqués et indomptables. L'usage de cette figure laisse entrevoir aussi l'une des fonctions essentielles que Plantin (1993, p. 492) attribue à l'antithèse, c'est-à-dire qu'« au point de vue du pathos, l'antithèse facilite l'adhésion émotive de l'énonciataire, à cause du potentiel esthétique et poétique que provoque la disjonction symétrique des parties ». Nous sommes en effet dans cette situation, dans la mesure où tous les noms, autant qu'ils sont, cherchent d'abord à avoir une influence sur leurs destinataires, qui doivent être impressionnés pour espérer les dissuader à vouloir un combat. Si tous les noms de combat, par essence, sont destinés à convoiter l'adhésion du public à l'image véhiculée par les lutteurs, soit pour bénéficier de leur

²¹³ Dans ce contexte, le terme « nese » renvoie, non à un médicament servant à soigner un mal, mais à ce qu'on désigne communément en Afrique sous le vocable « gri-gri », c'est-à-dire un petit objet magique pouvant porter chance ou bonheur.

empathie, soit pour les amener à croire qu'ils sont vraiment dangereux, ceux qui ont une construction antithétique remplissent doublement une fonction émotive.

e. La personnification

Dans nombre de noms de combat, les objets ou les animaux évoqués sont présentés sous les traits d'une personne. En rappel, la personnification

consiste à faire d'un être inanimé, insensible, ou d'un être abstrait et purement idéal, une espèce d'être réel ou physique, doué de sentiment et de vie, enfin ce qu'on appelle une personne ; et cela, par simple façon de parler, ou par fiction toute verbale, s'il faut le dire (Fontanier, *op. cit.*, p. 111)

L'un des tropes utilisés par les lutteurs pour donner un attribut humain à leurs noms est *dōṅṅē*, « habit ». Cet effet d'habillement, qui est le propre de l'homme, est attribué tantôt à un animal tantôt à des concepts abstraits. Ainsi dans les noms :

(25) **yakā dōṅṅē**
lion habit
L'habits du lion ;

(54) **bōō dōṅṅē**
faim habit
L'habit de la faim ;

(58) **laa dōṅṅē**
Dieu habit
L'habit de Dieu,

il est frappant de noter que le lion, la faim et Dieu sont présentés sous une perception personnifiée, car aucun de ces éléments ne porte un vêtement quelconque. Dans tous les trois noms, les lutteurs s'identifient véritablement, pas à l'habit, mais aux trois réalités qui sont sources de crainte pour les Sanā. Par ailleurs, ce qui marque la présence de la personnification dans ces trois formules, c'est que le substantif « habit » suppose que « lion », « faim » et « Dieu » soient représentés par les lutteurs comme des êtres humains dont ils représentent un accessoire vestimentaire.

La figure de personnification est également présente dans le nom 5 :

lahara dōgōtōrōso
au-delà hôpital
L'hôpital de l'au-delà.

L'au-delà, que les Sanā désignent par le terme *dḡiri nā pa* (morts/leur/maison), « la maison des morts », est projeté comme les réalités supposées réservées à l'individu après sa mort. C'est un après-vie que personne ne peut définir, ni caractériser avec certitude. Il est donc lunaire d'envisager ce « monde » avec les mêmes caractéristiques

que celui des vivants. C'est en cela qu'associer « hôpital » à « au-delà » relève purement d'un procédé stylistique sciemment utilisé par le lutteur pour traduire l'image d'un adversaire énigmatique et potentiellement insensible.

Quel que soit le cas, le recours à la personnification s'inscrit dans une stratégie des lutteurs de produire des effets, notamment allégoriques, car ils personnifient finalement une qualité, celle d'adversaires redoutables. Mieux, la personnification, dans ce contexte, est caractéristique d'une volonté d'hybridation de la personnalité du lutteur en situation de combat ou de concurrence. En l'occurrence, plus le lutteur se présente effectivement sous une double facette, plus l'intention de troubler les adversaires peut toucher son objectif.

En somme, le nom de combat, tout comme les autres noms usuels traditionnels de désignation des personnes, est codé par excellence. Il est le fruit d'une recherche linguistique des locuteurs qui, inconsciemment ou non, font appel à des figures stylistiques pour donner plus de profondeur esthétique à leurs formules. Celles-ci doivent impressionner les destinataires par la beauté des images qu'elles découvrent ; dans certains cas, elles prennent une forme sentencieuse pour mieux impacter leurs cibles. L'influence que doivent avoir les noms relève de leur performativité qu'il sied d'analyser.

Chapitre 6 : Le nom de combat, un énoncé efficace pour exprimer une identité voulue

L'esprit qui sous-tend la décision de choisir et d'arborer un *yá zoni* est loin d'être seulement exhibitionniste. Il y a manifestement pour le porteur du nom une volonté et un désir de s'élever au-dessus des autres. Ce rêve de domination est si fort que même les plus faibles, c'est-à-dire ceux qui n'arrivent pas à montrer leur supériorité sur leurs concurrents dans les cadres sociaux d'expression du nom de combat, en choisissent et arborent de plus retentissants.

Le *yá zoni* donne en effet plus de possibilités d'expression des fantasmes individuels en matière de représentation identitaire. Les noms lignagers, que nous pouvons considérer comme des devises collectives, expriment déjà une certaine identité de chaque groupe, mais celle-ci est si figée que l'individu n'a pas une marge de manœuvre vis-à-vis d'elle. Il faut rappeler en effet que derrière la forme très brève des noms lignagers, comme par exemple Boro, Lamoutyiri, Zerbo, se cachent en réalité des micro-récits qui relatent les hauts faits de guerre, l'exemplarité ou le rôle de leader social des ancêtres fondateurs. Les groupes lignagers éprouvent généralement de la fierté à dévoiler et expliquer tout le contenu que cachent leurs devises collectives. Même quand l'explication de certains noms lignagers ne découvre rien de si glorieux²¹⁴, les groupes qui les portent sont fiers de s'identifier à ce qu'ils expriment. Mais sans renier son identité première exprimée par sa devise collective qui le dépersonnalise en réalité, l'individu sã dispose d'une marge d'autonomie qui lui permet de se forger une ou des identités supplémentaires. Toutefois, contrairement à l'identité collective bâtie sur des faits lointains, considérés comme réels, celles individuelles sont construites sur des projections, des intentions, des désirs que le temps se chargera de conforter ou non. Ces identités voulues sont exprimées dans des devises individuelles dont le rôle premier est de traduire une image dangereuse et de troubler l'assurance des concurrents des porteurs, cela avant même que ces derniers n'aient posé un acte de bravoure public.

²¹⁴ Par exemple, d'autres groupes lignagers aiment à reprocher au lignage des Boro, la cruauté de son ancêtre, en le considérant comme un éventreur (voir l'explication de ce nom dans la première partie du travail).

6.1. Le nom de combat a un aspect performatif

6.1.1. Une performativité immanente

Le concept de « performativité » a fait l'objet, comme l'indique Cotton (2016), de nombreuses et différentes interprétations. Si ce n'est pas le lieu de faire le point des oppositions d'idées ou de compréhensions autour du concept, il est néanmoins indiqué d'en rappeler quelques caractérisations données, par exemple, par Austin et Bourdieu. Austin (1962) fait une différence nette entre une « parole constative » et un « énoncé performatif ». Si la première « dit ce qui est », le second « fait advenir ce qu'il dit en l'énonçant ». Pour Austin, il y a des énoncés qui ne se contentent pas de constater la véridicité ou pas d'un fait donné, ils sont eux-mêmes actes de parole. Mais il n'a échappé à personne qu'au fil du temps, l'auteur est arrivé à un constat qui rend caduque la distinction constatif/performatif, pour établir qu'il y a du performatif dans tout énoncé. Quant à Bourdieu (1982), il appréhende le concept au-delà de ce qu'il considère comme la « signification rituelle » que donne Austin. Pour lui, la performativité de l'énoncé dépend du statut social de l'énonciateur qui, à cause des rapports de forces symboliques qui l'encadrent, peut réussir ou échouer dans son intention.

Le concept de performativité tel que défini par Austin, convient à la manière dont nous concevons la dimension performative du nom de combat. En effet, même si nous nous limitons au niveau initial de l'analyse austinienne, c'est-à-dire celle qui distingue les énoncés constatifs de ceux performatifs, nous nous rendons compte que les noms de combat se prêtent parfaitement bien à cette dichotomie. Par ailleurs, si tout énoncé est d'emblée performatif, comme l'explique en fin de compte Austin, la devise est donc par essence performative.

Si nous regardons comment fonctionnent les noms de combat, nous dirions que les notions austiniennes de « parole constative » et de « parole performative » constituent en réalité ce qui permet de mesurer la dimension efficace de ce nom. En effet, d'une part, le nom de combat, du fait de son rôle dissuasif, permet au porteur de prévenir ses adversaires du danger qui adviendra dans une éventuelle confrontation. De ce fait, le nom de combat joue le rôle d'un véritable énoncé performatif dans la mesure où, si on en croit ce que disent Rey (1998) et Moati (2009) des fonctions des énoncés performatifs, il sert à « promettre » (ici, la défaite), « prévenir » et « avertir » (du danger, dans notre propos). D'autre part, on sait par exemple qu'il existe des cas d'attribution de noms de combat, et que cela arrive quand l'attributeur a fait un certain

nombre de constats dans la manière de combattre de la personne attributaire. Mieux, certains lutteurs changent volontairement de nom parce qu'estimant qu'ils sont désormais à un niveau supérieur. On peut alors se dire que les noms de combat dans ce cas « disent ce que sont » leurs porteurs, constaté par d'autres personnes. Dans un autre sens, ils sont d'autant plus performatifs que le changement de nom traduit une attente claire du lutteur, celle de voir sa notoriété se renforcer et son pouvoir de dissuasion des adversaires plus grand.

La performativité du nom peut être aussi perçue à travers les gestes, les attitudes qu'il implique. Quand on énonce la devise d'une personne, celle-ci doit réagir, en adoptant l'attitude appropriée qu'on attend d'elle, selon les situations. De ce point de vue, il y a bien là cette théorie des rôles expliquée par Butler (1990), dans la mesure où les gestes et les attitudes dont il est question sont réservés aux hommes, qui marquent par là-même leur distance avec les femmes. Le contexte de la lutte traditionnelle est donc, dans une certaine mesure, celui de la construction de la masculinité, à travers le nom de combat dont l'énonciation appelle à "se montrer". C'est la raison pour laquelle lorsqu'une fille pratique la lutte, même si elle n'a pas officiellement un nom de combat, elle est considérée comme un « garçon ».

L'autre niveau de performativité des noms, de notre point de vue, se situe au niveau linguistique, car les effets attendus des noms de combat, dépendent aussi de la qualité expressive des formules. Certes le rôle joué par l'acteur et la circonstance dans la performativité est important, mais l'énoncé qui le sublime dans l'accomplissement de ce rôle est si capital qu'il fait l'objet de sérieux dans sa formulation. Dans les arts de la parole, la recherche stylistique vise un objectif précis : au-delà du projet poétique, elle cherche à produire un effet sur le récepteur. Dans notre cas, on sait que la construction des formules devant servir de noms de combat s'appuie sur un choix de mots symboliques et de formules métaphoriques, comme nous l'avons vu. Celui-ci concerne en priorité le dialecte local avec lequel des formules plus ou moins recherchées sont concoctées. Mais, on l'a aussi vu, de plus en plus, les hommes ont recours à d'autres langues qui offrent une forme d'expressivité particulière et plus évocatrice. En l'occurrence le français :

(106) Le Taureau,

(107) Le Tonnerre,

(108) Le Buffle,

(109) Le Technicien

(111) **Danger**

(112) **Convocation,**

et le dioula :

(5) **lahara** **dɔgɔtɔrɔso**
au-delà maison du docteur
L'hôpital de l'au-delà

(11) **biɛ** **be** **naforo** **bã**
sexe de la femme il fortune finir
Le sexe de la femme finit la fortune

(17) **nya** **ti** **foro** **bã**
œil ne pas champ finir
L'œil ne finit pas un champ

Toute chose qui confère davantage de charme et de pouvoir conatif au nom de combat. Par exemple, particulièrement pour la langue française, que la majorité de la population ne parle pas, nous avons observé une certaine méfiance vis-à-vis des locuteurs de cette langue. Quand au milieu de plusieurs personnes deux se mettent à échanger en langue française, elles sont accusées de médire des autres, ou taxées d'être présomptueuses. C'est la même méfiance que nous avons observée chez certains lutteurs qui ont des adversaires ayant des noms en français. Par exemple le concurrent de *Danger* (111) nous a dit ceci :

Ceux qui ont eu la chance d'aller à l'école nous traitent, nous les « aveugles », comme des personnes qui ne comprennent rien. Nous comprenons quand même un peu. Par exemple, s'il [son adversaire] dit qu'il est un « danger », je comprends ça. Seulement avec les gens qui ont fait la ville, tu ne sais pas comment il va t'attaquer, parce que « danger » peut vouloir dire beaucoup de choses. On a vu des lutteurs frapper dans le visage de leurs adversaires avant de ramasser leurs pieds.

(Entretien réalisé auprès de Di Abel Boro²¹⁵, 37 ans, cultivateur)

En somme, les noms de combat sont, par essence, performatifs. En tant qu'énoncé visant à définir la dangerosité supposée du lutteur, en tant qu'énoncé à travers lequel ce dernier espère construire sa renommée, et en tant qu'énoncé dont la qualité expressive peut contribuer à impacter positivement les effets attendus, la devise peut être vue comme un acte. C'est d'autant plus un acte que l'individu l'utilise pour dominer.

²¹⁵ Di Abel Boro est le fils aîné d'Étienne Boro. Il se dit « aveugle », terme que l'on emploie ici pour désigner les personnes qui ne sont pas allées à l'école occidentale, pourtant il a fait des études jusqu'au cours moyen.

6.1.2. La performativité dans une volonté individuelle de dominer

Le choix d'un nom de combat traduit une volonté claire du porteur. Ce dernier veut signifier à la communauté qu'il est redoutable, et que quelle que soit la situation d'épreuve ou de concurrence dans laquelle il est interpellé, il est capable de relever le défi auquel il sera confronté. C'est en substance la portée et le message de tous les noms de combat. Mais comment ces formules guerrières impactent-elles la conduite ou la vie des personnes qui les arborent ?

Le porteur du nom de combat est au centre de l'effet performatif de celui-ci. En se nommant, en se donnant une identité qui ne le confond pas aux autres, l'individu se donne un rôle, entendu ici dans le sens de Goffman (1973, p. 23), c'est-à-dire un « modèle d'action préétabli [...] que l'on développe durant une représentation et que l'on peut présenter ou utiliser en d'autres occasions ». En effet, en indiquant qu'il est un adversaire rusé comme la perdrix, dangereux comme le buffle enragé ou sournois comme le feu du son de mil, l'individu entend, toute sa vie, notamment dans les circonstances appropriées, reproduire des gestes, avoir des attitudes et des manières d'agir qui sont ceux des êtres auxquels il s'identifie. Dans certains cas, il doit rester fidèle à cette image en toutes circonstances de la vie, de sorte que son quotidien puisse refléter l'être et les caractères des êtres ou des qualités abstraites qu'il personnifie. Cette implication du port du nom de combat correspond d'ailleurs au point de vue de Butler (1990) sur la performativité qui, pour elle, prend en compte les comportements, les attitudes et les gestes par lesquels l'individu se manifeste dans le groupe.

D'autre part, l'individu croit en la puissance du nom de combat, capable de dissuader, en amont, d'éventuels adversaires. Cette croyance s'explique par le fait qu'en réalité, l'individu croit qu'il y a des hommes rusés, très redoutables, dont il fait partie, capables de dominer les autres. Il suffirait alors d'utiliser des formules effarantes pour mettre en garde ces derniers, pour conserver une certaine « virginité ». Ici, on est bien conscients que la parole permet de performer. Pour autant, la tonitruance d'un nom de combat ne prémunit pas son porteur de la défiance des autres, et même de la défaite. Certes, l'obsession de refléter au mieux et quotidiennement l'image que l'on s'est donnée fait que l'individu essaie toujours de se surpasser dans toutes les situations, car il sait que la société le jugera, mais cette motivation ne suffit pas toujours à garder intacte, en toutes situations de concurrence, l'image de dominateur – on n'est jamais meilleur partout, dit-on. Cependant, l'éventualité d'échec de l'action de l'acteur

n'enlève rien à la performativité de l'énoncé qu'il emploie, parce que pour les Sanã, l'individu évolue dans un environnement social qui demande constamment à relever des défis de plusieurs ordres ; il doit être toujours alerte et prêt à honorer sa devise. Ainsi, son nom sera énoncé chaque fois que la situation s'y prêtera. D'ailleurs, nous avons vu que les cadres d'expression du *yá zoni* sont divers et variés. Un homme qui ne réussit pas à honorer sa devise dans l'arène, peut bien se montrer grand et infatigable travailleur, ou chasseur adroit plus que ses autres concurrents, dans le cadre des travaux collectifs, ou des battues collectives. L'énonciation renouvelée de la devise, à des circonstances différentes, vise le même objectif : inviter la personne porteuse à se sublimer dans le cadre où elle agit, pour atteindre une performance qui est le reflet de son nom. C'est bien aussi cette répétition du nom de combat dans différentes situations qui explique sa performativité, car il y a bien l'existence d'une « réitération » dans le sens derridien (Derrida, 1971) du terme. Selon la situation d'énonciation (lutte, travaux agricoles, chasse, rites funéraires ou matrimoniaux, danses), l'intention ou ce qu'attend l'énonciateur de la personne louangée varie, et celle-ci en est consciente. Ainsi quand on passe de la scène de simulation des gestes de la lutte traditionnelle à celle de la chasse, dans le cadre du rite d'hommages à un défunt traditionniste, l'intention initiale du griot énonciateur change selon la scène ; du côté des destinataires de l'énonciation, on s'adapte à l'intention qui correspond à chaque scène, en changeant d'attitudes ou de gestes. D'autre part, la performativité est juste un « pouvoir dire » et un « vouloir dire ». C'est bien toute la particularité de la devise de lutte : l'individu a toute la liberté de pouvoir dire ce qu'il entend être, en le faisant comprendre à travers une formule métaphorique ou pleine de symboles.

Relativement à l'effet que le nom de combat peut avoir sur l'individu, le porteur n'est pas le seul à être impacté. Le public est aussi influencé. D'abord, la communauté adhère à cette forme de nomination particulière, qu'elle promeut en perpétuant les cadres d'expression des noms de combat. Cela est si ancré que si un garçon rechigne à se donner ce type de nom, la société lui en donne un, ironique et dévalorisant. En effet, nous avons rencontré des jeunes garçons qui ont avoué ne pas porter une devise de lutte, parce qu'ils ne pratiquent pas ce sport. Mais des amis ou des parents à plaisanterie leur ont attribué des noms de combat sarcastiques, qui restent la plupart du temps d'usage

informel, dans le cercle d'amis. La plupart de ces noms ne sont pas valorisants²¹⁶, et n'ont pas un effet psychologique stimulant sur les attributaires. Par exemple, nous avons noté que le surnom *bia ka bɔ* (manger/avec/onomatopée du bruit de la main dans la bouche)²¹⁷ est généralement donné par certains adultes aux enfants et adolescents qui ont peur de lutter. C'est un nom ridicule et dévalorisant parce qu'il traduit l'image d'un individu qui ne sait faire autre chose que de manger. Alors, c'est un nom dont l'énonciation n'émeut particulièrement pas les porteurs ; au contraire, certains s'en moquent, d'autres s'en agacent souvent. Nous avons aussi entendu des jeunes garçons se faire appeler *bɔtɔrɔ* (« crapaud ») ou *déré na* (« vache »)²¹⁸ par des aînés qui se moquent de leur contreperformance répétée lors des compétitions de lutte. Certains en pleurent parce que c'est un nom qui ne les valorise pas, et éprouve leur dignité devant leurs camarades. Même si une personne n'a pas officiellement un nom de combat, à chacune de ses apparitions dans les cadres sociaux d'usage des noms, le griot peut la louer en tapant sa devise lignagère ou en lui attribuant, sur-le-champ, un nom de combat que lui seul sait interpréter. La personne peut alors chercher à savoir auprès du griot la signification de la devise jouée, et décider de conserver ce nouveau nom qui entrera dans le répertoire existant ; elle sera désormais systématiquement appelée par ce nom inventé par le griot dans toutes les circonstances indiquées. Mais il arrive parfois, notamment dans les cas où il existe un lien de plaisanterie entre la personne louangée et le griot, que ce dernier frappe une devise qui excite la risée ; dans ce cas, l'intéressé ne cherchera pas à garder ce nom dès lors qu'il a pris connaissance de sa signification. En tout état de cause, on s'aperçoit de la pertinence de la lecture que fait Searle (1995) de la performativité : il y a une réalité sociale profonde qui se structure derrière toute pratique linguistique. Ensuite, il y a comme une sorte d'horizon d'attente autour de l'attitude, de la manière d'agir de celui qui porte le nom, presque exactement

²¹⁶ Les exemples que nous avons cités ici ne figurent pas dans la liste des noms, pour la raison que ceux-ci sont attribués à des enfants qui boudent, et même pleurent, quand les aînés les appellent avec ces noms. Ils rejettent catégoriquement ces noms ; certains enfants n'hésitent pas à se plaindre auprès de leurs géniteurs qui, sans aller jusqu'à s'en plaindre, eux aussi, auprès de ceux qui donnent ces noms, manifestent leur mécontentement vis-à-vis de ces formules qui ne valorisent pas leurs enfants.

²¹⁷ On peut traduire ce nom par à peu près « gros mangeur inutile ».

²¹⁸ Dire qu'un garçon est une « vache », chez les Sanã, c'est dire qu'il n'est pas un « vrai homme ». Il n'est juste qu'un bavard, sans capacité à être mordant dans ses combats. Il est ainsi comparé à une vache qui aime à beugler, or comme un adage sã le dit : *dé kɔnabɛ lebàrè, múbo bà ya bà* (bœuf/celui qui/beugler/soif/ne/à lui/pas), c'est-à-dire « le bœuf qui beugle [intempestivement] n'a pas soif. Comme pour donc dire le lutteur qui parle beaucoup n'est pas celui qui lutte bien.

comme en littérature. Il y a d'un côté une certaine permanence, notamment des cadres socioculturels d'usage du nom de combat (lutte traditionnelle, activités champêtres, chasse), et de l'autre, une impermanence, en l'occurrence de l'appréciation de la performance de l'acteur. Un nom de combat n'existe et ne trouve l'écho nécessaire qu'en fonction de l'appréciation que la société fait du « rôle » de l'athlète qui l'arbore. Quand un lutteur dit avoir une attitude léonine [*yàkǎ dǝ̀tʃɛ* : *l'habit du lion* (25)] ou vipérine [*kǝrgǎ mǎlé* : *la queue de la vipère* (24)] dans ses combats, naturellement, le public nourrit une attente claire, celle de voir ce lutteur se montrer intraitable, agressif et dangereux vis-à-vis de ses adversaires. Ainsi, même sans avoir jamais vu le porteur à l'œuvre, un public qui entend un nom de combat tel :

(9) *dʒeren* *peze*
 morts chemin
 Le chemin des morts,

entrevoit, tel un horizon qui laisse deviner un paysage au loin, un combattant qui ne laisse pas indemnes physiquement les adversaires, qu'il vaine à coup sûr. On comprend bien alors le fait que le public croie en la performativité de cette formule langagière qu'est le nom de combat, mais sans être naïf sur l'issue souvent malheureuse des actions du porteur du nom.

Somme toute, le nom de combat fonctionne comme un nom propre. Cela d'autant plus que dans la réalité du contexte d'oralité comme celui des Sanã, le constat fait par Leguy (2012, p. 70) est réel, c'est-à-dire qu'il n'y a pas « d'indice phonique pour différencier le nom de personne des mots ou expressions de la langue ». Par exemple, dans le cas des noms circonstanciels que certains enfants reçoivent à la naissance (de leurs tantes, grands-parents, etc.), ces noms sont souvent formés à partir d'unités lexicales qui se retrouvent dans des noms communs, exactement comme ce que Houis (1963) a noté chez les Moose. Ainsi, des noms de personne en *sã* tels *Bǝǝlɔ* (composé de *bǝǝ*, «faim» et *lɔ*, «femme», c'est-à-dire un enfant né en temps de famine), *Yípipiã* (composé de *yí*, «bière de mil», et *pipiã*, «aigre», c'est-à-dire un enfant né l'avant-veille de la fin de préparation de la bière de mil de sa mère)²¹⁹, etc. indiquent bien que les lexèmes des noms communs peuvent servir à former des noms

²¹⁹ Il faut rappeler que la préparation de la bière locale dure quatre jours. Le deuxième jour de la préparation correspond à l'étape où la boisson obtenue à ce stade a un goût aigre. C'est cette boisson acide que l'on mélange à une autre plus douce et sucrée obtenue le troisième jour de la préparation, pour avoir un produit final plus ou moins alcoolisé qu'on sert le quatrième jour comme bière, communément appelée « dolo ».

propres de personne. C'est une réalité chez les Bwa du Mali (Leguy, *op. cit.*), chez les Sanā et même chez les Chinois (La Robertie, 2005). À partir de là, on peut alors admettre que les noms de combat, dont les formules sont aussi concoctées à partir des mots du vocabulaire ordinaire, ont la même propriété désignative que les noms propres. Par conséquent ils sont hautement performatifs, dans la mesure où dès lors que quelqu'un se dit appeler : (20)

d̥zĩfi **dūduni**
 nuit âne
L'âne nocturne,

il le devient alors et revêt les attributs imaginaires reconnus à cette espèce animale. Ainsi, l'individu est la personnalisation de son nom de combat, en l'occurrence dans les contextes sociaux où il doit le faire valoir. C'est pourquoi d'ailleurs, l'opinion tend parfois à tourner en dérision le nom de combat de quelqu'un qui ne se montre pas à la hauteur de celui-ci. Même en dehors du contexte approprié, le nom de combat se présente comme un acte illocutionnaire commissif, dans la mesure où il engage le porteur à poser un certain nombre d'actes ou à avoir un certain nombre de comportements qui sont le reflet de son nom. En tout temps et en tout lieu, la personne porteuse du nom de combat doit pouvoir faire face, avec courage et volonté de dominer, à tous les défis qui se présentent à elle. Mieux, par sa devise, c'est comme si elle promettait à la communauté de se montrer intraitable, notamment face à ses concurrents, lors des occasions socioculturelles appropriées. Le nom même est une source de motivation pour le porteur, qui sait qu'il est attendu de lui une performance irréprochable et à la hauteur de son nom, chaque fois qu'il est louangé, peu importe l'occurrence sociale. Il y a après tout une question d'honneur qu'il ne doit pas perdre de vue ; autant le nom de combat magnifie l'individu, autant il le met constamment sur la brèche. D'où la nécessité de s'automotiver en permanence pour renvoyer à la société sa fidélité à l'esprit du nom. En tout état de cause, il faut rappeler que l'énonciation performative seule ne suffit pas ; le contexte d'énonciation est aussi très important ; sans lui, l'énoncé performatif ne peut pas s'accomplir dans sa plénitude.

En effet, en plus d'offrir un prétexte de concurrence entre les lutteurs, le tournoi de lutte est aussi une situation d'énonciation où les noms de combat sont en concurrence. Nous avons notamment enregistré deux faits lors des tournois auxquels nous avons assisté. Premièrement, pendant la ronde d'exhibition des lutteurs des quartiers (pour les tournois intra-villageois), ou des villages (pour les tournois inter-

villageois), nous avons noté que chaque file avait à sa tête des anciennes gloires de la lutte. Quand bien même ils ne sont plus en activité, leurs noms sont frappés par les griots. Ils s'exhibent à leur façon, et menacent parfois même, sur un ton de plaisanterie, les lutteurs des quartiers ou villages adverses. Voici ce que ces anciens lutteurs disent généralement pour intimider les adversaires de leurs cadets, et motiver ces derniers : *a zi yè, a ba jare dɔɔ bà* (cela/ancien/est/cela/nég./finir/cruche/nég.), c'est-à-dire « cela [notre talent] est héréditaire, il y en a toujours dans la cruche »²²⁰. En réponse, les aînés des lutteurs des autres quartiers font de même quand vient le moment de leur tour d'exhibition. Il y a donc une espèce de concurrence entre les anciennes lutteurs vedettes des quartiers, mais par devises interposées, car ils ne s'affrontent pas. Par exemple lors d'un tournoi diurne à Nassan, pendant que les lutteurs d'un village voisin (Kassan) étaient en tournée d'exhibition dans l'arène, un griot de Nassan appela, par sa devise, un ancien champion de lutte du village. Au même moment, le griot qui accompagnait les lutteurs de Kassan se mit à taper la devise d'un de leurs anciens lutteurs, qui se trouvait être un ancien adversaire de celui du village de Nassan. Les deux comprirent l'intention des griots. Chacun se mit à danser avec plus d'excitation, tout en haranguant le public de son village. Mais tout le monde était conscient qu'ils n'allaient pas s'affronter. Quand les deux ex adversaires se croisèrent, ils s'embrassèrent et se tapotèrent l'épaule, dans un large sourire. Comme on peut ainsi le noter, en énonçant simultanément les devises de deux lutteurs adversaires, quand bien même n'étant plus en activité, les griots ont mis en concurrence les deux hommes, sauf que cette rivalité est restée au niveau des noms, les deux lutteurs préférant dédramatiser la situation.

Deuxièmement, et c'est l'étape la plus passionnante et la plus attendue des spectateurs, les tournois se terminent toujours par la confrontation des champions de lutte des quartiers ou des villages. Comme nous l'avons déjà eu à l'expliquer dans la première partie du travail, un tournoi est subdivisé en plusieurs phases, notamment au niveau des combats. Le combat des enfants précède celui des adolescents qui est prolongé par la confrontation des adultes non champions. Le combat des champions est généralement suscité par les griots, ou par des membres du quartier d'un champion qui souffleront aux griots leur envie de voir leur idole dans l'arène. Dans tous les cas, quand les combats commencent à manquer après les trois premières phases de confrontation, un griot peut décider de lancer un champion d'un quartier dans l'arène, en énonçant sa

²²⁰ L'expression « talent dans la cruche » signifie ici « disposer toujours du talent ».

devise. Même quand celui-ci n'est pas présent sur les lieux, son orgueil et l'honneur qu'il doit à son quartier l'obligent à venir se présenter. Pendant que ce lutteur s'exhibe au milieu de l'arène au son de sa devise tambourinée, un autre griot peut lancer le champion d'un quartier adverse. Les deux se trouvent désormais dans l'arène, chacun dansant de son côté au son de sa devise. Inéluctablement, les deux vont se défier.²²¹ Mais avant la confrontation, on peut entendre dans le camp de chacun des champions des messages provocateurs dans lesquels, certes, on est pressé de voir le combat, mais surtout dans lesquels on oppose d'abord les devises des deux lutteurs. Nous avons par exemple entendu une fille dire à un jeune qui était chargé de faire respecter aux spectateurs la ligne de démarcation qui borne l'arène cette phrase : *ka tàkò-fḡ, wɔ ya tɔne puto* (votre/gibecière-là/nous/aller/déchirer/aujourd'hui), c'est-à-dire « nous allons déchirer votre gibecière-là aujourd'hui ». Dans cette menace, la fille faisait allusion au lutteur qui se fait appeler :

(75) **wurma** **tàkò**
 voleur gibecière
 La gibecière du voleur

En disant que la gibecière sera déchirée, elle voulait laisser entendre que le lutteur porteur de cette devise sera défait ce jour-là par leur champion. Ce genre de duel verbal entre spectateurs de camps adverses, en utilisant les noms de combat de leurs champions, est fréquent. Il se transforme même souvent en échauffourée. On voit donc qu'avant même toute confrontation physique, l'énonciation des devises de deux lutteurs adversaires crée une certaine tension. Les noms de combat sont en concurrence d'autant plus qu'ils contribuent à construire la notoriété d'un lutteur.

6.1.3. La performativité du nom par son aspect dissuasif

La qualité performative du nom de combat peut enfin s'apprécier à l'aune de sa fonction dissuasive. Il est en effet important de rappeler que le nom, particulièrement dans le cadre de la lutte traditionnelle, vise à inspirer la peur à l'adversaire, et amener ce dernier à renoncer au combat. Même si dans les faits, la plupart des lutteurs ne réussissent pas à tirer bénéfice de cette fonction de leurs noms de combat, il n'en demeure pas moins que la dissuasion de l'adversaire par sa devise reste le principal objectif de tout lutteur. Ainsi par l'intention même qui motive son choix et son port, la

²²¹ En général, c'est celui qui a été appelé en seconde position qui défie le premier, en lui tendant par exemple les deux mains ouvertes.

devise est performative. En effet, la concrétisation de l'intention première qui justifie le choix d'un nom de combat est généralement différé dans le temps. Entre l'intention et le rêve de ne voir aucun adversaire le contrarier et son effectivité constatable dans les arènes, le lutteur peut attendre plusieurs années. À ce niveau, la performativité du nom de combat dépend de l'engagement et de l'efficacité du lutteur dans ses combats. Ces préalables que le lutteur doit remplir pour voir son nom dissuader désormais constituant, dans une certaine mesure, ce qu'Austin (1962) a appelé les « conditions de félicité » indispensables pour qu'un acte soit performatif. Dans tous les cas, à travers son nom, le lutteur est dans un état permanent, une posture omnidirectionnelle de menace, de dissuasion. Chaque fois que son nom est énoncé, c'est comme si on actualisait sa menace. L'attachement à cette volonté de réussir à tenir à distance ses adversaires est tel que le lutteur fait tout pour performer et s'accrocher à ce rêve.

Mais au-delà de ce constat général que l'efficacité dissuasive du nom de combat se cultive et s'acquiert au fil des performances ou des exploits du lutteur, nous avons observé des situations où le nom joue pleinement son rôle défensif.

Certains champions de lutte n'ont pas une stature impressionnante. C'est le cas de Tiékouro Tao dit *dʒa furu* (1), c'est-à-dire « couscous empierré ». Ce jeune cultivateur, par ailleurs responsable des jeunes du village de Nassan (voir photo au 4.1.3.), qui a remporté de nombreux prix lors de compétitions nationales et internationales, a la taille et la corpulence d'un adolescent. Mais quand il était encore en activité dans la pratique de la lutte, sa renommée était telle qu'on le connaissait dans tous les villages voisins, où son nom de combat était même connu. Quand il se rendait à un tournoi dans un village, les adversaires qui le connaissaient bien, déconseillaient à leurs cadets toute idée de vouloir le défier. Lui-même aime à dire qu'il entendait souvent, pendant ses rondes d'exhibition, des spectateurs le présenter ainsi : *nasānḏ fɔ bɔbole kə ʃə* (les habitants de Nassan/chose/dangereux/est/ce), c'est-à-dire « c'est la chose dangereuse des habitants de Nassan ». Mais encore une fois, si Tiékouro a réussi à dissuader un nombre important de lutteurs à travers son nom, c'est parce qu'il était performant dans l'arène. Ses victoires successives, notamment au niveau national, ont contribué à renforcer son image, de sorte quand on évoquait sa devise, les réactions étaient à la fois admiratives et teintées de peur.

Derrière la dimension performative évidente du nom de combat, se cache son caractère subversif, qui contribue à renforcer la posture du lutteur dans sa quête d'une personnalité.

6.2. *Le nom de combat comme un outil subversif*

Quand on observe certaines implications du nom de combat, et la manière dont il fonctionne, on peut lui reconnaître un rôle subversif. Dans notre propos, on appréhendera cette dimension du nom de combat sur le plan de la pudeur sociale et de celui de son caractère normatif.

Il faut dire que les Sanã sont des personnes pudiques dans leur ensemble, notamment sur certains sujets. En dehors de certaines pratiques langagières (les joutes de parenté à plaisanterie, par exemple) qui autorisent, le temps du jeu, des impudicités et des effusions langagières, le langage parlé du quotidien est caractérisé par une circonspection, une certaine retenue vis-à-vis de certains sujets. Par exemple, il est socialement inconvenant de parler de soi, de la réussite de sa famille, en tout cas, de tous types de discours autoglorifiants. Nous avons particulièrement remarqué cela avec les lutteurs, qui se réservent de parler eux-mêmes de leurs exploits dans les arènes. Ils disent clairement qu'il n'est pas bienséant de parler de soi, parce que cela exposerait les auteurs à d'éventuelles pratiques occultes pouvant les fragiliser lors des prochains défis. C'est ce que l'on entend clairement à travers le nom suivant :

(22) **yεε** **fɔ** **mandi**
soi-même parler n'être pas bon
Parler de soi-même n'est pas bon

Or, en observant certains noms de combat, on se rend compte qu'en plus des idéaux individuels qu'ils expriment, ils sont aussi le lieu d'expression d'une forme d'immodestie et de légèreté. Ainsi, quand le lutteur se présente comme un

(2) **lɛdʒerə** **paama**
sécheresse riche
Le riche de la sécheresse (des temps durs),

au-delà du sens conjoncturel, on peut y voir une certaine jactance, car il manifeste avec arrogance son pouvoir social. C'est une attitude qui est, en contexte social normal, très mal vue par la société. Tout comme le fait de ne pas se rire de la pauvreté d'autrui. C'est une norme sociale si intériorisée qu'effectivement, dans les faits, les personnes socialement aisées ne parlent jamais publiquement et ostensiblement de leur richesse, et sont très souvent embarrassées quand une autre personne évoque leur abondance. En réalité, elles craignent que des gens malveillants s'en prennent à elles ou travaillent à détruire leur succès. Ne pouvant pas alors parler d'elles et de leur réussite sociale dans le langage parlé quotidien, ces personnes trouvent dans les noms de combat une aubaine pour contourner cette pudeur sociale.

S'il y a par ailleurs un sujet que les Sanã évitent dans leurs conversations publiques, c'est celui de la sexualité. En effet, même dans le cadre des paroles de jeu de parenté à plaisanterie, les injures et insanités en lien avec le sexe sont généralement évitées par les protagonistes ; elles peuvent entraîner la rupture de ce contrat social si une des parties persiste en l'évoquant dans ses avanies contre la volonté de l'autre. Même dans le cadre de l'éducation des enfants, en contexte rural, le sujet du sexe n'est jamais clairement abordé. C'est un sujet hautement tabou. Cela n'est pas, du reste, une spécificité sã ; le caractère tabou du sujet de la sexualité dans l'éducation est une réalité culturellement partagée en Afrique (Abega et Kouakam, 2006 ; Sidze, 2008 ; Bozon, 1993 ; Kobelimbi, 2005). Cependant quand on regarde certains noms de combat (n^{os} 11, 14, 15, 27, 28, 29, 30 du corpus), on s'aperçoit que la décence langagière qui marque ordinairement le sujet du sexe n'est pas de mise. En l'occurrence, c'est surtout le sexe féminin qui est, comme nous l'avons souligné, évoqué dans les formules, même s'il lui est reconnu une certaine sacralité. Cette banalisation étrange du sexe féminin commence très vite au sein des enfants. Par exemple, en cas de mésentente entre ces derniers sur les aires de jeux, ils n'hésitent pas à s'injurier, en faisant référence au sexe de leurs génitrices : *n'na tɔtwànè* (« la vulve de ta mère »). À Nassan, les habitants du quartier Tola, sans distinction d'âge, sont réputés dans l'utilisation de cette injure. Quand on sait que même les enfants de moins de dix ans peuvent arborer des noms de combat, on comprend qu'ils peuvent potentiellement avoir recours à des formules contenant des motifs sexuels, d'autant plus que comme nous l'avons indiqué, à cet âge, la plupart des enfants reprennent les noms de combat de célébrités ou de leurs aînés. Alors le nom de combat devient un canal de liberté par lequel l'individu peut évoquer des sujets que la norme sociale n'autorise pas en contexte quotidien. Les Sanã considèrent d'ailleurs les devises de lutte comme des « paroles d'homme », qui visent à défier. On comprend alors qu'à travers ce nom, l'individu défie à la fois tous les autres membres de la communauté et certaines institutions sociales.

En outre, nous avons vu que certains noms de combat ont valeur de proverbes, tant le message qu'ils véhiculent comporte une certaine profondeur en termes de sagesse. Il n'y a que par le nom de combat, entre autres, que l'on peut effrontément balancer une formule sentencieuse de ce genre à la figure des membres de la communauté, sans tenir compte de leur âge ou leur statut social. Parce que dans la réalité de la communication sociale chez les Sanã, il est inconvenant pour un cadet d'énoncer

un énoncé proverbial devant un aîné ou un ancien (voir aussi Leguy, 2008). Par exemple, la devise :

(55) **sigi** **ti** **məgə** **sən**
s'asseoir ne personne donner
S'asseoir ne donne [rien] à personne

est portée par un jeune garçon de vingt-deux ans, étudiant de son état, qui l'a reprise d'un aîné qui ne lutte plus aujourd'hui. Chaque fois que ce jeune homme est louangé dans les arènes de lutte, son défi s'adresse potentiellement même à des adversaires plus âgés que lui. Parce que dans le principe de la lutte traditionnelle, le critère premier que les adversaires prennent en compte avant de se défier n'est pas l'âge, mais le passé dans la pratique et la stature du lutteur. Même s'il arrive, notamment dans le cadre des compétitions intravillageoises, qu'un lutteur élude les provocations d'un aîné, par respect et courtoisie, il n'en est pas toujours ainsi dans le cas des tournois inter-villageois et olympiques où les protagonistes ne se connaissent pas forcément.

Encore une fois, on voit que le nom de combat offre une liberté vis-à-vis des habitudes normées, et permet à l'individu de prendre une distance par rapport à ce qui est, dans un contexte social normal, tacitement valorisé.

Manifestement, le nom de combat constitue une pratique langagière au détour de laquelle les membres de la société sã peuvent prendre de la distance d'avec certains protocoles sociaux. De ce fait il est aussi l'expression d'un choix adapté à l'action, s'appuyant sur des embrayeurs.

6.3. Le nom de combat comme un énoncé pragmatique et un embrayeur

Il apparaît de plus en plus évident que le nom de combat, au regard de sa nature, a une charge pragmatique, et se comporte, dans certains cas, comme un véritable embrayeur.

6.3.1. De la pragmatité du nom de combat

En fonctionnant comme un nom propre, le nom de combat définit l'individu, révèle son essence, ou du moins ses aspirations. On sait que le principe de la nomination répond même de ce désir-là : par le nom, on souhaite que le destinataire ait les mêmes qualités, la même personnalité que celui qui a été le premier à le porter. Nous avons en effet observé que de nombreux jeunes lutteurs ne font pas de gros efforts pour concocter leurs noms de combat ; ils reprennent ceux d'anciennes stars de la lutte, qui ne sont plus en activité. Dans notre propos, par son nom de combat, le lutteur voudrait être

l'incarnation d'un adversaire intouchable. D'ailleurs, les cas d'emprunt de noms de combat s'inscrivent dans cette logique, où le nouveau titulaire du nom veut être à l'image de l'homme qui a été le premier à l'arborer, ce d'autant plus si le nom fait l'objet de convoitise, c'est parce que le premier porteur s'est très bien illustré, notamment dans les arènes. Par exemple, la devise :

(1) **dʒa** **fru**
 pierre couscous
 Un couscous empierré

initialement portée par l'un des champions de lutte du village de Nassan, dont nous venons de parler, est aujourd'hui arborée par un autre jeune de quartier différent. Voici comment ils arrivent à se distinguer lorsqu'ils se retrouvent au même endroit :

En août 2020, lors d'une activité associative conduite au village, nous avons pris l'engagement de remettre en état deux forages en panne. C'est le 31 octobre 2020 que nous sommes reparti à Nassan pour lancer les travaux de réparation desdits forages. Nous avons alors convoqué une assemblée sur la place de l'arbre à palabres public, pour partager un certain nombre d'informations aux habitants. Pour avoir passé, la veille, l'information de la réunion dans les quartiers, le griot avait une nouvelle fois sonné la mobilisation à l'heure du rendez-vous, et était alors présent. Avant le début de l'assemblée, il se donnait le plaisir de frapper les devises de lutte de certaines personnes qui étaient présentes. Quand il se mit à tambouriner **dʒa fru**, le nommé Tiekouro Tao s'empressa de demander au griot : « L'ancien ou le nouveau ? Il faut spécifier, parce qu'on est tous là ».

En pareille circonstance, le griot est obligé de s'approcher de plus près de celui qu'il louange.

Même quand le nom de combat est le fruit d'une composition inédite, l'intention reste la même : le porteur entend être exceptionnel pour, peut-être, inspirer la postérité. Dans tous les cas, le nom de combat est porteur d'une intention du lutteur, celle d'espérer se construire une renommée, en tenant à distance ceux qui ont des vellétés de s'affronter à lui. Par conséquent, ce nom devient un élément qui peut se prêter à l'approche austinienne de la pragmatique analytique, dans la mesure où il procède manifestement d'une communication intentionnelle. Celle-ci n'est pas toujours explicite, mais très souvent allusive, pouvant même revêtir plusieurs significations. On peut alors dire que le nom de combat s'inscrit dans les trois actes classiques de langage :

sa réalisation même participe d'un acte locutoire ; l'engagement et l'entrain que son énonciation insuffle au porteur relève d'un acte illocutoire ; et l'effet dissuasif qu'il est censé produire sur les destinataires par sa rhétorique apocalyptique confine à un acte perlocutoire.

D'autre part, on peut appréhender le nom de combat sous l'angle de la pragmatique sociolinguistique (Hymes et Gumperz, 1972) et même de celle psychosociologique (Ghiglione et Trognon, 1993). Dans le premier cas, on s'aperçoit que certains noms de combat, en l'occurrence ceux formulés par les enfants :

(29) **dūdū** **nε**
âne enfant
Un ânon

(30) **lε** **fúra**
bouche chaud
Bouche chaude (délateur)

ne relèvent pas d'une compétence linguistique particulière. D'ailleurs, nous l'avons indiqué, il arrive qu'un adolescent ou un adulte change de nom de combat à un moment donné de sa vie, car il s'est rendu compte que celui qu'il avait choisi quand il était enfant est par exemple vulgaire ou n'a pas de signification particulière. Alors dans ce cas, le sujet porteur est plutôt jugé à l'aune de ses compétences que sur la base de la recherche linguistique dont il a fait preuve pour concocter son nom. Parce que, finalement, les structures sociales qui déterminent l'individu sont davantage portées à apprécier si le sujet est fidèle dans sa quête idéologique que ce que son nom de combat laisse entrevoir.

La pragmatique psychosociologique (Ghiglione, 1989 ; Ghiglione et Trognon, 1993) défend plusieurs principes. D'abord, l'individu est un acteur capable d'agir sur son environnement social et non exclusivement exposé à la pression de celui-ci. Ensuite, la langue est un outil d'intercommunication et de persuasion. Enfin, l'espace énonciatif est celui d'un rapport aux autres et de positionnement par rapport au monde macrosocial. D'autre part, cette pragmatique fondée sur la théorie de la communication contractuelle, accorde un intérêt aux figures de rhétorique. Quand on analyse le fonctionnement du nom de combat, il répond parfaitement à ces différentes conceptions de la pragmatique psychosociologique. D'abord, il traduit cette volonté du porteur de marquer sa présence dans la sphère sociale, et de signifier à la communauté qu'il n'entend pas se laisser dominer. Ensuite, il est l'illustration caractéristique de la propriété intercommunicative de la langue, puisque son énonciation est synonyme de

bravade lancée aux autres hommes, qui vont réagir en faisant énoncer les leurs. Mieux, il est un outil persuasif, car il amène les destinataires à croire ou à penser qu’il traduit infailliblement – du moins jusqu’à ce que le porteur soit un jour défait – l’image redoutable que l’individu s’est donnée. Enfin, les espaces sociaux, qui constituent les cadres d’énonciation du nom de combat, sont ceux de la concurrence, de la rivalité où chaque homme cherche à se positionner pour mériter une certaine reconnaissance sociale. Son rapport aux autres est donc inévitable puisque c’est dans le regard de ceux-ci qu’il va construire son image sociale. Sur le plan rhétorique, on a pu constater que les noms de combat sont par excellence des formules empreintes d’une forte charge poétique, car étant dans la majorité des cas construits sur des figures comme la métaphore, l’antithèse, le parallélisme, entre autres.

6.3.2. Le nom de combat comme un embrayeur

Certains noms de combat sont formulés avec des éléments qui embrayent vers ce que Claude Calame (2000) a appelé des « micro-récits ». En effet, la plupart des formules de combat comportent des noms d’animaux qui, dans des récits oraux, sont des figures allégoriques autour desquelles l’intrigue se construit. Mieux dans l’imaginaire collectif, l’évocation de ces animaux (perdrix, hyène, lion, etc.) rappelle soit des contes soit des mythes qui mettent en évidence les attributs qualitatifs ou agressifs qui leurs sont généralement reconnus. Il en est par exemple ainsi du nom de combat :

(83) **nasara** **lāpo**
 homme blanc impôt
 L’impôt du Blanc,

où l’évocation du mot « impôt » renvoie, dans certains cas, à un récit onomastique. Nous avons ailleurs expliqué (Boro, 2016) que le nom de famille Drabo, très répandu dans la partie septentrionale du territoire sã, serait la version orthographique arrangée de l’expression *á drà ñbó*, « laisse-le tomber ». La légende dit qu’au temps colonial, un Blanc s’était présenté dans une famille dans le cadre de la levée des impôts. N’ayant pas eu gain de cause auprès de la vieille femme qu’il a trouvée dans la cour, et au moment où il s’apprêtait à repartir, il rencontra au seuil de la concession le fils aîné de la famille. Après un échange infructueux, le percepteur tendit un stylo et un carnet au jeune homme. Alors que celui-ci était [sans doute] disposé à signer une reconnaissance de dette, la vieille femme lui intima l’ordre de « laisser tomber » le stylo et le carnet, en signe de refus et de protestation. Le collecteur d’impôt s’empressa alors d’écrire les

mots prononcés par la vieille femme, considérant qu'elle venait de s'adresser à son fils par son nom²²². Les lignages qui sont désignés par ce patronyme se réfèrent à cet épisode qu'ils considèrent comme glorieux de la part de cette vieille femme et son fils. Ils en sont d'autant plus fiers qu'à cette époque coloniale, il était suicidaire de tenir tête au Blanc. On voit bien alors qu'en évoquant le mot « impôt » dans son nom de combat, le porteur renvoie, peut-être inconsciemment ou non (précisons que la personne porteuse de ce nom de combat n'appartient pas au lignage Drabo), à un récit panégyrique qui renforce le caractère stupéfiant que le nom est censé avoir.

D'autre part, le nom de combat, dans sa réalisation articulatoire ou instrumentale, peut revêtir le statut de ce que Kleiber (1989) a appelé « embrayeur opaque ». En effet, à cause de nombreux cas d'homonymie, l'énonciation d'un nom de combat ne garantit pas, dans certains cas, l'identification immédiate et précise du référent, c'est-à-dire de la personne concernée. Étant donné qu'il n'est pas courant qu'une personne s'autolouange publiquement, toute énonciation de son nom de combat ne peut se faire que par autrui, faisant alors entrevoir une présence du démonstratif (*[Cet homme est comme] le bonnet du lion*) ou du pronom personnel (*[Il est comme] le bonnet du lion*), bien connus comme des embrayeurs susceptibles de « différents types d'emplois référentiels indexicaux ». Même quand on considère le nom de combat au moment où l'individu le formule pour se désigner, on a vu que la formule congrue telle qu'elle est présentée cache en réalité deux extrémités, l'une valorise le porteur du nom (*Je suis...*), l'autre dénigre l'adversaire (*Tu ne peux pas...*). De ce point de vue, « je » et « tu » étant de toute évidence des « embrayeurs transparents » (même si dans certains contextes d'usage du nom de combat, le pronom *tu* peut désigner, dans un premier temps, tout le monde et personne à la fois, notamment lorsque le porteur qui est louangé est en situation de quête d'adversaire), on peut admettre que le nom de combat fonctionne alors comme un véritable embrayeur.

De son statut d'énoncé performatif et subversif à son caractère pragmatique, on s'aperçoit que le nom de combat sert à l'individu pour tracer une trajectoire sociale qui lui permet de construire sa particularité a sein du groupe. L'autonomination offre de ce fait à l'individu une occasion inouïe d'imaginer l'identité de ses rêves.

²²² Nous signalons qu'il existe une autre version du récit explicatif de l'origine du nom de famille DRABO, rapporté par Héritier (2010, p. 42).

6.4. *Le nom de combat, pour construire une identité voulue*

Il nous paraît difficile de ne pas voir derrière le nom de combat une volonté de construction identitaire de celui qui le porte. En effet, en partant du principe que le nom est un marqueur d'identité (Offroy, 2001 ; Reeder, 1978), et en admettant que le nom de combat fonctionne comme un nom propre, on entrevoit alors que celui-ci vise à traduire une certaine identité et une projection de soi.

Le concept de l'identité a fait l'objet de mille et une réflexions venant de divers profils scientifiques. Il a tellement intéressé de nombreux chercheurs (sociologues, anthropologues, psychologues, etc.) qu'il est presque difficile d'en retenir une définition unique et unanimement satisfaisante. Kaufmann (2004) présente en effet le concept comme « un instrument de stimulation intellectuelle » qui est à la fois « dynamique et opératoire ». Il fait, dans une certaine mesure, le procès de nombre de réflexions sur ce concept qui se prête à « tous les traitements et manipulations » (2004, p. 10).

L'emploi du concept d'identité ne date pas d'aujourd'hui. Certes, l'usage scientifique récent qui en est fait en sciences humaines est différent de l'entendement que les philosophes de l'Antiquité avaient de la notion. Par exemple, Aristote (*Topiques*, I, 7) distinguait une identité numérique (caractéristique d'une seule et même chose ayant plusieurs noms), une identité spécifique (caractéristique de plusieurs choses qui, tout en étant distinctes, sont indiscernables sous le rapport de l'espèce) et une identité générique (caractéristique des choses qui appartiennent au même genre). Il considère notamment que l'être doit être aussi défini par les éléments qui fondent sa substance, c'est-à-dire l'*ethos* et l'*hexis*. Toutefois, des interrogations subsistent toujours tant cette notion pose la question métaphysique des rapports entre le même, l'autre et le devenir. Platon entrevoyait déjà le problème de l'instabilité et la fragilité de l'identité d'une personne dont les traits physiques et même les idées sont irréversiblement et sans cesse sujets à l'évolution de la naissance à la mort de l'individu (*Le Banquet*, 207d-208b). Ainsi, comme on peut le constater, la polémique sur le concept de l'identité est ancienne. L'avènement de l'État moderne a aussi contribué à alimenter l'inflation autour du concept.

En effet, derrière ce que Descombes (2013) a qualifié d'« énigme lexicale » se cachent beaucoup d'entendements du concept d'identité renvoyant à des réalités différentes, favorisés dernièrement par la société moderne. Celle-ci eut besoin

d'identifier pour réussir l'administration de la collectivité. Kaufmann (*op. cit*) situe les premières inscriptions des éléments de l'identité des personnes aux plaques métalliques des soldats morts sur les champs de bataille. Progressivement, les pauvres et les riches se sont engagés, sans le savoir, dans un processus d'identification par les papiers. Les premiers, notamment en Amérique, étaient soumis à une identification afin d'en savoir plus sur leurs parcours et personnalité au cours de leur mobilité en quête de vie meilleure ; les seconds, en voulant protéger la transmission de leurs propriétés, ont accumulé nombre d'actes écrits qui ont fini par constituer une ébauche de leur identité sur papier. Les registres paroissiaux, les livrets ouvriers, entre autres, vont finalement donner naissance à l'état civil et à la carte d'identité. Si l'identité par les papiers date du XVIII^e siècle, en France notamment (cf. par exemple l'ordonnance royale de 1775)²²³, ce mode d'identification des individus est assez récent chez les *Sanā*. La colonisation française survenue à la fin du XIX^e siècle l'a introduit, en l'occurrence, pour les besoins de la levée de l'impôt et, plus tard, pour le recrutement de tirailleurs dits sénégalais. Avant, l'individu *sā* était intégré dans une communauté traditionnelle avec laquelle il faisait corps. L'avènement de l'État moderne a déstructuré le modèle social traditionnel et favorisé la montée en puissance de l'individualisation. Nous reviendrons sur la place qu'occupent les devises de lutte dans les documents d'identité des individus.

Malgré l'engouement suscité par le concept (Freud, 2003 ; Erikson, 1972 ; Mead, 1963), les réflexions sur l'identité n'ont véritablement pas convergé vers des points d'intérêt commun. Erikson (1972, p. 5), qui est d'ailleurs présenté comme l'inspirateur du concept de l'identité dans les sciences humaines, reconnaît que celui-ci est une réalité insondable, tant il est difficile de cerner le concept dans sa globalité, même en faisant preuve d'alchimie. C'est un concept qui s'emploie aussi bien dans la vie courante, administrative que dans les sphères scientifiques. Comme le note Kauffman (*op. cit.*, p. 35), il circule et franchit facilement toutes les frontières pourtant il renvoie à des phénomènes divers. Ainsi, le terme « identité » peut signifier « culture », « ethnie », « religion », etc. Par ailleurs, dans le domaine publicitaire, il est courant d'entendre qu'une société ou une entreprise travaille à soigner son identité, c'est-à-dire son image, par le soin qu'elle apporte à l'élaboration de son logo. De même,

²²³ Cette ordonnance stipule que « les paysans qui s'éloignaient de leur paroisse sans être munis d'une attestation signée par le curé et le syndic, devaient être poursuivis, arrêtés et jugés prévôtalement comme vagabonds » (Tocqueville, 1986, p. 1067)

les théories de « identité personnelle et identité sociale » (Goffman, 1973), de « mêmété » et d'« ipséité » (Ricœur, 1990) ou de « soi intime » et « soi statutaire » (de Singly, 1991), quoique développées suivant une approche d'opposition, n'ont pas permis d'arriver à circonscrire une définition consensuelle. Cependant, la psychologie sociale, dans une approche qui souligne de considérer l'individu dans sa subjectivité, est parvenue à trouver un point de fixation du concept, non sans des interrogations sur la place ignorée des éléments objectifs biographiques, des contextes sociaux dans la définition de l'identité. Mais en privilégiant l'approche de l'identité par la subjectivité de l'individu, elle n'a pas résolu la question de l'objectivité, chère à la sociologie, qui caractérise ce dernier. Or l'identité se construit à la fois avec des éléments internes et externes à l'individu. D'où cette synthèse qui considère l'identité comme un :

processus de construction et de reconnaissance d'une définition de soi qui soit à la fois satisfaisante pour le sujet lui-même et validée par les institutions qui l'encadrent et l'ancrent socialement en le catégorisant (Demazière et Dubar, 1997, p. 49)

Même s'il est reconnu à cette définition le mérite de lever toute l'ambiguïté qui entoure le concept et d'appréhender celui-ci comme un processus dynamique, Kaufmann y trouve des limites en ce sens qu'elle ne résout pas toujours la question de l'articulation objectivité/subjectivité (2004, p. 43). Sans doute, aurait-il été possible de mettre suffisamment l'accent sur le fait que l'identité est le fruit de l'interaction entre un pôle subjectif et des déterminismes sociaux ; c'est un processus qui résulte, comme le précise Goffman (1973), « d'une négociation permanente avec autrui ». Dans le contexte *sã*, l'individu définit son identité d'abord à partir d'éléments objectifs qui le rattachent à un groupe (ethnie, lignage, famille, nom, sexe) avant de définir sa particularité par ceux subjectifs (qualité, goût, pensée, etc.). L'imprécision de la définition résulterait, selon Kaufmann, de la (con)fusion de deux termes, certes liés mais distincts : individu et identité. Si la seconde fait corps avec le premier, celui-ci doit s'appréhender dans une réflexion globale sur la socialisation, étant entendu que « l'individu est lui-même de la matière sociale » (*op. cit.*, p. 49) qui est sans cesse influencé par son environnement immédiat duquel il ne peut se séparer. Il est donc difficile, voire impossible de définir convenablement le concept d'identité s'il n'est pas considéré indépendamment de la notion d'individu.

Mais en appréhendant l'identité tel que le concept était, à la base, défini dans son usage médiéval, c'est-à-dire entendu dans son sens latin d'*identitas* (caractère de ce qui est identique) ou dans son sens constructiviste et interactionniste, le nom de

combat tel qu'il fonctionne est au cœur de ce concept. En effet, d'une part, dans le contexte paysan sã, arborer un nom de combat, c'est affirmer sa masculinité, son statut d'homme capable d'opposer une résistance aux membres de sa classe d'âge, voire les surclasser. Comme les cadres d'usage de ce nom sont ceux de la concurrence, de la combativité et du dépassement de soi, un homme qui n'en a pas est sous-estimé, considéré comme celui qui a peur des défis ; il est un non-homme, assimilé à la femme. Il faut effectivement comprendre ici que même si le nombre élevé de bonnes performances d'un individu peut lui valoir, plus que les autres, des lauriers en termes de sympathie sociale ou même de retombées économiques, le fait pour un homme de porter un nom de combat, sans pour autant être mordant dans sa manière quotidienne d'agir, suffit à lui accorder un certain crédit social. Alors, le nom de combat se présente comme un élément qui inscrit son porteur dans une entité sociale homogène, celle des hommes mûrs. D'autre part, le nom de combat fait partie intégrante du processus de construction identitaire de l'individu. Il est une étape de la longue et insaisissable trajectoire d'élaboration de l'identité individuelle.

Héritier (1983) a déjà ébauché l'identité sã, qui semble constituée, d'après elle, d'un ensemble de composantes à la fois réelles et irréelles. Dans son analyse, seule la « définition sociale » fait et construit l'identité de l'homme sã : « la règle sociale s'incarne dans l'individu et lui donne son identité en lui assignant une place, un nom et un rôle qui doit être le sien en raison de sa situation généalogique [...] ». Ainsi, elle assimile l'identité au rôle social que l'individu joue dans le groupe, ce rôle social étant contenu dans son nom lignager et individuel (p. 69). Cette lecture de l'identité sã accorde une place prépondérante au groupe au détriment de l'individu. En effet, par le nom lignager qu'il porte dès sa naissance, l'individu intériorise les valeurs de son groupe d'appartenance, qui vont orienter sa conduite quotidienne. Les noms lignagers sont généralement porteurs d'un idéal que l'ancêtre du groupe a incarné, et qui reste une référence pour la descendance. Mais en autorisant l'individu à porter un nom individuel de combat, tout en conservant celui lignager hérité, le groupe lui donne une marge de liberté de se construire une identité supplémentaire. Cette nouvelle identité ne remet pas en cause celle lignagère reçue dans la mesure où la rhétorique guerrière, triomphaliste ou méliorative qui la caractérise coïncide avec le discours qui se cache généralement derrière le nom patronymique. Dans les cas où les noms lignagers ne sont pas l'expression manifeste du passé téméraire ou glorieux de l'ancêtre du groupe, on peut croire que les noms de combat servent aux membres de ce groupe à tisser une

identité supplémentaire qui rehausse leur statut d'homme. Cette quête permanente d'une nouvelle identité n'est pas une chose inédite, car aucune identité n'est jamais suffisamment et définitivement stable ; il existe en l'individu une diversité de *personae*. En considérant les multiples cadres d'expression du nom de combat, on imagine bien que l'individu tient dans le jeu social plusieurs rôles, qu'il joue suivant les situations socioculturelles dans lesquelles il se trouve. En fonction de la situation, il affichera une identité appropriée. L'instabilité et l'effort continu qui caractérisent la construction de l'identité de l'individu au gré de ses rôles sociaux, sont bien résumés par : « l'identité individuelle suppose une intégration minimale de ces divers rôles sociaux, l'individu pouvant alors choisir dans ses multiples masques celui qui le définira prioritairement » (Cécile Becchia et Diane Chamboduc de Saint Pulgent, 2012, [*En ligne*]).

Le *yá zoni* sert d'autant à forger une identité individuelle qu'il joue le même rôle désignatif que le nom lignager. Même s'il est absent sur les documents d'état civil de l'individu, contrairement au nom patronymique, en contexte rural, les gens se désignent et s'appellent soit par le nom de combat soit par le nom personnel ; ils ne font jamais allusion au nom lignager sauf dans des situations administratives. Cependant, tel que fonctionne le nom de combat, c'est-à-dire la possibilité pour un individu d'en changer au gré de ses performances, on voit que la couche identitaire qu'il ajoute à celle héritée, est volatile et instable. Elle peut même être démolie par les autres, en l'occurrence quand le porteur qui s'en revendique n'est pas à la hauteur des performances attendues de lui. C'est d'ailleurs pourquoi, il y a souvent des cas de dérision où, par exemple, quelqu'un qui peine à s'identifier à un **yaká**²²⁴ (lion) se verra appeler **jiirì** (mouton) par ses pairs, pour signifier qu'au lieu d'être intraitable comme un lion, il est devenu comme un mouton, inoffensif, bêlant et sans relief, qui ne sert qu'à permettre à ses concurrents de bâtir et consolider leur renom.

La quête identitaire à travers le nom de combat n'est pas une fin en soi pour tous les hommes. Certains l'utilisent pleinement comme un moyen de communication sociale qui permet de faire entendre des positions qu'ils ne sauraient exprimer dans un contexte normal.

En somme, le nom de combat participe de l'art verbal des Sanã, qui l'utilisent, non seulement pour se distinguer mais aussi pour impressionner leur entourage dont ils

²²⁴ Le nom de cet animal est présent dans les noms n^{os} 25 (*yakã dōfē* : L'habit du lion) et 100 (*yakã bāfilà* : Le bonnet du lion)

espèrent modifier le comportement. Utilisant essentiellement un langage métaphorique, le nom de combat se présente aussi comme un moyen de construction identitaire et de mise en évidence d'un certain nombre de normes et de valeurs, faisant de lui le support de plusieurs enjeux importants pour l'individu dans la société.

Chapitre 7 : Le nom de combat et ses enjeux dans la construction identitaire de l'individu

Indéniablement, et comme nous l'avons vu, le nom de combat est pour l'individu un véritable canal d'expression de sa personnalité. Il lui donne même la latitude d'exprimer toutes sortes d'identités fantasmées. Socialement et dans ce contexte, il n'y a pas de limites. Mais posséder un nom de combat ne suffit pas pour exprimer pleinement ce que l'on veut être dans la société. Le nom exige de l'individu un certain nombre d'attitudes et de comportements qui cadrent avec les attentes sociales du groupe. En dehors même des cadres habituels de mise en valeur du nom, la conduite sociale de l'individu est aussi prise en compte dans la définition et la validation de l'identité qu'il s'attribue. Du point de vue de la société, le nom de combat doit être le reflet de valeurs qui sont, certes, d'implications sociales, mais repérables dans les noms, individuellement pris. Ceux-ci doivent être le support de plusieurs réalités qui, mises de bout en bout, doivent s'avérer importantes dans le schéma de construction identitaire de l'individu.

7.1. Une identité reconnue dépend d'un nom de combat valide

Si l'individu peut, sans a priori aucune condition, choisir et porter le nom de combat qu'il désire, la construction d'une identité voulue à partir de ce nom dépend également, nonobstant ses performances dans les situations d'énonciation, d'un certain nombre de valeurs que la société se représente.

7.1.1. Le nom de combat, valide par la force et la droiture de l'individu

La situation principale d'énonciation du nom de combat reste la lutte traditionnelle. C'est un cadre social important, car ici, le mérite et le prestige qui découlent de la performance d'un homme sont indiscutables²²⁵. En effet, la victoire

²²⁵ Dans d'autres contextes, comme les travaux champêtres, la chasse et la danse, la performance d'un individu est pratiquement portée par un groupe. Elle peut être diversement

d'un lutteur dans un combat est validée sur la base de critères unanimement définis par la communauté. Cette pratique sportive est avant tout un cadre d'expression de la force physique. C'est un premier élément d'intimidation. C'est pourquoi avant même les confrontations, les lutteurs se mettent torse nu pour exécuter la parade d'exhibition. La stature physique est aussi un élément d'appréciation des adversaires. Dans le cas des tournois inter villages, certains lutteurs proposent ou acceptent des défis en prenant le temps de scruter la corpulence des adversaires. L'importance de la force physique est aussi prise en compte dans les compétitions à caractère olympique. C'est pourquoi les compétiteurs sont répartis par catégories de poids ; on en est si conscient que le combat des filles, pris en compte dans les compétitions olympiques, est régi par des critères considérés dans des proportions inférieures à celles des hommes (durée du combat, nombre de combats, critères de terrassement). Tout cela est l'expression d'une certaine représentation sociale – mais aussi une réalité physiologique – de la femme : elle est physiquement moins fortement bâtie que l'homme. Dans le contexte *sã*, on prend au sérieux le nom de combat d'un lutteur qui a une bonne forme athlétique, même si on ne l'a pas encore vu à l'œuvre. En revanche, peu de gens parient sur un homme qui a un physique efflanqué, même si sa devise est excellemment formulée. L'importance de la force physique dans la construction sociale de l'individu se révèle même tôt. Rappelons en effet que le processus d'attribution du nom de combat commence, dans la plupart des cas, très tôt dans la vie du garçonnet. Dès 5/6 ans, ce dernier s'initie spontanément à la lutte avec ses camarades sur les aires de jeux. D'ailleurs, il arrive que les adultes arbitrent ces combats de lutte des enfants où, à la fin, l'enfant vainqueur est félicité, et même parfois louangé par sa devise lignagère. Un enfant qui se distingue par ses performances en lutte peut même déjà se voir attribuer, par son père ou tout autre adulte proche de sa famille, un nom de combat valorisant ; en revanche, celui qui se fait régulièrement dominer peut se voir attribuer un nom de combat négatif et dévalorisant. Mais la force seule ne suffit pas pour construire l'identité d'un individu, si l'on en croit une certaine croyance des *Sanã*. Elle doit être associée à la ruse, mais aussi à la vérité, selon les protagonistes.

Les *Sanã* aiment à dire : *pãga dženẽ bà yábwa bà, fɔ n'yi dàdì* (force/seul/nég./lutter/nég./il falloir/ruse/ajouter), c'est-à-dire « la force seule ne lutte

appréciée, en fonction du comportement des autres protagonistes qui participent à la production du résultat.

pas, il faut aussi de la ruse ». C'est d'autant plus vrai que nous avons vu sur le terrain des lutteurs physiquement irréprochables, mais qui ont été battus lors de tournois par des moins forts qu'eux. Nous sommes, ici, dans une forme de ruse qui rappelle celle au sens de la *mètis* chez les Grecs présentée par Détiéne et Vernant (1976). Les lutteurs qui sont physiquement faibles savent qu'ils ne peuvent pas se permettre de rentrer frontalement dans des adversaires plus corpulents. Ils combattent à l'usure, en se rendant insaisissables de l'adversaire, qu'ils vont pousser à l'impatience et à la faute. En matière de lutte traditionnelle, plusieurs astuces de combat existent pour permettre à un lutteur de triompher d'un combat dans lequel il n'a pas la faveur des pronostics. Il peut, par exemple, énerver l'adversaire en lui lançant, pendant le combat, des mots provocateurs. C'est une ruse qui fonctionne dans la majorité des cas, car l'adversaire, dans sa rage de montrer qu'il est supérieur, peut perdre son sang-froid et baisser la garde, ce qui peut profiter à son concurrent. Le cas que nous avons pu observer, a consisté pour le lutteur, qui était en position de faiblesse du fait de sa petite taille, à se glisser autour de la taille de son adversaire pour le ceinturer de dos. Pendant de longues minutes, celui-ci a cherché à se défaire de lui pour le placer dans un combat à l'endroit, en vain. Un griot a dû s'interposer entre eux pour les séparer, parce qu'il n'y avait pas d'issue ni pour l'un ni pour l'autre. Certes, c'était un match nul, mais nous avons remarqué que le lutteur « faible » était visiblement satisfait de réussir son coup de ne s'être pas fait terrasser. Cette idée de la ruse indispensable dans les combats transparait même dans certains noms de combat, comme par exemple :

(4) **dɔgɔ̃** **bãfila**
 perdrix bonnet
Le bonnet de la perdrix

(18) **fě** **dʒugu** **man** **bɔn**
 chose dangereux n'être pas gros
Une chose dangereuse n'est pas immense

(39) **zàga** **yáɛ**
 poisson os
L'arête de poisson

(96) **ɲɔɲã** **tãgàɛ̀**
 moustique gésier
Le gésier du moustique

Quand on observe ces quatre noms, il y a l'expression d'un champ lexical de la petitesse. La perdrix est un oiseau de petite envergure, comparé par exemple à l'aigle (nom n°87). Le nom n°18 est comme une sorte de sentence qui semble exprimer un constat issu sans doute de nombreuses expériences. Quant à l'arête de poisson et au gésier du moustique, leur petitesse est évidente. Ce que ces noms ont surtout en commun, c'est qu'ils mettent en relief cette conception que les Sanã ont des choses de petite taille, une conception clairement d'ailleurs exprimée dans le nom n° 18. Que ce soit la perdrix, dont la ruse est localement reconnue, ou le moustique dont la petitesse est telle que la difficulté d'identifier son gésier est évidente, les lutteurs mettent en évidence ici, non pas leur force physique, mais une autre qualité : celle à pouvoir se jouer des adversaires qui sont corpulents.

La droiture du performateur pour construire une certaine crédibilité de son image est aussi une variable non négligeable, en l'occurrence pour les jeunes garçons. La force et la droiture sont liées pour établir la vérité entre deux jeunes garçons qui se disputent : les adultes recourent spontanément à une épreuve de lutte pour les départager ; l'enfant qui est vaincu dans ce duel est celui qui a tort et doit faire profil bas pour le reste de la journée, le temps de prendre sa revanche éventuellement le lendemain. En outre, selon une croyance populaire bien entretenue, l'individu qui est socialement irréprochable triomphe toujours de ceux qui mentent et trichent, quelle que soit l'épreuve à laquelle il est soumis. Ainsi les Sanã aiment à dire dans une situation confuse où une personne juste est accablée : *lénlà kɔrɔ yì sɔrɛ à lɛya* (dieu d'en haut/poule/mil/mâcher/sa/place), c'est-à-dire « Dieu d'en haut mâche le mil de la poule à sa place ». C'est au nom de cette croyance que quand l'adulte sã soumet à l'épreuve de la lutte deux enfants qui se disputent, même ayant des gabarits manifestement disproportionnés, il présume que c'est le juste qui vaincra, car le juste doit toujours triompher de l'injuste en toutes circonstances. Nous avons surtout noté que cette habitude d'opposer les enfants et même les adolescents est si systématique dans certains familles et quartiers que les garçons refusent souvent d'y aller faire des courses, par peur d'être soumis à une épreuve de lutte. C'est dans cette ambiance de confrontation quasi quotidienne avec ses camarades de jeux et les enfants d'autres familles et quartiers que le garçon découvre qu'il existe un cadre plus institutionnel pour la pratique de la lutte et celle du nom de combat. Cependant à cet âge, il ne peut pas s'affirmer dans une arène, encore moins faire jouer son nom de combat, même s'il en possède du fait d'une attribution extérieure. Rappelons que le premier véritable pas du jeune garçon dans la

lutte et le choix du nom de combat commence au pâturage. En effet, la plupart des familles sanã possèdent des têtes d'animaux dont la garde, pendant la saison d'hivernage, est confiée aux enfants de la cour. Il arrive alors que plusieurs bergers décident de s'associer, en mettant leurs troupeaux ensemble, pour conduire les animaux au pâturage. Pour déterminer la tâche quotidienne de chaque berger au sein de cette désormais famille, le plus âgé du groupe soumet les autres à une compétition de lutte, lui-même étant d'office considéré comme le commandant. À l'issue des confrontations, un classement est alors fait, des moins vaincus aux plus vaincus de ce mini tournoi²²⁶. Les derniers héritent de tâches subalternes (empêcher les animaux d'aller dans les périmètres des champs cultivés, porter les provisions de la journée, assurer la cueillette des fruits sauvages servant d'appoints au repas, etc.) ; les premiers sont chargés de surveiller la bonne conduite de leurs dauphins. La compétition est renouvelée au début de chaque campagne de pâturage des animaux. Au bout de deux saisons dans cette vie de berger, et avec la tenue régulière des tournois de lutte saisonniers au village, chaque enfant commence à s'identifier, informellement, par un nom de lutte au sein de ses camarades bergers. À ce stade, les noms de combat sont très souvent ceux qui sont déjà portés par leurs aînés ou d'autres vedettes de la lutte dont ils ont fait leurs idoles. Les rares noms de combat qui sont concoctés par les enfants eux-mêmes sont généralement abandonnés par la suite, soit parce que ils étaient sans profondeur sémantique, comme par exemple le nom 29 : *dūdū ne* (âne/enfant), *L'ânon*²²⁷ ; soit très impudiques aux yeux de leurs porteurs (c'est le cas des noms mettant en scène le sexe féminin vus plus haut : n^{os} 11, 14, 15, 27, 28, 31, 32) ; soit ne reflétant plus l'image actuelle des grands lutteurs qu'ils sont devenus (par exemple, l'auteur du nom 56, *nege du* (fer/sauce), un jeune homme de 40 ans, avait d'abord le nom 17, *nya ti foro ban* (œil/nég./champ/finir), c'est-à-dire « L'œil ne finit pas le champ ». Il explique ce changement ainsi :

Même si l'œil ne finit pas le champ, le cultivateur peut au moins avoir le courage de commencer le travail. Cela veut dire qu'avec ce nom, un adversaire peut avoir le courage de me défier même s'il sait que je vais le terrasser. Je ne veux même pas que l'idée de m'affronter effleure l'esprit de quelqu'un. Si on te parle d'une sauce faite à

²²⁶ Dans les cas où des filles font partie de la troupe, elles ne sont généralement pas soumises à ce tournoi, les garçons prétextant qu'elles vont logiquement perdre au regard de leur physique désavantageux. Mais il arrive que certaines filles demandent à lutter, étant sûres de dominer certains camarades garçons.

²²⁷ L'auteur de ce nom est un garçon de 8 ans. Il se compare à un ânon, car comme cet animal, il se dit docile en apparence, mais turbulent au combat. Il dit être fuyant et avoir la manie du sautillerment, ce qui lui donnerait l'avantage de fatiguer ses adversaires.

base de fer, tu sais bien que tu n'auras jamais envie de chercher à manger cela. Donc il y a une différence entre mes deux devises.

(Entretien réalisé avec Adama de Ousséni Boro, Nassan, 2019)

Comme on peut le voir, l'acquisition d'un nom de combat s'apprend tout comme le sport qui fait corps avec lui. Même dans les cas où le nom de combat sert à son porteur plus dans un autre contexte que celui de la lutte traditionnelle, le processus qui conduit à sa formulation relève d'un apprentissage. Il faut en effet préciser que ce ne sont pas tous les titulaires d'un nom de combat qui sont lutteurs. Mais tous les hommes, à quelques exceptions près²²⁸, possèdent un nom de combat dont le champ d'énonciation où ils s'expriment le mieux peut être les travaux champêtres, la danse ou la chasse. Ainsi l'autonomination par un nom de combat, est une chose qui survient tôt ou tard dans la vie de l'homme rural sã, parce qu'il sera appelé à s'afficher dans l'un ou l'autre des cadres d'expression de ce nom. Ce sont des cadres d'expression qui révèlent en substance le caractère agressif des noms de combat.

7.1.2. Le nom de combat, valide par son caractère comminatoire

Nous avons observé sur le terrain que tous les lutteurs essaient, du mieux qu'ils peuvent, d'incarner leurs devises de combat, notamment en situation de confrontation dans les arènes. On dit de celui qui a régulièrement de la réussite dans les combats ceci : *à ta à zɔn tɔ bɔrɛ* (il/auxil./adj. poss./devise/nom/enlever), c'est-à-dire qu'il « rehausse la renommée de sa devise ». Alors avec le temps, les adversaires qui font les frais de sa dangerosité commencent à se méfier de lui, et même à déconseiller de potentiels challengers qui voudraient se mesurer à lui. Certes, le talent et l'efficacité d'un champion de lutte construisent son renom, mais son nom de combat y joue aussi un rôle dissuasif. Par exemple, nous avons noté que lorsque des lutteurs d'un village se déplacent dans une autre localité, dans le cadre des compétitions inter-villageoises, certains compétiteurs des autres villages se renseignent sur eux auprès de ceux qui les ont déjà affrontés ou qui les ont vus une fois à l'œuvre. Alors ils se renseigneront sur

²²⁸ Nous en avons enregistré quelques cas. Il s'agit principalement des gens qui sont nés et qui ont grandi hors du terroir, mais qui sont revenus s'installer au village à leur âge adulte. Par ailleurs, de nombreux scolaires et étudiants dont les parents sont installés dans les centres urbains ne portent pas de noms de combat ; quand ces jeunes retournent au village pendant les vacances pour rendre visite à leurs oncles, certains s'essayaient à la garde des animaux avec leurs cousins, et à la lutte, mais sans prendre un nom de combat.

les noms de combat de ceux qu'ils peuvent potentiellement affronter. Si dans cette enquête, il ressort qu'un lutteur se fait appeler :

(70) **gõ** **balākòni**
gomme gourdin
Le gourdin en gomme,

l'adversaire présumera que celui-ci est collant au combat, et ne laisse pas un temps de répit à ses adversaires. Dans certains cas, le nom de combat suffit à détourner l'intérêt des adversaires, qui se poseront beaucoup de questions par rapport à la tactique de combat qui se cache derrière telle ou telle autre devise. C'est bien ce doute qui se crée dans la tête de l'adversaire que tout lutteur recherche à travers son nom de combat. On peut donc dire que le nom de combat a une portée intentionnellement impressionnante. L'esprit même qui guide son choix est celui qui traduit la volonté de son porteur d'effaroucher son entourage et projeter une image sérieuse de lui. Au-delà de sa fonction évidente d'identification, le nom de combat est un support d'affirmation d'un idéal social, non seulement pour l'individu, mais pour l'ensemble même de la société. Mais dans le contexte de la lutte traditionnelle, la fonction identificatoire du nom de combat est, en réalité, secondaire. En effet, nous le rappelons, le lutteur choisit son nom de combat pour, d'une part, s'autocélébrer et, d'autre part, envoyer un message d'avertissement à ses éventuels adversaires au combat de lutte. Tous les noms de lutte ont en substance le même message de mise en garde et de menace : celui de l'invincibilité et l'agressivité au combat de leurs porteurs. Mieux, certains lutteurs laissent entendre, à travers leurs noms de combat :

(44) **dʒɛ** **tõgoloni**
mort cloche
La cloche de la mort

(50) **dʒɛ** **bàsɛ**
mort jus
Le jus mortel

(84) **dʒɛ** **wúdzí**
mort ration
La ration de la mort

(86) **dʒɛ** **karaba**
mort subite
La mort subite

que la vie même de leurs concurrents est en danger. La tonitruance de ces noms, autant qu'ils sont tous, vise en fait un objectif précis. En choisissant un nom à portée quasi apocalyptique, qui n'augure aucune issue heureuse à l'adversaire, le lutteur espère, en vérité, se mettre à l'abri de toute confrontation. Le *yá zoni* est donc utilisé par le lutteur comme une sorte de bouclier, de paravent pour dissuader ses concurrents et annihiler toute velléité de défi à son égard. Cette stratégie de construction de la notoriété est d'autant plus intéressante qu'en contexte rural, un lutteur qui n'a pas de challenger, qui n'est jamais inquiété et défié, ou qui n'a jamais été terrassé est considéré comme un *gólà*, un champion, jusqu'à preuve du contraire, c'est-à-dire jusqu'au jour où il sera défié et défait. En effet selon nos interlocuteurs :

Normalement, personne n'entrave le chemin d'un gólà. Il est même intouchable. Les anciens rapportaient que le champion du village ne se déplaçait même pas sur le site de la lutte, sauf en cas de venue du champion d'un autre village. En ce moment, ce sont les griots qui vont le chercher à domicile. Mais avant d'y aller, ils frappent sa devise de lutte depuis l'arène. L'appel lui parvient, et il sait alors qu'il doit se préparer parce que quelqu'un est venu défier le village. Sa préparation ne consiste pas à porter uniquement des tenues de combat. Il s'enduit le corps avec des « choses » ; il peut même tuer un poulet à ses ancêtres pour leur demander de l'aider à défendre l'honneur du village. Avant, même si un champion fait une saison sans participer à un tournoi de lutte, personne n'est assez provocateur pour lui contester son titre.

(Entretien réalisé avec Ousmane Zan Karambiri²²⁹, 35 ans, Ouagadougou, 2020)

Arborer donc un nom de combat terrifiant participe de l'intention secrète du lutteur de semer la peur dans le camp des autres compétiteurs rivaux afin de conserver et d'entretenir l'image d'un homme intouchable et célèbre. En même temps, le nom de combat a une force dopante et stimulante pour le porteur lorsqu'il est énoncé. Ayant été conçu, essentiellement, pour désarçonner et intimider l'adversaire, il oblige le lutteur-porteur à se mettre à la hauteur du danger, de la force qu'il entend incarner. Il y va de son honneur. Dans son esprit, la devise de lutte fonctionne exactement comme la devise des Peuls du Niger telle que l'a expliquée Seydou (2008) : « sitôt proclamée, la devise,

²²⁹ Ousmane Zan Karambiri est un étudiant de son état. Il fait des études d'histoire et archéologie à l'Université Joseph Ki-Zerbo de Ouagadougou. Il était un des champions de lutte de Nassan, ayant remporté quelques prix lors de compétitions organisées au village. Quand il arriva à Ouagadougou pour ses études supérieures, il continua son art, en s'inscrivant dans le club de lutte de l'Université. Avec son club, il participe, jusqu'à présent, à beaucoup de combats organisés par l'union des sports scolaires et universitaires du Burkina Faso (USSU-BF).

identification idéale et sublimée de la personne, en même temps qu'elle évoque celle-ci, l'invoque, la contraignant à se conformer à ce qu'il y est dit d'elle » (p. 147) ; ou celui de la devise des Dogons qui, une fois énoncée, appelle l'individu à continuer à être, à persévérer dans son état en lui donnant, au moins momentanément, la force de l'accomplir (De Ganay, 1941). Dans tous les cas, quel que soit son contexte socioculturel d'énonciation, le *yá zoni* invite l'intéressé à donner le meilleur de lui-même et afficher une conduite physique, morale et psychologique exemplaire, notamment dans les situations où son courage, sa générosité, son endurance et sa pugnacité sont mis à l'épreuve. Ainsi des lutteurs, aidés par quelques résultats positifs de combats antérieurs, ont réussi à se bâtir une renommée qui dépasse les frontières de leurs villages, grâce à la portée ronflante de leurs noms de combat. Il faut cependant noter que dans l'absolu, ces derniers, quelle que soit la verdeur de leurs formules, ne prémunissent pas leurs porteurs, en tous lieux, de la concurrence (notamment dans les contextes d'usage autres que la lutte : la culture, la danse, etc.), du défi et même de la défaite. Ainsi, le titre de *gola* n'est pas un acquis définitif. L'avènement des compétitions primées contraint les champions de lutte à ne plus dormir sur les lauriers engrangés de par le passé. Ils doivent désormais se découvrir et s'exposer à la concurrence des autres champions. Il est alors courant de constater que des lutteurs aux noms de combat pourtant très effarants se font malmener dans les arènes, parce qu'ils se frottent à d'autres lutteurs plus aguerris et doués.

Même si le palmarès d'un lutteur est peu enviable, le nom de combat qu'il choisit le sublime. D'ailleurs, dans la majorité des cas, les hommes choisissent leurs noms avant même que de se frotter aux adversaires et de prendre la mesure de leur performance. Nul ne prend volontairement un nom qui le rabaisse, quand bien même ses limites sont évidentes. Au contraire, l'individu est dans une dynamique de surévaluation de ses forces et talents. Les changements de devises et le refus de porter des noms attribués par des tiers obéissent à cette logique. Le nom de combat doit être un énoncé qui inspire l'effroi. C'est une caractéristique essentielle qui contribue à exacerber l'état d'esprit de concurrence entre les adversaires. Il faut en effet rappeler que la rivalité se joue d'abord entre la capacité à effrayer des noms. L'air provocateur du nom d'un lutteur incite ses adversaires à vouloir le défier, pour se faire une idée de ce dont il est réellement capable. C'est cela qui permet d'avoir des tournois animés et des combats bien enlevés. En somme, si le nom n'est pas forcément la traduction exacte du talent et des performances d'un lutteur, il doit, dès le départ, être impressionnant.

Sans cela, il ne retient pas l'attention du groupe, et expose son porteur à la déconsidération.

7.1.3. Les noms de combat, comme des indices sociaux

Nous le savons, le nom de combat du lutteur est en réalité un surnom que celui-ci choisit librement pour mettre en relief une caractéristique physique ou morale qu'il souhaite qu'on lui attribue dans la vie. Dans notre cas, il est censé particulièrement traduire la manière dont le lutteur s'attaque à ses adversaires, le sort qu'il leur réserve ou le comportement qu'il adopte dans le cadre du combat. Ce surnom, entendu dans ses mêmes propriétés caractéristiques, est aussi arboré dans d'autres contextes socioculturels où le porteur est exposé à la concurrence des autres hommes. En clair, il décline une façon d'être sociale du lutteur, un programme de vie qui l'inscrit dans la communauté en lui conférant une identité singulière par laquelle on doit le reconnaître. Ce nom joue donc un véritable rôle d'indice, si l'on se fie par exemple au sens que donne Peirce (1979) à la notion, dans la mesure où l'évocation de la devise rappelle avec plus ou moins de précision l'existence d'une personne dont la façon d'agir ou d'être en contexte de rivalité ou d'émulation correspond au sens évident ou culturel de l'énoncé qui l'identifie. Nous nous sommes rendu compte de ce rôle d'indice du nom de combat, c'est-à-dire en tant que révélateur de l'existence d'une personne, lors d'un tournoi de lutte nocturne.

Alors que nous étions au milieu des spectateurs en train de suivre les combats, le griot se mit à frapper la devise d'un lutteur. C'était le moment de la soirée où les griots étaient obligés de provoquer les duels, en appelant dans l'arène des lutteurs rivaux à travers leurs devises tambourinées. Quand le griot frappa un nom, un de mes voisins demanda : « é, Nɔrbɛ ya dà ye ? » (interj./Norbert/être/venir/terme interrogatif), ce qui signifie : « Eh ! Norbert est-il revenu ? » Il s'agissait d'un jeune parti en migration de travail, et qui était revenu au village. On voit bien à travers cette interrogation que dans son contexte, le nom de combat énoncé signifie que son porteur est présent. Même si on ne connaît pas ce dernier, la seule énonciation d'une devise laisse entendre la présence de son auteur. Le nom de combat est donc un identifiant social, un énoncé désignatif et d'adresse qui joue, dans certaines circonstances et dans certaines classes d'âge, le rôle du prénom de l'individu. En effet, nous avons pu noter sur le terrain, notamment chez les jeunes, que les noms de combat étaient utilisés, par moments, comme des noms propres. Les jeunes hommes se désignent et s'appellent avec ces

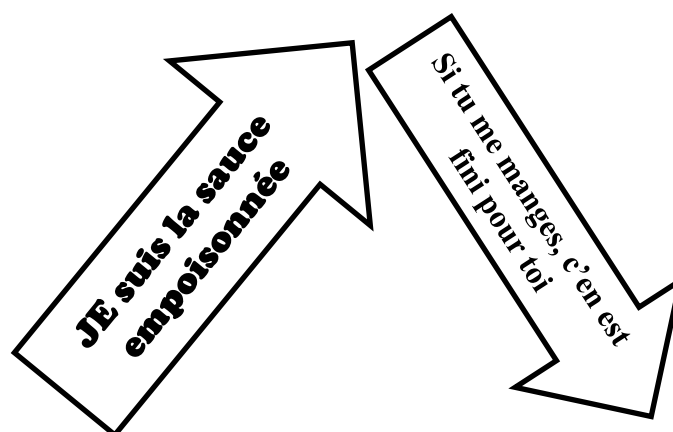
surnoms en lieu et place de leurs *tɔɔnɔ̃* (sing. *tɔ*), les prénoms usuels. Si on peut ainsi considérer le *yá zɔni* comme un *tɔ* (voir aussi Zonabend, 1980 ; Hassoum, 2000), il convient de rappeler que le donneur se confond au porteur, et que la charge motivationnelle qui caractérise ce nom va au-delà de la fonction classificatoire.

Par ailleurs, le nom de combat est, par définition, un énoncé laudatif. Il a donc une forte charge de louange tournée vers son porteur qui, par une formule métaphorique et au détour de l'amplification, exprime sa grandeur, sa force, l'essence de ce qu'il est en contexte d'hostilité ou de concurrence. Dans le cadre de la lutte traditionnelle, un lutteur qui est louangé par sa devise de lutte doit, du mieux qu'il peut, montrer qu'il est digne de son nom de combat par ses actions ou réactions exemplaires. Même en dehors de cette pratique sportive, nous avons pu remarquer que lorsqu'un homme est appelé par sa devise au milieu d'un public, il fait tout pour que le public se rende compte de sa présence. Parce que sa devise, que lui-même a délibérément choisie et rendue publique, doit bien constamment titiller son égo et sa fierté. L'auto-louange stimule donc l'estime personnelle et la confiance en soi, et s'exprime, en partie, par l'usage de déictique axé, dans notre propos, sur le lutteur qui se tresse des couronnes. Au-delà de sa propriété exaltante, le nom de combat sert à identifier son porteur, jouant ainsi le rôle d'un véritable énoncé d'adresse et d'appel. Il identifie le lutteur qui s'identifie lui-même aux propriétés supposées ou réelles d'une réalité abstraite ou non. Mais ici, et sans doute pour rendre pratique l'énonciation (tambourinée, déclamée ou sifflée), le nom va se présenter dans une forme métaphorique, faisant ainsi abstraction du comparé qui n'est personne d'autre que le lutteur qui s'auto-glorifie, et mettant en évidence le comparant dont l'évocation est censée provoquer du doute, de l'agitation, de la peur chez l'adversaire. Si l'on déploie l'énoncé louangeur dans son volume entier, c'est-à-dire avec ses sous-entendus ou ellipses, l'on s'aperçoit qu'il constitue une période parfaite, dont la partie montante, introduite par le déictique égocentrique « je », valorise le porteur, et la partie descendante, introduite par un « tu » condescendant, présume la défaite ou l'incapacité du challenger. On est là dans une des caractéristiques des deux aspects de la situation d'énonciation que Recanati (2006) a décrites comme étant le soubassement de la référence des indexicaux : des indexicaux donnés, non contrôlables par le locuteur (je) et ceux choisis, déterminés par les intentions dominatrices du lutteur (tu). Prenons par exemple la devise de lutte n° 93, **pəs̃ dũ** (« La sauce empoisonnée ») : un poison n'est évidemment pas une substance avec laquelle on peut badiner ; il est hautement mortel. Mélangé à une sauce, on ne peut point le distinguer, et cela peut donc être

ravageur. Ce sont ces images d'un adversaire sournois, indistinct et fatal que veut faire comprendre ce lutteur dans ce nom de combat. En clair, le lutteur s'identifie à un aliment mortel.

Cela peut être matérialisé par le schéma suivant :

JE suis « La sauce empoisonnée », si tu Me manges, c'en est fini pour toi.



Il est aussi intéressant de comprendre qu'à travers cette forme de nomination s'exprime en réalité un enjeu social que l'on apprend vite à déceler chez les Sanã. En effet, nous avons noté dans le discours de nos interlocuteurs âgés ce qui constitue le critère d'appréciation d'un homme mûr. Il ne doit pas être paresseux ; il doit savoir lutter, participer aux battues collectives, pouvoir défendre la communauté en cas d'attaque de clans rivaux. Ainsi un homme digne de ce statut doit être constamment dans le défi, afin de pouvoir prouver son courage, sa hargne et son aptitude à pouvoir porter la communauté en toutes circonstances. C'est un leitmotiv social si diffus dans la société sã que l'esprit de domination, de concurrence, de la compétition est omniprésent. Cela est lié au fait qu'ici, la seule façon de marquer son ancrage dans la communauté et de rester dans la mémoire de celle-ci après la mort, c'est de s'illustrer positivement dans des occurrences socioculturelles où la force, l'endurance et l'invincibilité sont valorisées. Alors, avoir un nom de combat dès le jeune âge participe, en quelque sorte, d'un programme de vie et de conduite sociale qui conjecture de l'état d'esprit combatif du porteur. Nous sommes là dans un degré important de l'indexicalité dans la mesure où derrière un nom de combat se voile une intentionnalité volitive du porteur du nom.

Cependant derrière cette velléité d'individuation et d'autodétermination qu'ils donnent à penser, les noms de combat, de par leur processus d'acquisition et les

conditions d'énonciation qu'ils exigent, apprennent à l'individu à se faire une place dans la société.

7.2. Le nom de combat : un énoncé caractéristique d'un mode de communication et de vie sociale indispensables à la construction identitaire

Certes, le nom de combat est une affaire personnelle qui, comme nous l'avons vu plus haut, offre à l'individu toute la latitude de se construire une trajectoire identitaire de ses goûts. Mais cette construction identitaire ne peut se faire à n'importe quel prix. Elle doit cadrer avec des valeurs que les noms de combat offrent de lire.

7.2.1. Un mode de communication particulier

Les cultures dont la communication repose essentiellement sur la parole disposent d'un certain nombre d'énoncés ou de subterfuges langagiers convenus qui permettent de dire des choses délicates, sensibles, voire d'une portée potentiellement conflictogène sans provoquer trop de dégâts. Les énoncés les plus en vue en la matière sont les proverbes, dont les mots utilisés pour les dire sont, comme affirme Derive (2008), certes d'une apparente clarté, mais cachent en réalité des degrés de compréhension possiblement différents ; il en est ainsi aussi, dans une certaine mesure, du nom. Pour ce dernier cas, Leguy (2012) a montré, par exemple, comment les Bwa utilisent leur système de nomination traditionnel pour traduire leurs états d'âme face aux agissements d'un membre de la communauté ou pour désapprouver une alliance matrimoniale qui est le fruit d'un mauvais parti, le tout sans aller dans une confrontation directe. Les Sanã sont bien au fait de ces discours codés et convenus qui sont présents dans leur art verbal. Nous avons par exemple montré les énoncés-types qu'il convient d'employer pour annoncer un décès, ou les formules de salutations appropriées pour présenter des condoléances ou demander la main d'une fille (Boro, 2016, chap. 5). Les noms de combat sont aussi une stratégie de communication sociale, beaucoup plus dans un contexte de rivalité où chaque homme cherche à dominer les autres. Il est bien à propos de rappeler ici que le nom de combat vise, certes à identifier, mais surtout à mettre en garde des éventuels challengers. Le sous-entendu commun à tous les noms de combats, c'est l'intrépidité, l'invincibilité, la dangerosité de leurs porteurs. Ainsi il s'agit d'un message adressé aux autres hommes pour les prévenir des risques qui pourraient leur arriver. C'est une communication d'autant plus efficace pour certains

lutteurs que, grâce à leurs noms de lutte savamment formulées, ils réussissent à impressionner leurs adversaires et éviter des confrontations. Dans certains cas, le nom de combat d'un lutteur peut être un indice informationnel pour l'adversaire dans la façon d'aborder son concurrent. Par exemple, un lutteur qui s'appelle :

(115) **dà sa**
venir prendre
Viens prendre,

indique à ses adversaires qu'il a l'habitude, pendant ses combats, de les laisser accéder facilement à une de ses jambes. Ceux qui ont compris le coup ignoreront cette jambe ostensiblement « offerte » – parce qu'en réalité toute la force de l'adversaire y réside – pour s'attaquer à celle qui ne sera pas exposée. Cette forme de communication qui consiste à inviter l'adversaire à faire ce qui peut le conduire manifestement à sa défaite, est calquée sur le modèle qui caractérise souvent l'apprentissage et l'éducation des enfants : un enfant qui vient d'être frappé par son père pour avoir oublié de faire rentrer les animaux dans l'enclos, se verra dire par sa mère à *dáá zẽ zǝ* (« refais la même chose demain »). Cette façon intentionnelle d'enseigner par des *sɛ dǝ*, paroles à l'envers, (voir aussi Roulon et Doko, 2009), vise en réalité à dissuader le destinataire, qui doit user de son intelligence pour comprendre ce qu'on a voulu lui dire.

Par ailleurs, le nom de combat participe d'une forme d'affirmation de l'individu dans la société. En effet, en considérant que son nom lignager et son prénom ne traduisent pas de façon satisfaisante l'image qui est censée être la sienne, par le choix d'un nom de combat qu'il arbore dans tous les rendez-vous culturels et sociaux, l'homme marque ainsi son ancrage existentiel dans le groupe. Le nom de combat devient d'autant un motif de communication sociale pour lui qu'il permet, par ce fait, de signifier sa présence et le présenter comme une force sur laquelle la communauté peut compter. Ce discours implicite égocentrique peut se justifier, comme nous l'avons déjà vu, par l'omniprésence de la première personne dans l'énoncé laudatif.

Si de toute évidence, le nom de combat permet de passer une certaine forme de message, on peut aussi s'apercevoir que cette communication repose sur un mode et un langage moins directs.

7.2.2. Un énoncé qui introduit à l'art de l'implicite

L'une des principales caractéristiques formelles des noms de combat est leur aspect lapidaire. Nous avons en effet vu que la majorité des noms sont d'une formulation dense, sous forme nominale et avec un nombre de syllabes excédant rarement un dizain. Si comme nous l'avons aussi expliqué, le caractère formulaire des noms peut se justifier par des raisons pratiques de leur réalisation musicale, une autre raison non moins importante peut l'expliquer. Les noms de combat offrent une grande possibilité d'implication de la pensée et du discours. Ils fonctionnent en effet comme un « nom-message » (voir aussi par exemple Leguy, 2005 ; 2011), dans la mesure où le donneur du nom de combat adresse un message d'avertissement à son entourage et à ses éventuels concurrents, à travers des mots qui cachent des sens non évidents. Mieux, les destinataires visés, en l'occurrence, sont si numériquement indéfinis que même dans les cas où le nom vise intentionnellement et en particulier un adversaire, auquel le lutteur répond pour lui signifier, par exemple, que son nom de combat et lui-même ne font nullement peur, il demeure un message neutre et potentiellement destiné à tout le monde. Du fait de son destinataire a priori indéterminé, le nom de combat peut donc servir de canal pour critiquer ou régler ses comptes à quelqu'un, sans passer par une confrontation verbale directe. Quand on prend par exemple le nom n° 55 :

sigi ti mɔgɔ sɔn
s'asseoir nég. personne donner
S'asseoir ne donne [rien] à personne,

on voit que l'auteur du nom fustige les paresseux. C'est une critique qui s'adresse à toutes les personnes qui ont ce défaut, donc éventuellement à des aînés du donneur du nom. Mais tel que formulé, combiné au fait qu'il est le fruit d'une forme de nomination socialement reconnue, ce nom ne peut susciter une réaction vive, même des gens qui se sentent visés.

Ou par exemple quand des lutteurs évoquent le nom du « voleur » dans leurs devises :

(46) wurma dɔ̃ʃɛ
voleur habit
L'habit du voleur ;

(75) wurma təkò
voleur gibecière
La gibecière du voleur,

personne ne pense qu'ils font l'apologie du vol. Au contraire, c'est une manière pour eux d'attaquer les personnes qui s'adonnent à cette activité honteuse. À Nassan, par

exemple, les voleurs excellent dans le vol de la volaille et du bétail, et sont bien connus des villageois. À cause des relations de parenté qui les lient, parfois étroitement, aux propriétaires des animaux volés, certains voleurs sont généralement épargnés d'une convocation chez le chef ou le président du conseil villageois du développement, même quand ils ont été pris en flagrant délit. On règle les choses en famille. Au nom d'une certaine pudeur, les villageois se réservent de critiquer ouvertement les agissements de ces personnes, même dans le cadre des relations à plaisanterie. Alors comme les exemples ci-dessus, le nom de combat peut servir de canal à une personne lui permettant d'exprimer une certaine indignation vis-à-vis du comportement des voleurs.

L'usage du langage implicite dans les rapports entre les hommes est, dans le contexte des sociétés d'oralité, une vertu. Savoir parler en laissant le soin à l'interlocuteur de suggérer le sens de ce qui est dit, participe d'un savoir communiquer qui est important dans les interactions sociales. Les Sanã aiment à dire : *se tũ bà pɛ kã fã bà* (parole/tout/nég./dire/avec/clair/nég./), c'est-à-dire « tout ne se dit pas clairement ». Ce qui signifie que dans la quotidienneté familiale et sociale, certains sujets ne sont pas explicitement évoqués. En l'occurrence, il s'agit de sujets qui peuvent porter atteinte à l'honneur et à la dignité d'autrui, ou des sujets qui pourraient provoquer des tensions entre les interlocuteurs. Mais cela ne signifie pas non plus qu'il y a une totale omerta autour de ces sujets considérés comme potentiellement conflictuels. Ils sont évoqués, mais dans un langage implicite et un contexte qui n'offrent pas l'occasion de provoquer des interactions tensives. L'art de l'implicite est donc essentiel pour meubler les rapports sociaux. Savoir en effet manipuler la langue, par le biais de l'abstraction, est un savoir socialement valorisé parce qu'il permet à l'individu, selon les moments et les circonstances de parole, d'intervenir à propos, sans provoquer ouvertement de l'inconfort chez ses interlocuteurs. C'est conscients des vertus de cette façon de parler elliptique ou allusive que les Sanã offrent la possibilité à l'individu de changer de nom de combat. En effet, la latitude de changer de nom va au-delà de la seule volonté du lutteur de se mettre davantage en valeur ; elle lui permet aussi d'ajuster sa formule pour la rendre moins directe. Nous avons ainsi enregistré un cas de changement de nom qui, de l'avis de l'auteur, était devenu obligatoire, pour éviter de froisser à vie un homme dans le village.

Le jeune homme de 28 ans, déscolarisé, avait pour nom de combat *gɔʃɛgase*, un terme onomatopéique exprimant l'état de quelque chose qui est désordonné ou quelqu'un qui est confus et agité dans sa vie. Le lutteur a affirmé avoir choisi ce nom,

en référence à un homme dans le village de Nassan. Celui-ci est réputé pour ses réactions épidermiques et son caractère toujours agressif et dissolu. C'est un sobriquet qui ne lui rend pas service, car malgré son âge avancé, il n'est pas toujours considéré comme une personne à même d'avoir un raisonnement sensé. Il est si conscient de ce méjugement populaire qu'il réagit vivement à quiconque l'appelle par ce nom. Même ses enfants s'emportent vivement devant les personnes qui désignent leur père par ce sobriquet. C'est pourquoi le lutteur qui portait ce nom a décidé de changer de nom, car l'ancien faisait clairement référence à une personne reconnue par un certain nombre de défauts. Son nouveau nom est :

(23) **gɔʃɛgase** **dɔ̃lwa** **dí**
 onom. temps de récolte travaux
 Les travaux (désordonnés) du temps des récoltes

On voit que le nouveau nom comporte des éléments supplémentaires qui permettent de faire une certaine différence avec l'ancien. Même si en effet, cette période des travaux champêtres est très intense pour les paysans, à cause des nombreuses plantes à récolter à la fois, personne au village ne peut s'empêcher, quand elle entend ce nom, de penser à cet homme et à ses défauts. Par ailleurs, ici, comme on peut le voir, le changement de nom n'était nullement dû à un désir pour le lutteur de se montrer plus redoutable, mais pour éviter de faire référence directement à une personne qui n'apprécie pas qu'on l'appelle ainsi.

En somme, l'art de l'implicite et, d'une manière générale, le maniement de la parole est un impératif dans les relations sociales. Le nom de combat est un dispositif langagier parmi tant d'autres que les Sanā utilisent pour préparer l'individu à accéder, par la maturité linguistique, à d'autres stades de la vie sociale. Les *tó-wèn* (« paroles pilées ») des Gbáyá bòdòè dont parlent par exemple Paulette Roulon et Raymond Doko (*op. cit.*) participent de cette même mission initiatique à l'intégration sociale par la maîtrise de la parole. Il en est de même du *wàwe* que les Bwa considèrent comme une « forme achevée d'une bonne manière de parler qui privilégie les sous-entendus » (Leguy, 2013, p. 220).

La dimension communicative du nom de combat constitue même son essence, car ses contextes d'usage sont tels qu'en pareille situation, savoir faire passer un message démoralisant à ses concurrents peut se révéler payant. Mais en même temps, le nom de combat ne sert pas que l'individu en quête d'une image solitaire, il se présente aussi comme un instrument qui contribue, à sa façon, à maintenir les relations sociales.

7.2.3. Un énoncé régulateur de la vie sociale

À sa manière, le nom de combat participe à la régulation de la vie sociale à différents niveaux. Au niveau individuel comme à l'échelle collective, il permet à l'individu de libérer un certain nombre d'affects, sans causer des graves problèmes aux relations qui le lient au groupe.

a) Par sa fonction cathartique et contestataire

La vie des sociétés est souvent marquée par des tensions qui éprouvent le vivre-ensemble, voire menacent l'existence même de la communauté. Face à ces éventualités malheureusement inhérentes à la vie en groupe, les hommes ont développé des mécanismes de régulation de ces tensions sociales. Dans les sociétés rurales d'Afrique, on sait par exemple que la palabre (assemblée des notables où se prennent les décisions concernant la vie de la communauté) est l'une des formes traditionnelles de juridiction utilisée notamment dans le règlement des différends entre les hommes. Bidima (1997, p. 45) trouve en effet en la palabre une forme de discours qui constitue un « lieu d'effectuation de la coexistence humaine » capable de construire le cadre du vivre-ensemble. Ces instances sociales sont toujours une réalité chez les Sanã. En effet au niveau de chaque lignage existe un conseil de notables, généralement présidé par le plus ancien, qui se réunit chaque fois qu'une situation intéressant la vie de tout le groupe l'exige. Les querelles intestines des familles et de couples y sont traitées et aplanies. Au niveau supralignager existe un cadre supérieur qui regroupe les représentants de chaque quartier. Ici sont débattues les grandes questions de la communauté qui aboutissent à des prises de décisions engageant tous les habitants du village. Par exemple, à la survenue d'une épidémie, les responsables coutumiers peuvent convoquer cette instance pour donner des orientations sacrificielles à exécuter par les familles. C'est ici aussi que sont tranchés, à l'amiable, certains conflits interquartiers, en lien par exemple avec les rivalités amoureuses entre les jeunes garçons des quartiers, les problèmes fonciers étendus, le vol de bétail. Ces conseils villageois sont par ailleurs le lieu d'expression des noms de combat dans la mesure où, selon l'objet du conseil, le griot qui a appelé au rassemblement peut frapper le nom de lutte de chaque orateur du jour à la fin de sa prise de parole. Certes, ces cadres de palabres sociales ont perdu de leur prépondérance d'antan à cause des instances juridictionnelles modernes. En effet depuis la réorganisation de l'administration du territoire, décidée par les autorités

burkinabè à partir de 2007, des comités villageois de développement ont vu le jour dans les villages. Ce sont désormais les bureaux dirigeants de ces comités qui assument le règlement des litiges au niveau villageois. Malgré cette nouvelle situation, le principe de la conciliation des parties par la palabre reste encore très ancré, car les membres des comités sont généralement de jeunes hommes, sans véritable expérience en matière de règlement des conflits. Ils ont donc recours aux sages pour les aider à trancher certaines situations délicates²³⁰.

La pratique de l'autonomination par le truchement du nom de combat contribue, d'une certaine façon, à cette mission, c'est-à-dire à la prévention des tensions sociales entre les hommes. Il est intéressant de rappeler que les cadres d'usage des noms de combat sont marqués par une forte rivalité entre les hommes. Mais avant de se rencontrer un jour dans ces situations concurrentielles, les hommes se défient à distance à travers leurs noms de combat. Ainsi nous avons noté qu'à l'intérieur du village de Nassan, chaque quartier a des lutteurs qu'il adule, et dont il vante les exploits et chante la devise à certains moments de la vie sociale. Lors d'une joute orale entre des jeunes garçons des quartiers Pansabo et Wôrôkô, rassemblés à l'occasion d'un travail communautaire de construction d'une maison d'habitation, un jeune du premier quartier cité déclare à un autre du second quartier que leur champion,

(24) **kɔrga** **mɔlé**
 vipère queue
 La queue de la vipère,

n'a point de concurrent dans tout le village. Son vis-à-vis répliqua en disant que c'est parce que son chemin n'a pas encore croisé celui de leur champion ; le jour où il se tromperait pour défier :

(96) **ɲɔɲã** **tágàrè**
 moustique gésier
 Le gésier du moustique,

il en apprendrait à ses dépens. Il est donc courant de constater que ce sont les partisans ou les supporteurs qui attisent la concurrence et la défiance entre les lutteurs, en s'appuyant sur leurs devises. Cette opposition par procuration finit très souvent par déclencher un état d'esprit concurrentiel entre les lutteurs concernés. C'est donc une

²³⁰ Dans presque la totalité des cas, les différends et les délits qui sont jugés au niveau des villages finissent par une conciliation entre les parties, en général par une réparation symbolique du « condamné » vis-à-vis de la partie adverse. Il n'y a pas de maison d'arrêt et de correction au village.

guerre larvée que les hommes mènent à distance, en attendant de se retrouver dans des contextes sociaux où chacun pourra se faire valoir, dans un esprit plutôt d’utile et de saine émulation. De façon pratique, le nom de combat fonctionne presque comme les jeux verbaux de la parenté à plaisanterie. En effet, au lieu de s’en prendre physiquement, hors contexte, à un rival qui arbore un nom de combat provocateur, on peut user des ressources linguistiques pour formuler un nom qui ridiculise ou rabaisse la puissance que prétend avoir l’adversaire. C’est le cas par exemple du lutteur auteur du nom :

(6) **mɔgɔ ti ɲɛ saya ma**
 personne nég. beau/puissant mort à elle
Personne n’est beau ou puissant [pour résister] à la mort,

qui nous a clairement dit ceci :

Personne dans la vie ne peut dire qu’elle n’a pas de limite. Si rien sur cette terre ne t’arrête, la mort t’arrêtera, sans aucun doute. Donc, il ne sert à rien de se vanter dans la vie, car quelle que soit ta puissance, une chose plus puissante que toi t’arrêtera. Avoir une grande gueule n’apporte rien à personne.

(Entretien réalisé auprès de Honoré Pamouso, 38 ans, cultivateur)

Ce lutteur est du quartier Pansabo. Quand nous lui avons demandé s’il visait un adversaire en particulier à travers son nom, il nous a simplement dit de nous renseigner dans le village, parce qu’il y a des « gens qui ont la grande gueule ». Nous n’avons pas eu du mal à découvrir que le lutteur auteur de :

(8) **tīɛ ka gri fātā ma, ko ti fama tɔrɔ**
 vérité être lourd pauvre au problème nég. riche gêner
La vérité est lourde pour le pauvre, aucun problème ne gêne le riche,

du quartier Woroko, était sa cible. Adversaires dans les arènes, les deux lutteurs avaient aussi notamment eu affaire l’un à l’autre dans le cadre d’une bagarre liée à une rivalité amoureuse. Cette bagarre ne les opposait pas directement, mais elle concernait leurs camarades.

Le dénouement de cette opposition par noms de combat interposés intervient toujours dans des contextes socialement valorisés où chaque homme doit faire ses preuves. Même dans les cas où l’opposition s’exacerbe souvent jusqu’à friser la confrontation physique violente (notamment dans le cadre de la lutte traditionnelle où, très souvent, des échauffourées peuvent survenir entre les supporters des challengers), les protagonistes finissent par admettre que la meilleure façon d’être jaloux de son nom

de combat, c'est de s'illustrer remarquablement dans les instances sociales de concurrence.

Autant cette forme de nomination chez les Sanã permet de pratiquer la catharsis verbale, autant elle peut permettre de traduire un certain appel à l'unité et au rapprochement des relations sociales, parce que les contextes sociaux d'expression des noms de combat ne sont pas tous caractérisés par une rivalité à dessein humiliant (les battues, les conseils villageois, par exemple). D'ailleurs, nous l'avons vu, à l'occasion des tournois intervillageois, les lutteurs d'un village, qui se vouent pourtant une certaine haine dans le cadre des tournois interquartiers, font front commun pour affronter les challengers des autres villages. C'est un rapprochement de circonstance qui peut bien se manifester dans les noms de combat de certains lutteurs. Ainsi, un lutteur qui s'appelle

(116) **nfwá**²³¹ **kú**
ton foie attraper
Attrape ton foie,

même si manifestement il indique à ses concurrents qu'il agit avec sang-froid et méthode dans ce qu'il fait, on ne peut s'empêcher d'entrevoir la portée de cet appel dans une perspective plus générale. Il est bien de noter ici que dans leur conception de la parole, les Sanã considèrent le foie comme le foyer des paroles et des actions irréfléchies, susceptibles de provoquer des troubles. Ce rôle du foie dans la production des paroles non maîtrisées avait été aussi déjà relevé par Calame-Griaule (1965), à partir de l'exemple dogon. Ce que les Dogon appellent *kíne*, désignant tantôt le cœur tantôt le foie, est le siège où la parole subit « des transformations et des influences déterminantes » (Calame-Griaule, p. 61). C'est exactement la même conception de l'influence des organes sur la parole qu'ont les Sanã pour qui un homme n'ayant pas l'habitude de pouvoir et savoir patienter, que ce soit en acte ou en parole, est un *fwá fúru*, c'est-à-dire « foie chaud ». C'est pourquoi dans toute situation les Sanã recommandent de *dʒa dā nfwá là*, « poser une pierre sur son foie », c'est-à-dire de garder sa sérénité. Ils opposent alors les actes et les paroles qui proviennent du foie à celles qui prennent naissance dans le *yíri*, la cervelle ; ces dernières sont plus réfléchies, posées et aptes à produire des effets positifs. Alors le titulaire de la devise **nfwá kú** fait en quelque sorte la promotion de la patience, considérée comme une grande vertu qui rend possible la réalisation de tout rêve. Cette propriété conciliatrice du nom de combat

²³¹ Ce terme renvoie indistinctement au foie et au cœur.

rappelle, encore une fois, celle des noms-messages bwa dans lesquels Leguy (2012) voit une invite à la pacification des relations sociales.

En outre, les noms de combat offrent des possibilités de légitimation et même de contestation sociales. En effet, posséder un nom de combat, dans le contexte rural, c'est accepter de s'exposer à des situations de forte concurrence où celui qui se fait positivement remarquer bénéficie de la bonne attention et des bons égards de la société. Comme nous l'avons indiqué, les cadres sociaux et culturels d'expression des noms de combat sont ceux qui permettent à l'individu de se mettre en valeur dans la communauté ; la meilleure manière de demeurer dans la mémoire collective, c'est de s'être bien illustré de son vivant dans les occurrences sociales qui honorent son groupe d'appartenance. Par conséquent, un individu qui n'arbore pas un nom de combat refuse, d'une certaine façon, de s'afficher dans la société ; un tel individu sur qui la communauté ne peut pas compter, ne bénéficie pas de la reconnaissance de celle-ci. D'ailleurs, il arrive parfois d'entendre une certaine opinion assimiler une famille dont aucun homme ne sait lutter, ne va à la chasse, ne sait danser, donc ne porte un nom de combat, de *lɔ́ ɔ́ n̄ sũ* (« La cour des femmes »). Nous avons plusieurs fois entendu ce type de jugement, lors de conversations informelles. Nous avons surtout noté qu'il est dirigé généralement vers les familles où les garçons en âge de faire ces activités sont scolarisés, donc n'ayant pas en réalité le temps de participer aux tournois de lutte et aux activités festives et de chasse qui se déroulent de coutume en plein calendrier scolaire. De façon concrète, le nom de combat inscrit l'individu dans le groupe, et lui confère une certaine légitimité sociale. En même temps, posséder un nom de combat signifie défier les autres hommes, notamment dans les situations où chacun cherche à capitaliser une forme de reconnaissance sociale. Ainsi, les contextes de confrontation par noms de combat interposés sont des instances sociales de contestation réciproque de la force supposée de l'autre. La forme la plus ouverte de cette contestation va au-delà des noms, et se matérialise par des empoignades physiques (luttres traditionnelles) ou par un étalage d'aptitudes et de capacités diverses.

Même pour des personnes qui ne pratiquent pas la lutte, le nom de combat s'offre à elles comme un moyen de s'épancher, d'exprimer librement leurs ressentis pouvant aller jusqu'à la critique des tares dans la société.

b) Le nom de combat et la critique de vices

Certains noms de combat, au-delà de désigner et magnifier l'individu, sont aussi des messages de critique vis-à-vis d'autres individus ou pour mettre à l'index certains vices et frasques de la vie sociale. Ainsi, les Sanã réprouvent les délateurs et les paresseux. Par exemple, à travers son nom :

(30) le fúra
bouche chaud
Bouche chaude (Délateur)

où il laisse entendre, en réalité, qu'il est aussi craint et redouté qu'un sycophante, le lutteur lance indirectement une pique contre les personnes qui créent des tensions familiales et sociales en ayant l'habitude de rapporter des ragots. C'est aussi la même critique voilée que l'on lit à travers le nom :

(97) yɔgɔna pama
paresseux riche
Le paresseux riche

À travers ce nom, le lutteur qui le porte laisse comprendre que malgré sa petite taille et sa petite corpulence, il dispose d'autres atouts qui lui permettent de gagner ses combats. Mais en même temps, cette formule antithétique cache en réalité une haine vis-à-vis des personnes qui veulent être riches sans vouloir souffrir. Cela est honnêtement impossible. Pour devenir riche, il faut travailler dur, comme le dit le lutteur auteur du nom suivant :

(16) n'la papara ntɔ fɔ ye
ton corps frire avant quelque chose avoir
Ton corps doit frire avant que d'avoir quelque chose

Comme on peut ainsi l'entendre à travers les noms ci-dessus, un homme qui esquivé le travail, alors même qu'il est bien portant, est très mal vu dans la société. Il n'a aucune considération sociale ; pire, il est haï et maudit. Il n'honore point sa famille, qui fera en sorte de le mettre devant ses responsabilités. Ainsi lorsqu'un adulte s'illustre par sa paresse, la solution généralement adoptée par le chef de famille consiste à lui rendre son autonomie. C'est-à-dire que celui-ci, sans nécessairement quitter la cour paternelle, devra désormais disposer d'un champ personnel dont le rendement servira à prendre en charge sa femme et ses enfants, tout en assurant la pitance quotidienne de ses géniteurs. Cette responsabilité de chef de ménage le contraindra alors à cultiver le goût du travail pour s'occuper de sa famille.

Par ailleurs, à travers les noms de combat, les Sanã fustigent l'orgueil ou l'immodestie. Ce sont deux vices qui, selon les représentations sociales, appellent

potentiellement un destin tragique ou humiliant. Les personnes orgueilleuses ou non modestes sont vues comme celles qui méconnaissent les mystères et les surprises que la vie peut réserver à l'homme. La position sociale d'un individu n'est jamais définitivement acquise une fois pour toutes ; c'est pourquoi pour les Sanã, un homme qui est dans une condition sociale favorable aujourd'hui doit savoir raison garder et cultiver la pondération dans tout ce qu'il fait et dit. Cette philosophie sã de la vie transparait dans certains noms de combat, comme :

(22) **yεε** **fɔ** **mãdi**
 soi-même parler n'être pas bon
Parler de soi-même n'est pas bien ;

(51) **sini** **ka** **dʒan**
 demain être loin
Demain est loin

Somme toute, le nom de combat est un régulateur social, car il offre un canal d'expression cathartique. Par ce nom, on peut critiquer les hommes qui ont des agissements dans le groupe, sans provoquer un conflit ouvert. Il peut même être un canal de transmission de messages conciliants face aux coups de sang que peuvent provoquer d'autres noms de combats très provocateurs. En outre, les cadres d'expression du nom sont des occasions pour les hommes de rivaliser, en économisant les conflits ouverts, exactement comme la *kula* dans les sociétés trobriandaises (Malinowski, 1922). Enfin, le nom de combat est un énoncé qui confère une certaine reconnaissance sociale à l'individu qui, par le port même de ce nom, se livre à une mise en cause concurrente de sa légitimité.

7.2.4. Les Sanã à travers leurs noms de combat

Toute œuvre orale, comme le soutient Calame-Griaule (1990, p. 119), est un message transmis par son énonciateur à l'intérieur d'un cadre socioculturel, grâce notamment à une langue. Le nom de combat, en tant d'abord qu'œuvre orale, est un support qui permet de lire les conditions sociales dans lesquelles il s'insère et, dans une certaine mesure, quelques aspects caractéristiques de la vie des Sanã. Car comme le dit si bien Boas, « ce que les gens révèlent d'eux-mêmes dans leur propre vocabulaire est l'indication la plus exacte de leurs motivations et de leur pensée » (cité dans Kardiner et Preble, 1966, p. 200).

a. Un peuple profondément attaché à la liberté

Le nom de combat, en lui-même, est une manifestation de l'expression même de la liberté. En effet, nous avons vu que la décision de le choisir et de l'arborer n'était assujettie à aucune contingence. Il n'y a aucune condition à remplir, en dehors de savoir parler, avant que de choisir un nom. En outre, personne n'exerce un contrôle sur les noms, même ceux des garçonnets, généralement peu futés à choisir des formules mûrement composées. Même si, comme nous l'avons aussi indiqué, les femmes n'ont pas de noms de combat, nous n'avons pas enregistré de raisons explicites liées à un interdit formel. Là aussi, il s'agit d'un choix, car une femme pourrait bien porter un nom de combat pour se faire valoir, par exemple, dans le cadre des activités féminines collectives. Au-delà de ce premier niveau de liberté dans le choix du nom, on peut aussi parler de cette latitude qu'a l'individu de le changer. En effet, l'une des particularités du nom de combat, c'est qu'il peut être, à tout moment, et sans protocole, abandonné et remplacé par un autre. Cela est même considéré comme quelque chose de normal. Par exemple, à de nombreuses reprises où nous nous sommes retrouvé dans des contextes d'énonciation des noms de combat, nous avons été chaque fois louangé par notre devise. Et plusieurs fois, des amis du village nous ont demandé : *ã zǝ ʒí-le ntɔne nmá* (ta/devise/ancien-là/toujours/sur toi), c'est-à-dire « portes-tu toujours ton ancienne devise ? »²³². Parce qu'ils estiment qu'après autant d'années, nous aurions pu changer de nom. D'ailleurs, les personnes qui n'ont pas changé de devises depuis leur premier choix, sont fières de parler de leur fidélité à leur idéal. Pour autant, elles ne voient pas d'un mauvais œil celles qui ont, depuis lors, changé de noms. D'autre part, nous avons vu qu'une tierce personne peut attribuer un nom de combat à un enfant, en reconnaissance de ses talents prématurés, ou pour se moquer de sa médiocrité dans la pratique de la lutte. Là aussi, l'enfant peut, à un moment donné, refuser ce nom attribué, et en prendre un autre de son choix. Et cela, même si le donneur du nom est son propre père. Ce changement de nom est même encouragé quand celui attribué a un caractère dépréciateur.

Comme on peut ainsi le voir, l'individu apprend très tôt à expérimenter la liberté, en prenant en main ce qu'il veut être dans la société, en termes de personnalité. Quand on fait une lecture poussée de certains noms de combat, comme par exemple :

²³² Notre premier nom de combat, que nous portions au temps où nous étions berger, était *fa fufuru* (épervier/gris), « l'épervier gris ». Nous l'avons changé, à l'âge adulte, par *nasǝ dù* (sable fin/sauce), « la sauce au sable fin ».

(83) nasara lāpo
Blanc impôt
L'impôt du Blanc ;

(112) Convocation,

on s'aperçoit que dans la représentation des Sanā, ces deux réalités, considérées comme des *nasara nə se* (blanc/leurs/choses), « choses des Blancs », sont destinées à contraindre la liberté des personnes, chose pourtant très chère aux yeux de chaque individu. En s'appelant ainsi, les lutteurs se présentent en réalité donc comme des adversaires capables d'enlever à leurs concurrents toute autonomie d'action. Or, justement, c'est la chose qui compte le plus dans ce contexte.

Au-delà des individus, un certain nombre de faits à l'échelle sociale permettent de se rendre compte que les Sanā tiennent à leur autonomie. Primo, nous sommes dans une société à organisation démocratique, car l'organisation sociale n'est pas basée sur un schéma hiérarchique, contraignant et autoritaire. Contrairement aux sociétés à royauté, où il y a une certaine centralisation du pouvoir entre les mains d'un groupe, il n'y a pas chez les Sanā une figure sociale dominatrice. Il n'y a pas de chef suprême. Il y a plutôt des responsables coutumiers qui jouent des rôles complémentaires pour le bon fonctionnement de la communauté. Aucun de ces responsables n'a une emprise véritable sur les autres membres du groupe. L'organisation traditionnelle repose donc sur une autorité diffuse ; la régulation de la vie communautaire est à la charge de l'ensemble des forces auxquelles il est reconnu une certaine responsabilité coutumière. Le rapport de la population à ces chefs est sans contrainte ; il n'y a pas d'obligation matérielle des individus vis-à-vis d'eux.

Secundo, quand on cause avec les Sanā, on apprend que des conflits ont opposé, de par le passé, certains villages voisins. Par exemple, plusieurs épisodes d'affrontements ont eu lieu entre les villages de Nassan et Kassan, le dernier dont nous étions témoin, est survenu en 1994. Même si les raisons de ces conflits ne sont pas toujours bien expliquées, les notables à Nassan, et même ceux qui n'ont pas vécu ces moments, les justifient par le fait que leur village n'acceptera jamais de se soumettre aux desiderata des habitants du village de Kassan. Le refus de soumission à la volonté des autres est même l'explication que certains historiens avancent pour justifier pourquoi, d'une part, les Sanā ont quitté le Mali pour s'installer au Burkina Faso et, d'autre part, la relation de plaisanterie qui les lie aux Moose. En effet, selon Tauxier (1917), les Sanā quittèrent le Manding, par refus de se soumettre au fondateur de l'empire du Mali. De son côté,

Paré (1984) explique que le rapport de plaisanterie qui existe entre les Sanã et les Moose, est lié au fait que les seconds, venus du royaume du Yatenga, sous l'égide de Naba Kango, ont échoué, dans leurs conquêtes expansionnistes, à assujettir et enrôler les premiers dans leur armée ; c'est ce qui serait à l'origine du rapport de plaisanterie entre les deux groupes, l'un considérant l'autre comme un esclave.

Clairement, quand on voit le processus d'acquisition du nom de combat, et la facilité avec laquelle une personne peut le changer, on peut dire qu'il est l'expression manifeste et la plus accessible de la liberté individuelle. Mais on peut aussi se demander si cette expression cacophonique de la liberté ne cache pas un fantasme collectif qui ne peut être, dans le contexte actuel, mis en œuvre.

b. Le nom de combat : canal d'expression d'un passé légendaire

Les noms de combat surplombent les intentions individuelles. En effet, même si ce sont les individus qui sont au centre de leur utilisation et des performances qu'ils impliquent, un lien entre les désirs individuels et ceux de leurs groupes d'appartenance se laisse entrevoir. Il y a un prolongement des fantasmes collectifs dans ceux que l'individu exprime à travers son nom. Pour s'en convaincre, il faut d'abord partir au niveau de la terminologie qui se rapporte au nom de combat. En contexte de concurrence, quand on demande à une personne de dire son *zõ*, il n'y a pas de confusion possible : il s'agit de sa devise ou de son nom que nous avons appelé tout le long de cette étude « devise de lutte » ou « nom de combat ». Or, le terme *zõ* renvoie aussi au nom lignager ; quand on l'évoque dans un contexte administratif (école, déclaration de naissance), personne ne se trompe pour donner son nom de combat. Pourquoi un seul terme est-il utilisé pour désigner deux types de devises différents ?

La réponse à cette interrogation peut se trouver dans l'essence des deux devises. Toutes les deux servent à donner une image sublimée à leurs porteurs. Nous l'avons vu, les noms lignagers, même s'ils sont plus brefs que les noms de combat, renferment généralement un récit ou une explication qui fait l'éloge de l'ancêtre fondateur du lignage et de tous ceux qui arborent ces noms, en mettant en évidence, soit leur bravoure, soit leur témérité, soit leur leadership, soit une quelconque exemplarité. Dans le fond, le nom de combat joue le même rôle pour l'individu, en lui attribuant des qualités physiques et morales si exceptionnelles qu'il se dit capable d'impressionner n'importe quel adversaire. La seule différence réside dans le fait que les devises lignagères sont collectives tandis que celles de lutte sont individuelles. Mais à y voir de

près, ce qui fait la fierté d'un groupe lignager repose sur des attitudes ou des actions accomplies par son fondateur, mais qui sont parfois aux antipodes d'un certain nombre de valeurs humaines. Lors d'une enquête réalisée dans le cadre d'une autre étude en 2015, nous avons demandé à un patriarche du lignage Boro de Nassan ce qu'il éprouvait du récit élogieux qui se cache derrière ce nom de famille :

Avant, quand on dit que tu es un Boro, les gens avaient peur de toi. Ils n'ont pas peur pour rien, parce que notre ancêtre fut un grand homme. On ne peut plus dire certaines choses aujourd'hui, parce ce n'est pas joli à entendre.

(Entretien réalisé auprès de Toro de Toko Boro, ancien combattant, décédé en 2017)

Sa réponse ne nous a pas surpris, parce que des personnes de ce lignage, notamment les jeunes, s'indignent subrepticement de savoir que les ancêtres fondateurs du lignage ont été obligés d'éventrer une femme enceinte à cause d'une polémique stérile sur le sexe du fœtus (voir signification du nom Boro dans la deuxième partie du travail). Aujourd'hui, un Boro ne peut pas se comporter, pour prouver sa témérité et son héroïsme, comme l'a fait son ancêtre fondateur. Les contextes ne sont point les mêmes. Alors le nom de combat constitue pour l'individu un moyen idéal d'exprimer, sans mesure, tout ce qui a jadis fait la gloire de son groupe. Ce qui est intéressant, c'est que rien n'empêche une personne qui s'identifie à un lion d'agir dans ses combats comme ce carnassier, s'il le peut vraiment.

Au bilan de cette dernière partie de l'étude, nous pouvons retenir que les noms de combat sont un support de construction et d'expression de la manière dont l'individu veut être perçu dans la société. En d'autres termes, par le nom de combat, l'individu cherche à bâtir et afficher une image sublimée de lui-même. Ce qui passe d'abord par le choix d'une devise bien formulée. En effet, si le prestige de l'individu dépend, en partie, du fait d'avoir un nom de combat, ce dernier doit respecter les canons poétiques entretenus par la société. Cela participe de sa performativité qui est l'une de ses propriétés essentielles. Les devises de lutte sont ainsi le lieu d'expression de plusieurs figures stylistiques dont certaines, à l'image par exemple de l'antithèse, sont sciemment utilisées par les lutteurs pour mettre en évidence leur caractère d'adversaires stupéfiants. Mais ce qui est commun à la majorité des devises, c'est le recours à des concepts et motifs de l'environnement physique investis de sens ésotériques, rendant leurs significations inaccessibles au premier abord.

De fait, la validité de l'identité que l'individu exprime à travers son nom de combat ne dépend pas exclusivement de la poéticité et du caractère comminatoire de ce

dernier. Elle dépend aussi de la capacité de l'individu à se mettre à la hauteur des défis qui se posent à lui. En outre, celui-ci doit, dans sa volonté de s'afficher dans le groupe, pouvoir utiliser sa devise comme également un moyen de communication indirecte qui puisse préserver l'intérêt général. Enfin, au-delà de l'individu, le *yá zoni* se présente comme un support révélateur de certains aspects du mode de vie et du passé des Sanã.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Chez les Sanã, le *yá zɔni* est une affaire individuelle, mais il place l'individu dans un rapport particulier avec les autres membres du groupe. On peut donc dire que le nom de combat est une composante de la vie sociale. En effet, il s'insère dans des situations pratiques de la vie quotidienne des Sanã, contribue à révéler leur environnement et, surtout, leur perception de ce que doit être un homme. Le *yá zɔni* est énonçable à toutes les étapes clé de la vie de l'individu : à la naissance, au mariage, à la mort. Au-delà de ces rites de passage, l'énonciation du nom de combat intervient, particulièrement, lors de situations socioculturelles communément considérées comme celles qui forgent le caractère d'un homme. Savoir lutter, savoir battre les taillis ou les bois, savoir être un bon cultivateur, savoir danser sont, entre autres, des compétences que les Sanã apprécient comme étant celles permettant à l'homme peut prouver à la communauté sa capacité à la défendre. Le nom de combat est ainsi très présent, contribuant même à la cohésion sociale, en étant une communication implicite qui permet aux individus de faire l'économie des confrontations ouvertes.

Cette étude sur les noms de combat des lutteurs sanã du Burkina Faso nous a intéressé pour plusieurs raisons.

D'abord, parce que nous voulions satisfaire une curiosité intellectuelle. Nous avons grandi dans cet environnement social où le port du nom de combat est banal. Nous-même en avons arboré, sans véritablement en comprendre les vrais tenants et aboutissants. Avoir un *yá zɔni* était comme être à la mode, car certains camarades d'âge à l'époque en avaient, mais ne luttaient point. Notre intérêt pour ces noms s'est épaissi quand nous nous sommes rendu compte, au détour d'une étude consacrée à la littérature orale de cette même société, qu'il n'avait pas qu'une fonction accessoire.

Ensuite, nous avons découvert que la formulation de ces noms relevait d'un art verbal, insoupçonné pour quelqu'un qui vit cet art de l'intérieur. Mais mieux que cela, la diversité des occurrences d'utilisation du nom de combat, ajoutée au fait même que ces situations, comme nous venons de le dire, sont celles d'expression des hommes mûrs, laissait comprendre un de ses aspects importants : le nom sert de moyen d'exaltation de la personnalité de l'individu. Autrement dit, l'individu projette dans son *yá zɔni* l'image d'une personne intraitable. De même, en plus d'être un moyen qui sert à épouvanter, le nom de combat se présente comme une source de diffusion et

d'assimilation de connaissances, de comportements vertueux et d'appel à la cohésion sociale.

Mais pourquoi les Sanã ne se contentent-ils pas de leurs devises lignagères, qui sont pourtant intrinsèquement dithyrambiques, pour exprimer ce qu'ils souhaitent incarner dans la société ?

La raison est à chercher dans la volonté individuelle de marquer le groupe. Les devises lignagères sont, dans le récit explicatif qui les définit, en effet flatteuses, mais de portée collective. Or, nous avons pu observer sur le terrain que le Sã préfère, sur le plan de sa construction sociale, privilégier la notoriété individuelle. Car dans cette société, on a l'habitude de rappeler à la mémoire de la postérité, les exploits individuels des hommes qui ont marqué la vie de la communauté. C'est pourquoi le nom de combat est essentiellement destiné à impressionner les membres du groupe. En effet, quelle que soit la situation d'énonciation du nom, l'intention demeure la même. Ainsi dans le contexte de la lutte, qui constitue le cadre éponyme du nom, son énonciation vise à motiver les lutteurs, à chercher et/ou accepter les défis des adversaires. En situation de confrontation, un lutteur louangé par son nom de combat doit prouver qu'il y est fidèle, en allant à l'offensive conformément à l'esprit comportemental traduit dans sa devise. C'est le même état d'esprit, de combativité et de fidélité à l'idéal projeté, qui anime l'individu dans les autres situations sociales d'usage de son nom de combat. Mais ici, les attitudes ou les réactions attendues de la personne louangée varient selon la situation. C'est l'une des propriétés intéressantes du nom de combat : un seul nom induit plusieurs et différents comportements, exigeant du porteur une capacité d'adaptation appropriée à chaque contexte.

Tous les utilisateurs de ce nom sont si conscients de sa portée provocatrice, que toutes les occurrences de son énonciation sont d'office caractérisées par une rivalité et une concurrence entre les acteurs en présence. Un nom de combat énoncé, quel que soit le mode d'énonciation (tambouriné, sifflé, dit simplement), est effectivement en lui-même un message de défiance envoyé à autrui. Que ce soit adressé à un destinataire précis ou non, et quelle que soit la situation d'énonciation, le nom de combat se présente comme un énoncé condensé, qui a recours à des motifs végétaux, animaux, humains ou minéraux dont la charge symbolique est évidente. En d'autres termes, les noms des lutteurs, constitués majoritairement d'énoncés nominaux, sont à l'évidence des formules accessibles, mais leurs significations sont déroutantes. Cela, parce que les

termes noyaux autour desquels sont construites les formules, ont généralement du point de vue de la culture sã une portée sémantique particulière.

C'est aussi en raison de son caractère implicite que le nom de combat est souvent utilisé comme un élément de communication sociale. Dans un contexte où la parole est conçue comme quelque chose ayant une grande valeur, car capable du meilleur comme du pire, le langage implicite est considéré comme une vertu, comme la preuve d'une maîtrise de la parole. L'étude nous a donc permis de découvrir que le nom de combat est une forme de parole que les Sanã considèrent comme dissuasive et même parfois subversive. Par exemple, on répond à un lutteur qui manque d'humilité, en rabaissant les indigents dans sa devise, par une autre qui lui rappelle que tout dans la vie n'est que vanité, car la mort n'épargne personne. On voit alors que le nom de combat, grâce au caractère indirect et diffus de son message, permet de gérer les relations sociales sans créer des remous.

Que ce soit pour impressionner l'adversaire, découvrir sa signature de combat, pour jouer le rôle d'une communication sociale visant à critiquer les déviances individuelles ou collectives, ou pour exprimer une vérité générale (devise à caractère parémique), le nom de combat s'offre à l'individu comme un support d'expression de son idéal. Cette volonté de l'individu de se présenter sous son meilleur profil, commence par son aptitude à formuler un nom dont la poéticité est conforme au principe canonique perpétué jusque-là par la société. C'est un préalable d'autant plus nécessaire que, plus le nom est bien formulé, plus il est performatif, mieux il peut être un support efficace pour exprimer l'identité qu'entend afficher l'individu. Le profil identitaire du lutteur est en effet lisible grâce au potentiel performatif de son nom. Pour l'ensemble des noms, on peut dire que leur performativité est inhérente. Parce qu'à travers eux, les lutteurs « promettent » la défaite à leurs adversaires, faisant alors jouer à leurs noms une première fonction d'avertissement et de dissuasion. De plus, les noms sont des énoncés à statut constatif. Que ce soit dans le cas d'une attribution extérieure ou dans le cas d'un changement de nom découlant de la volonté du lutteur lui-même, la devise traduit ce qu'est l'individu, en l'occurrence dans la façon de se comporter pendant le combat, ou dans le sort qu'il réserve à ses adversaires. Nous avons pu ainsi observer que « le bonnet de la perdrix » (nom de combat n° 4), pendant ses combats, reste très bas dans ses empoignades, c'est-à-dire qu'il agresse ses adversaires à partir du bas du corps. C'est un style de combat qui permet au lutteur de ne pas se découvrir, de rester dans une posture sournoise. C'est un comportement que l'on peut facilement

constater pendant les combats de ce lutteur, rappelant ainsi une des caractéristiques de la perdrix reconnue, dans notre propos, pour son aptitude à savoir se dissimuler, même sur un terrain nu. En clair, les gestes et les attitudes du lutteur sont bien constitutifs de la performativité du nom de combat.

D'un autre côté, nous avons pu vérifier que le nom du lutteur constitue pour ce dernier une voie(x) d'expression d'un idéal, de ce qu'il veut vraiment être dans la société, du fait que son nom de combat soit une communication bien intentionnelle. Même si les destinataires de son nom ne sont pas, a priori, déterminés, le choix et le port de ce nom sont en eux-mêmes l'expression d'une volonté manifeste, celle de tenir à distance les éventuels concurrents. C'est cette intentionnalité qui confère une dimension pragmatique au *yá zoni*, car il remplit parfaitement le rôle des actes essentiels de langage. En effet, si la fonction dissuasive que l'on perçoit rapidement dans le nom de combat, est caractéristique de sa propriété perlocutoire, on ne peut pas perdre de vue que son énonciation même, en tant qu'acte locutoire, insuffle au lutteur un esprit de surpassement extraordinaire, accomplissant de ce fait un acte illocutoire.

Enfin, en tant que phénomène social, le nom de combat connaît quelques évolutions, à l'image de la société elle-même qui voit s'intensifier ses contacts avec le monde moderne. En effet, si les situations d'énonciation du *yá zoni* étaient principalement constituées de pratiques et d'activités à caractère traditionnel, certains contextes nouveaux se prêtent aujourd'hui à l'utilisation de ce nom. Nous avons ainsi enregistré, notamment à Ouagadougou, un cas d'utilisation de son nom de lutte par un candidat à une compétition d'haltérophilie. Même en milieu rural, les occurrences d'énonciation se multiplient : les dancings, les compétitions de football, les meetings politiques se prêtent de nos jours à la mise en valeur des noms de combat. Cependant, la diversité des situations d'utilisation ne disperse pas la fonction essentielle du nom : l'énonciateur incite son auteur à se surestimer pour réaliser des exploits qui le placent au-dessus des autres protagonistes.

L'un des faits de la modernité que nous avons par ailleurs observés est l'introduction de la langue française dans la création des noms de combat. Grâce à l'élévation de plus en plus importante du taux de scolarisation, la majorité des hommes qui pratiquent la lutte aujourd'hui sont soit des scolaires, soit des universitaires, soit des gens ayant connu une scolarité inachevée. Alors, ils ont accès à des formules en français qui jouent le même rôle intimidant que les noms concoctés en langues locales. Il est intéressant de rappeler à ce niveau que le constat que nous avons fait est le suivant : les

lutteurs qui arborent des noms de combat en langue française ont l'habitude de participer à des compétitions nationales et internationales de lutte, championnats où l'on emploie généralement le français comme langue de communication officielle. L'étude nous a permis de réaliser que ces lutteurs sont en réalité en quête d'ancrage international, car comme certains nous en ont fait la confiance, il est plus facile de se faire connaître à Dakar ou à Nice sous l'appellation de « technicien » (109) que de « *wurma tākò* », la gibecière du voleur (75).

À ce jour, aucune étude, à notre connaissance, n'a été réalisée sur les noms de combat des lutteurs sanã. Les motivations de faire celle-ci étaient donc réelles. Tout en étant conscient des limites objectives de notre travail, nous espérons que cette étude vient utilement compléter les travaux de Françoise Héritier et Suzanne Platiel sur les Sanã en contribuant à les faire connaître à partir d'une nouvelle perspective. Peut-être n'avons-nous pas fini de découvrir certains secrets de cette pratique sportive tant aimée par les Sanã. C'est pourquoi, avec des amis, nous avons mis en place une compétition de lutte au niveau du village de Nassan. La première édition a eu lieu en mars 2021. Nous ne comptons pas nous arrêter en bon chemin, tout comme nous continuerons nos recherches sur la lutte et ses pratiques connexes.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1. Bibliographie générale

- ABEGA Séverin Cécile et MAGNE Esthelle Kouakam, 2006, « Le premier rapport sexuel chez les jeunes filles à Yaoundé », *Cahiers d'études africaines*, n° 181, p. 75-93.
- ADLER Alfred et ZEMPLENI Andras, 1972, *Le bâton de l'aveugle : divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Paris : Hermann (coll. « Savoir »).
- AGAPKINA Tat'jana, 1997, « Les menstrues dans la mythologie et les rites slaves », *Revue des études slaves*, 69-4, p. 529-543.
- AUGÉ Marc, 1994, *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris : Fayard.
- AUSTIN John Langshaw, 1962, *How to do things with words*, Oxford : Oxford University Press.
- BADINI Amadé, 1990, *Système éducatif traditionnel moaga (Burkina Faso) : essai d'une pédagogie de l'oralité*, thèse de doctorat, Université de Lille 3.
- BAROU Jacques, 2012, « Rituel de protection contre la mortalité infantile. Mangeurs d'âmes », dans *L'Ecole des parents*, n° 595, p. 35-36.
- BARREAU Jean-Jacques et MORNE Jean-Jacques, 1984, *Sport, expérience corporelle et science de l'homme. Éléments d'épistémologie et anthropologie des activités physiques et sportives*, Paris : Vigot.
- BASSENE Joseph, 2009, *La lutte traditionnelle diola kassa : dimension sociale*, mémoire, Université Cheikh Anta Diop.
- BECCHIA Cécile et DE SAINT PULGENT Diane Chamboduc, 2012, « L'identité : introduction », *Questes* [en ligne], n° 24, p. 1-26. Disponible sur <http://journals.openedition.org/questes/2948>
- BENVENISTE Emile, 1966, *Problèmes de linguistique générale*, t. 2, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
- BERLINER David, 2013, « Le désir de participation ou comment jouer à être un autre », *L'Homme*, n° 206, p. 151-170.
- BIDDLE Stuart et GOUDAS Marios, 1994, « Sport, activité physique et santé chez l'enfant », *Enfance*, 2-3, p. 135-144.
- BIDIMA Jean Godefroy, 1997, *La palabre. Une juridiction de la parole*, Paris : Éditions Michalon.

- BIDIMA Yamba, 2008, « Corps visible, corps invisible. La symbolique du corps dans les rituels funéraires des Lobi du Burkina Faso », *Journal des Anthropologues*, n° 112-113, p. 75-110. Disponible sur <http://journals.openedition.org/jda/713>
- BLUMER Herbert, 1969, *Symbolic Interaction : perspective and method*, Prentice-Hall : Englewood Cliffs.
- BONHOMME Julien, 2009, *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris : Seuil (« coll. La Librairie du XXIe siècle »).
- BONHOMME Julien, 2016, « Comment faire parler un instrument de musique », dans *Persona, étrangeté humaine*, Arles, Actes du Sud, p. 129-131.
- BONHOMME Julien, 2019, « L'individu et le collectif. Parcours africaniste », dans G. Cometti, P. Le Roux, T. Manicone, N. Martin (dir.), *Au seuil de la forêt. Hommage à Philippe Descola*, Poullaouen, Tautem, p. 123-134.
- BONHOMME Julien et GABAIL Laurent, 2018, « Lutte mystique. Sport, magie et sorcellerie au Sénégal », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], <https://journals.openedition.org/etudesafricaines/22834>
- BONVINI Emilio, 1985, « Un exemple de communication linguistique orale : les noms de chien chez les Kàsîná de Haute-Volta », dans Thomas, Jacqueline Mauricette Christiane (Dir.), *Linguistique, ethnologie, ethnolinguistique : la pratique de l'anthropologie aujourd'hui*, p. 113-126.
- BORNAND Sandra, 2019, « Pratique langagière, pratique parentale. L'éloge d'enfants en pays zarma (Niger) », dans Cécile Leguy (Dir.), *L'expression de la parentalité dans les arts de la parole en Afrique*, Paris : Karthala, p. 101-128.
- BORO Boukary, 2011, *Le rituel d'invocation des pluies chez les San de Nassan : organisation, esthétique et fonctions*, mémoire, Université de Ouagadougou.
- BORO Boukary, 2016, *La littérature orale des Sanã du nord : essai d'identification des genres oraux, contextes d'utilisation et fonctions*, thèse de doctorat, Université de Ouagadougou.
- BOURDIEU Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Paris : Fayard.

- BOURGET Anne-Laure, 2013, *La parole voilée : musiques de louange chez les Bwaba du Burkina Faso*. Thèse de doctorat, Université François-Rabelais de Tours.
- BOZON Michel, 1993, « L'entrée dans la sexualité adulte : le premier rapport et ses suites », *Population*, vol. 48, p. 1317-1352.
- BRETON André, 1972, *Manifeste du surréalisme*, Paris : Pauvert.
- BRETTEVILLE Dominik, 2012, « Quand une nomination peut en cacher une autre : attribution des noms et distribution des rôles chez les Paimboas de Nouvelle-Calédonie », dans Sophie Chave-Dartoen, Cécile Leguy, Denis Monnerie (dir.), *Nomination et organisation sociale*, Paris : Armand Colin, p. 167-180.
- BROHM Jean-Marie, 1993, *Les meutes sportives : critique de la domination*, Paris : L'Harmattan.
- BROMBERGER Christian, 1982, « Pour une analyse anthropologique des noms de personnes », *Langages*, n° 66, p. 103-124.
- BUTLER Judith, 1990, *Gender trouble*, Abingdon-on-Thames: Roudledge.
- CALAME Claude, 2000, *Le récit en Grèce antique*, Paris : Belin, « L'Antiquité au présent ».
- CALAME-GRIAULE Geneviève, 1965, *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon*, Paris : Gallimard.
- CALAME-GRIAULE Geneviève, 1990, « Variations stylistiques dans un conte touareg », dans V. Görög-Karady et M. Chiche (dir), *D'un conte à l'autre. La variabilité dans la littérature orale*, Paris : CNRS, p. 83-103.
- CALVET Jean-Louis, 1984, *La tradition orale*, Paris : P.U.F. (Que sais-je ?, n° 2122)
- CAMARA M. 1977, *Contribution à l'étude du phénomène sportif au Sénégal : championnat populaire*, Marly-Le-Roy : INEP.
- CAMARA Sory, 1992, *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Paris : Karthala-ACCT.
- CAMPS Gabriel, MUSSO Jean Claude et CHAKER Salem, 1988, « Âne », *Encyclopédie berbère*, n° 5, p. 647-657.
- CASPERSEN C. J., POWELL K. E. et CHRISTENSEN G. M., 1985, "Physical activity, exercise and physical fitness: definitions and distinctions for health-related research", *Public Health Reports*, 100, p. 126-131.

- CHAVE-DARTOEN Sophie, 2012, « Noms propres, catégorisation, sémantique et rapport au monde », dans Sophie Chave-Dartoën, Cécile Leguy, Denis Monnerie (dir.), *Nomination et organisation sociale*, Paris : Armand Colin, p. 83-125.
- CHAVE-DARTOEN Sophie, LEGUY Cécile, MONNERIE Denis (dir.), 2012, *Nomination et organisation sociale*, Paris : Armand Colin.
- CHEVÉ Dominique et WANE Cheick Tidiane, 2018, « Ce que lutter veut dire ? Lamb, Bere et mode de vie au Sénégal », *Corps*, n° 16, p. 11-26. Disponible sur <https://www.cairn.info/revue-corps-2018-1-page-11.htm>
- COLLARD Chantal, 1973, « Les “noms-numéros” chez les Guidar », *L’Homme*, n° 13-3, p. 45-59.
- COLY Kalifa, 2008, *La lutte traditionnelle avec frappe : conséquences des nouvelles modifications du règlement de la saison 2007-2008*, mémoire, Université Cheikh Anta Diop.
- COQUET Michèle, 1994, *Le soleil mangé. Du langage des formes et des matières dans une société sans écriture, les Bwaba du Burkina Faso*, Paris : EHESS.
- COTTON Nicholas, 2016, « Du performatif à la performance. La performativité dans tous ses états », *Sens public* : <https://doi.org/10.7202/1044398ar>
- CRESTON René-Yves, 1957, *La lutte bretonne à Scaër*, Paris : Ed. B.A.S.
- CROS Michèle, 1987, *Anthropologie du sang chez les Lobi (Burkina Faso – Côte d’Ivoire) : mise en scène d’un tabou*, thèse de doctorat, Université Paris 5.
- CROS Michèle, 1990, *Anthropologie du sang en Afrique*, Paris : L’Harmattan.
- D’ANDREA Giulia, 2017, « Qui dit proverbe... dit rythme ? », *Scolia*, n° 31, p. 101-118.
- DARBON Sébastien, 2010, « Les pratiques sportives au filtre de l’anthropologie », *La revue pour l’histoire du CNRS*, n° 26, p. 24-29. Disponible sur <http://journals.openedition.org/histoire-cnrs/9268>
- DAUZAT Albert, 1942, *Les noms de personnes*, Paris : Delagrave.
- DEGORCE Alice, 2008, « Chants funéraires et fonctionnalités : l’exemple des Mosse du Burkina Faso », dans Marie-Rose Abomo-Maurin (dir.), *Littérature orale. Genres, fonctions et réécriture*, Paris : L’Harmattan, p. 89-98.
- DELERNE J., 1904, *Comment devenir fort ?*, Paris : J.B. Baillière et Fils.

- DEGORCE Alice, 2014, *Chants funéraires des Mossi (Burkina Faso)*, Paris : Karthala, « Classiques africains ».
- DEMAZIÈRE Didier et DUBAR Claude, 1997, *Analyser les entretiens biographiques : l'exemple des récits d'insertion*, Paris : Nathan.
- DERIVE Jean, 2008, « Représentations des actes de parole et frontières de littérarité », dans Baumgardt U. & Derive J. (dir.), *Littératures orales africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques*, Paris : Karthala, p. 105-124.
- DERIVE Jean, 2012, *L'art du verbe dans l'oralité africaine*, Paris : L'Harmattan.
- DERRIDA Jacques, 1971, *Marges de philosophie*, Paris : Minuit.
- DESCOMBES Vincent, 2013, *Les embarras de l'identité*, Paris : Gallimard.
- DÉTIENNE Marcel et VERNANT Jean-Pierre, 1976, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris : Garnier-Flammarion.
- DIETERLEN Germaine (dir.), 1973, *La notion de personne en Afrique noire*, Paris : Ed. du CNRS.
- DIOP Birago, 1958, *Les nouveaux contes d'Amadou Koumba*, Paris : Présence Africaine.
- DURANTI Alessandro (éd.), 2001, *Linguistic anthropology : a reader*, Malden : Blackwell.
- DURET Pascal, 2005, *Sociologie du sport*, Paris : Payot, « coll. Petite Bibliothèque Payot ».
- ECHARD Nicole, 1965, *Note sur les forgerons de l'Ader pays haoussa : République du Niger*, Paris : Musée de l'homme.
- ELIADE Mircea, 1963, *Aspects du mythe*, Paris : Gallimard.
- ERICKSON Erik, 1972, *Adolescence et crise, la quête de l'identité*, Paris : Flammarion.
- FAINZANG Sylvie, 1985, « Les sexes et leurs nombres : sens et fonction du 3 et du 4 dans une société burkinabè », *L'Homme*, 25 (4), p. 97-109.
- FAYE Amade, 1997, *Le thème de la mort dans la littérature seereer : essai*, Dakar : NEA.
- FAYE Joseph Victor, 1984, *La lutte traditionnelle : son importance, sa signification en fonction des ethos et des habitus ethniques au Sénégal*, Dakar : Institut national supérieur de l'éducation populaire et du sport.

- FÉRAL Josette, 2013, « De la performance à la performativité », *Communication*, n° 92, p. 205-218. Disponible sur <https://doi.org/10.3917/commu.092.0205>
- FONTANIER Pierre, (éditions de 1968 et 1977), *Les figures du discours*, Paris : Flammarion.
- FOUÉRE Marie-Aude, 2006, « Parentés, plaisanteries et politique », *Cahiers d'études africaines*, n° 184. Disponible sur <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.6197>
- FRIBOURG Jeannine, 1989, « Il s'agit d'une plaisanterie bien que ce soit la pure vérité », *Graines de parole : puissance du verbe et traditions orales*, Paris : C.N.R.S., p. 53-63.
G. Weigand (dir.), *L'observation participante dans les situations interculturelles*, Paris : Economica Anthropos, p. 14-32.
- GANAY Solange de, 1941, *Les devises des Dogon*, Paris : Institut d'Ethnologie.
- GEERTZ Clifford, 1996, *Ici et Là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris : Métailié.
- GHASARIAN Christian, 1996, *Introduction à l'étude de la parenté*, Paris : Éditions du Seuil.
- GHIGLIONE Rodolphe et TROGNON Alain, 1993, *Où va la pragmatique ? De la pragmatique à la psychologie sociale*, Grenoble : Presses universitaires de Grenoble.
- GIUST-DESPRAIRIES Florence, 2011, « Le visible et l'invisible dans les formes de l'individualité contemporaine », dans Nicole Aubert et Claudine Haroche (dir.), *Les tyrannies de la visibilité. Être visible pour exister ?*, p. 281-291.
- GO Issou, 2008, *Les arènes nuptiales*, Ouagadougou : Gurli&Sankofa.
- GOFFMAN Erving, 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne I. La présentation de soi*, Paris : Ed. de Minuit.
- GÖRÖG-KARADY Veronika, 1994, *Le mariage dans les contes africains*, Paris : Karthala.
- GÖRÖG-KARADY Veronika, 1997, *L'univers familial dans les contes africains. Liens de sang, liens d'alliance*, Paris : L'Harmattan.
- GUMPERZ John J. et HYMES Dell (Eds), 1972, *Directions in Sociolinguistics*, New York : Holt, Rinehart, Winston.

- HAMELIN Guillaume, 2009, *Le sport comme continuation de la politique : la tournée du Dinamo de Moscou en Grande-Bretagne, 1945*, Montréal (Québec, Canada) : Université du Québec.
- HASSOUM Jean-Pierre, 2000, « Le surnom et ses usages sur les marchés à la criée du Matif. Contrôle social, fluidité relationnelle et représentations collectives », *Genèse*, n° 41, p. 5-40.
- HERITIER-IZARD Françoise, 1973, « La paix et la pluie. Rapports d'autorité et rapport au sacré chez les Samo », *L'Homme*, 13 (3), p. 121-138.
- HERITIER Françoise, 1981, *L'exercice de la parenté*, Paris : Seuil.
- HERITIER Françoise, 1983, « L'identité samo », dans Claude Lévi-Strauss (dir.), *L'identité*, Paris : PUF, coll. « Quadrige », p. 51-80.
- HERITIER Françoise, 1994, *Les Deux sœurs et leur Mère : anthropologie de l'inceste*, Paris : Odile Jacob.
- HERITIER Françoise, 2000, « Articulations et substances », *L'Homme*, n° 154-155. Disponible sur <http://journals.openedition.org/lhomme/20>
- HERITIER Françoise, 2010, *Retour aux sources*, Paris : Galilée.
- HERITIER Françoise, *Étude comparée des sociétés africaines. Leçon inaugurale prononcée le 25 février 1983*. Disponible sur <https://books.openedition.org/cdf/880>
- HOUIS Maurice, 1963, *Les noms individuels chez les Mosi*, Dakar : Institut français d'Afrique noire (initiations et études africaines, XVII).
- IGUE John O, 2008, *Les villes précoloniales en Afrique*, Paris : Karthala.
- IZARD Michel, 1972, *Introduction à l'histoire des royaumes mossi*, Paris-Ouagadougou : CNRS-CVRS.
- JAKOBSON Roman, 1963, *Essai de linguistique générale*, Paris : Éditions de Minuit (t. 1).
- JOMIER Jacques, 2002, « La Fâtiha, la grande prière de l'islam », *La vie spirituelle*, n° 724, p. 539-546
- KAM Sié Alain, 2006, *Nouvelle approche sur les catégories principales de la littérature orale africaine : définitions, caractéristiques et catégories principales des textes oraux*, thèse de doctorat, Université de Ouagadougou.
- KAMBOU Modeste, 1999, *So-kpaa. Essai d'étude ethnolinguistique de proverbes lobi*, mémoire, Université de Ouagadougou.

- KANE Abdou Wahid et WANE Cheikh Tidiane, 2014, « Lutte en jeu et enjeux de la lutte au Sénégal », dans Chevé D., Wane C.T., Barthelemy M. Kane, A.W. & Sow I. (dir.), *Corps en lutte : l'art du combat au Sénégal*, p. 63-83.
- KANTE Nambala, 1993, *Forgerons d'Afrique noire : transmission des savoirs traditionnels en pays malinké*, Paris : L'Harmattan.
- KARDINER Abram et PREBLE Edward (dr.), 1966, *Introduction à l'ethnologie*, Paris : Gallimard, coll. « Idées ».
- KAUFMANN Jean-Claude, 2004, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris : Armand Colin.
- KAWADA Junzo, 1998, *La voix :  tude d'ethno-linguistique comparative*, Paris :  ditions de l' cole des hautes études en sciences sociales.
- KEDZIERSKA-MANZON Agnieszka, 2015, « Corps et objets forts : le fétichisme comme ascèse », *Corps – revue interdisciplinaire*, n  12,  d. CNRS, p. 211-220.
- KEDZIERSKA-MANZON Agnieszka, 2016, « Fortes paroles : le pouvoir des mots en pays mandingue (et ailleurs) », *Genèse. Sciences sociales et histoire*, n  104. Disponible sur <https://doi.org/10.3917/gen.104.0030>
- K  TA Abdoulaye, 2008, *La poésie orale d'exhortation : l'exemple des Bakku des lutteurs Wolof (Sénégal)*, thèse de doctorat, Paris : INALCO.
- KLEIBER Georges, 1989, « Référence, texte et embrayeurs », *Semen*, 4 [En ligne]. Disponible sur <http://journals.openedition.org/semen/6813>
- KOBELIMBI F., 2005, « Le comportement sexuel des adolescents à Bangui (RCA) », *Etude de la population africaine*, 20(2), p. 65-99.
- KY Jean Célestin, 2004, « L'art dans la lutte traditionnelle chez les San du Burkina Faso : le gnan r  », *Cahiers de CERLESHS* n  21, PUO, p.163-205.
- KY Maurice, 1986, « Les Sanan d'aujourd'hui », *Connaissances du Burkina Faso*, p. 15-23.
- LA BRUYÈRE Jean de, 1668, *Les caractères*, Paris : Lefèvre (libraire).
- LA ROBERTIE Pierre de, 2005, « Le nom propre en chinois. Essai de morphosyntaxe », *Corela* [En ligne], HS-2. Disponible sur <http://journals.openedition.org/corela/1187>
- LABOURET Henri (1878-1959), 1923, *Langage tambouriné et sifflé*, [S.I.] : [S.N.].

- LALLEMAND Suzanne, 1985, *L'apprentissage de la sexualité dans les contes d'Afrique de l'Ouest*, Paris : L'Harmattan.
- LALLEMAND Suzanne, 1988, *La mangeuse d'âme. Parenté et sorcellerie en Afrique*, Paris : L'Harmattan.
- LAPASSADE Georges, 2006, « L'observation participante », dans Hess, R. et G. Weigand (dir), *L'observation participante dans les situations interculturelles*, Paris : Economica Anthropos, p. 14-32
- LARGUÈCHE Évelyne, 2011, « Et si l'injure ne se racontait pas », *L'Homme*, n° 198-199, p. 355-365. Disponible sur <http://journals.openedition.org/lhomme/228819>
- LAUGRAND Frédéric, CROS Michèle et BONDAZ Julien, 2015, « Les questions d'affects dans les liaisons animales », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 39, n° 1-2, p. 15-35. Disponible sur <https://id.erudit.org/iderudit/1030837ar>
- LAUTRÉAMONT Comte de, 1869, *Les chants de Maldoror, chant deuxième*, « Le Pou », Lausanne : Ed. du Grand Chêne.
- LAZNIK Marie-Christine, 2005, Les menstrues relues à partir de leur perte, dans *Champ psychosomatique*, 4(40), pp. 79-99.
- LE MOAL Guy, 1975, « Poisons, sorciers et contre-sorcellerie en pays bobo (Haute-Volta) », *Systèmes de pensées en Afrique noire : Cahier 1 (Varia)*, p. 78-94.
- LEBARBIER Micheline et LEGUY Cécile, 2006, « Des noms et des personnes », *Cahiers de littérature orale*, n° 59-60, Paris : Publications Langues O'.
- LEBEL Paul, 1946, *Les noms de personnes en France*, Paris : PUF, « Que sais-je ? ».
- LEGUY Cécile, 2001, *Le proverbe chez les Bwa du Mali. Parole africaine en situation d'énonciation*, Paris : Karthala.
- LEGUY Cécile, 2002, « Sissao, Alain Joseph, Alliances et parentés à plaisanterie au Burkina Faso. Mécanismes de fonctionnement et avenir », (compte-rendu), *Journal des Africanistes*, p. 333-336. Disponible sur <https://doi.org/10.4000/africanistes.636>
- LEGUY Cécile, 2005a, « Noms de personne et expression des ambitions matrimoniales chez les Bwa du Mali », *Journal des africanistes*, 75-2. Disponible sur <https://africanistes.revues.org/129>

- LEGUY Cécile, 2005b, « À propos de la communicabilité du dire proverbial. Réflexion sur l'aspect métaphorique des proverbes », dans Baumgardt Ursula et Derive Jean (dir.), *Paroles nomades. Écrits d'ethnolinguistique africaine*, Paris : Karthala, p. 99-113.
- LEGUY Cécile, 2008, « En quête de proverbes », *Cahiers de littérature orale*, 63-64, p. 59-81.
- LEGUY Cécile, 2011a, « De l'efficacité de l'adresse indirecte », *Cahiers de littérature orale*, 70, p. 157-175. Disponible sur <http://clo.revues.org/1285> le 18/02/15
- LEGUY Cécile, 2011b, « Que disent les noms-messages ? Gestion de la parenté et nomination chez les Bwa (Mali) », *L'Homme*, n° 197, p. 71-92. Disponible sur <http://journals.openedition.org/lhomme/22626>
- LEGUY Cécile, 2012, « Nomination, organisation sociale et stratégies discursives chez les Bwa (Mali-Burkina Faso) », dans Sophie Chave-Dartoen, Cécile Leguy, Denis Monnerie (dir.), *Nomination et organisation sociale*, Paris : Armand Colin, p. 323-352.
- LEGUY Cécile, 2013, « Au rythme du discours proverbial. Rupture et continuité dans la parole ordinaire des Bwa (Mali) », *Cahiers de littérature orale*, n° 73-74, p. 207-228.
- LEGUY Cécile, 2019, « Dire et “faire” la relation parentale. De la nomination ordinaire chez les Bwa (Mali) », dans Cécile Leguy (dir.), *L'expression de la parentalité dans les arts de la parole en Afrique*, Paris : Karthala, p. 179-204.
- LEVI-STRAUSS Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Paris : Plon.
- LINDEMAN Eduart C., 1924, *Social discovery : an approach to the study of functional groups*, New York : Republic Publishing.
- LOHMAN Joseph D., 1937, « The participant observer in community studies », *American sociological review*, 2(6), p. 890-898.
- MALINOWSKI Bronislaw, 1922, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris : Gallimard.
- MALINOWSKI Bronislaw, 1974, *Les jardins de Corail* (traduction de Pierre Clinquart), Paris : La Découverte.
- MARCHISET Gilles Vieille et WENDLING Thierry, 2010, « Aux frontières du sport », *Ethnographiques.org*, n° 10. Disponible sur <http://www.ethnographiques.org/2010/vieille-marchiset-wendling>

- MASSARD-VINCENT Josiane et PAUWELS Simonne, 1999, *D'un nom à l'autre en Asie du Sud-Est. Approches ethnologiques*, Paris : Karthala.
- MAUDUIT Jacques A., 1960, *Manuel d'ethnographie*, Paris : Payot.
- MAUSS Marcel, 1902, « De quelques formes de classification : contribution à l'étude des représentations collectives », *Année sociologique*, n° 6, p. 1-72.
- MEAD George Herbert, 1963, *L'esprit, le soi et la société*, traduit de l'anglais par Jean Cazeneuve, Eugène Kaelin et Georges Thibault, Paris : P.U.F.
- MÉLOCHE Éric, 1993, *Repertoires musicaux des Ahizi de Côte d'Ivoire : étude systématique et comparative*, thèse de doctorat, Université de Tours.
- MOATI Raoul, 2009, *Derrida-Searle. Déconstruction et langage ordinaire*, Paris : P.U.F., coll. « Philosophie ».
- MONNERIE Denis, 2012, « Nomination et organisation sociale : de la rencontre tardive de deux concepts anthropologiques », dans Chave-Dartoen, Leguy, Monnerie (dir.), *Nomination et organisation sociale*, p. 19-50.
- MOUNKAILA Fatimata, 1991, « Aux sources de la littérature orale : beaux parleurs et maîtres de la parole », *Notre Librairie*, n° 107, p. 34-37.
- NIANGORA-BOUAH Georges, 1987, « La drummologie, c'est quoi ? », *Notre librairie*, n° 86, Janvier-Mars.
- NICOLAS François T., 1950, « Les surnoms-devises des L'éla de la Haute-Volta (A.O.F.) », Par le R. P. François J. Nicolas, M.A., p. 81-118. Disponible sur <http://www.jstor.org/stable/40450832>
- NORGAN Nicholas (ed.), 1992, *Physical activity and health*, Cambridge : Cambridge University Press.
- NYAMBA André, 2001, « Les relations de plaisanteries au Burkina Faso : un mode de communication pour la paix sociale », *Cahiers de CERLESHS* n° 18, PUO, p. 57-83. Disponible également sur <https://communication.revues.org/5503>
- OFFROY Jean-Gabriel, 2001, « Prénom et identité sociale. Du projet social et familial au projet parental », *Spirale*, n° 19, p. 83-99. Disponible sur <https://doi.org/10.3917/spi.019.0083>
- OKPEWHO Isidore, 1992, *La littérature orale en Afrique subsaharienne*, Paris : Mentha.

- OLIVIER de SARDAN Jean-Pierre, 1996, « La violence faite aux données. De quelques figures de la surinterprétation en anthropologie », *Enquête*, n° 3, p. 31-59. Disponible sur <http://journals.openedition.org/enquete/363>
- OUORO Toro Justin, 1995, *La communication non-verbale dans le Gondugu : la sémiotique du « mana » et du « konrè » (tam-tam et guitare traditionnels)*, mémoire, Université de Ouagadougou.
- PACÉRE Titinga Frédéric, 1991, *Le langage des tam-tams et des masques en Afrique (bendrologie) : une littérature méconnue*, Paris : L'Harmattan.
- PARÉ Harana, 1984, *La société samo de la fin du XIXe siècle et la conquête coloniale française : approche socio-historique*, mémoire, Université de Ouagadougou.
- PARLEBAS Pierre, 1981, *Contribution à un lexique commenté en science de l'action motrice*, Paris : INSEP.
- PARLEBAS Pierre, 1986, *Éléments de sociologie du sport*, Paris : P.U.F.
- PEIRCE Charles Sanders, 1979, *Écrits sur le signe*, (traduction et commentaire de G. Deledalle), Paris : Le Seuil.
- PETROV Rajko, 1984, *Lutte libre et gréco-romaine*, Lausanne : éd. Fila.
- PLANTIN Christian, 1993, « Lieux communs dans l'interaction argumentative », dans C. Plantin (dir.), *Lieux communs*, Paris : Kimé, p. 480-496.
- PLATIEL Suzanne, 1975, *Description du parler samo de Toma (Haute-Volta) : phonologie, syntaxe*, thèse de doctorat, Université Paris-Descartes.
- PLATIEL Suzanne, 1980, « Les contes de l'enfant terrible dans la littérature orale san », dans (Görög Veronika, Platiel Suzanne, Rey-Hulman Diana, Seydou Christiane (dir.) *Histoires d'enfant terrible*, Paris : Maisonneuve et Larose, p. 109-176.
- PLATIEL Suzanne, 1981, « L'enfant, sujet et objet du conte (Sanan, Haute-Volta) », *J.S.A.*, p. 149-181.
- PLATIEL Suzanne, 1984, *La fille volage et autres contes du pays san*, Paris : Armand Colin (« Classiques africains »).
- PLATIEL, Suzanne, 1987, « Le conte, lieu et source de discours », *Cahiers de littérature orale*, n° 21, p. 163-176.
- RECANATI François, 2006, *Literal meaning*, Cambridge : Cambridge University Press.

- REEDER Claudia, 1978, « Nom-identité ou à la recherche du nom perdu », *Poétique du Leurre*, n° 31, p. 22-42.
- RICHARD-MOLARD Jacques, 1952, « Groupements ethniques et civilisations d'Afrique noire », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 5 (17), p. 5-25.
- RICOEUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil (« coll. Points Essais »).
- RIVIÈRE Claude, 1995, *Introduction à l'ethnologie*, Paris : Hachette (3^e édition).
- ROULON Paulette et DOKO Raymond, 2009, « La parole pilée : accès au symbolisme chez les Gbaya 'Bodoé de Centrafrique », *Cahiers de littérature orale*, 66. Disponible sur <http://clo.revues.org/656>
- ROULON-DOKO Paulette, 2008, « Le statut de la parole », dans Baumgardt U. & Derive J. (dir.), *Littératures orales africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques*, Paris : Karthala, p. 35-47.
- SADJI Abdoulaye et SENHOR Léopold Sédar, 1953, *La belle histoire de Leuk-le-lièvre*, Paris : Hachette.
- SAMBO Souley Gouda, 2012, *Dynamique sociale de la lutte traditionnelle au Niger : cas du village de Tara, commune urbaine de Gaya*, mémoire, Université Cheikh Anta Diop.
- SCHECHNER Richard, 2002, *Performance studies: an introduction*, Londres-New York: Routledge.
- SCHOTTMAN Wendy, 1993, « Proverbial dog names of the Baatombu : A strategic alternative to silence », *Language in Society*, n° 4, vol. 22, p. 539-554.
- SEARLE John, 1998 (1995), *La construction de la réalité sociale*, Paris : Gallimard.
- SECK Mamadou, 2011, *Le « bakk » et le « bàkku » : danse gymnique et chorégraphique des lutteurs sénégalais*, mémoire, Université Cheikh Anta Diop.
- SEYDOU Christiane, 2008, « Genres littéraires de l'oralité : identification et classification, dans Ursula Baumgardt et Jean Derive (dir.), *Littératures orales africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques*, Paris : Karthala, p. 125-175.

- SEYDOU Christiane, 2015, « L'épopée chez les Peuls du Massina (Mali). Une approche ethnopoétique », *Cahiers d'études africaines*, 217, p. 29-43. <https://journals.openedition.org/etudesafricaines/17990>
- SIDZE Estelle Monique, 2008, « Constances et inconstances des liens entre processus familiaux et comportement sexuel des jeunes au Cameroun : une comparaison entre quatre générations de jeunes », dans *Démographie et cultures* (Actes du colloque de Québec), p. 655-670.
- SIMONDON Gilbert, 1989, *L'individuation psychique et collective*, Paris : Aubier.
- SINGLY François de, 1991, *La famille : l'état des savoirs*, Paris : La Découverte.
- SISSAO Alain Joseph, 2002, *Alliances et parentés à plaisanterie au Burkina Faso : mécanismes de fonctionnement et avenir*, Ouagadougou, Sankofa&Gurli.
- SISSAO Alain Joseph, 2012, « La littérature orale au Burkina Faso : entre tradition et modernité », *Studia Africana*, n° 23, p. 67-85.
- STERN Theodore, 1957, « Drum and whistle languages: an analysis of speech surrogates », *American Anthropologist*, n° 59, p. 487-506.
- TAMARI Tal, 1997, *Les castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames*, Nanterre : Société d'ethnologie.
- TAUXIER Louis, 1917, *Le Noir du Yatenga : Mossis, Nioniossés, Samos, Yarsés, SilmiMossis, Peuls*, Paris : E. Larose, 1 vol. (texte imprimé).
- TRUCHOT Guy et MIGNON Patrick, 2002, *Les pratiques sportives en France*, Paris : Editions INSEP.
- VAN GENNEP Arnold, 1981, *Les rites de passage*, Paris : Picard (réimp. de 1909).
- VANDENDORPE Christian, 1999, « Allégorie et interprétation », *Poétique*, n° 117, p. 75-94.
- VERDIER Yvonne, 1979, *Façons de dire, façons de faire*, Paris : Gallimard.
- VROONEN Eugène, 1967, *Les noms de famille dans le monde. Anthroponymie universelle comparée*, Bruxelles : Librairie Encyclopédique.
- WANE Cheikh Tidiane, ROBIN Jean-François et BOUTHIER Daniel, 2010, « Représentations sociales de la lutte sénégalaise : perspectives d'élaboration de

- contenus », *eJRIEPS* [En ligne], disponible sur <http://journals.openedition.org/ejriesp/4864>
- WANE Cheikh Tidiane et KANE Abdoul-Wahid, 2014, « Les mises en jeu du corps : analyse socio-anthropologique de la lutte sénégalaise », *Corps*, n° 12, p. 187-200. Disponible sur <https://doi.org/10.3917/corp1.012.0187>
 - WANE Cheikh Tidiane, 2012, *La lutte sénégalaise : contribution au développement des compétences en éducation physique et sportive*, thèse de doctorat, Université Bordeaux 2.
 - WEBER Florence, 2015, *Brève histoire de l'anthropologie*, Paris : Flammarion.
 - ZEMP Hugo, 1971, *Musique dan. La musique dans la pensée et la vie sociale d'une société africaine*, Paris – La Haye : Mouton.
 - ZONABEND Françoise, 1980, « Le nom de personne », *L'Homme* n° 20-4, p. 7-23.

2. Autres sources et sites visités

- MORIER Henri, 1975, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Paris : P.U.F.
- NICOLAS Ariane, 2013, « Des poilus aux crapouillots, révisez l'argot de la grande Guerre », article de presse disponible sur <https://www.francetvinfo.fr>
- PLASSE Stéphanie, 2013, « Pourquoi les islamistes d'Al Qaeda ont-ils un surnom ? », Disponible sur <https://www.lesinrocks.com>
- REY Alain (Dir), 1998, *Dictionnaire historique de la langue française* (2^e édition), Paris : SNL, Le Robert.
- <https://lefaso.net/spip.php?article11229> (Article de presse sur l'élection présidentielle de 2005 au Burkina Faso. L'article est intitulé : « Présidentielle 2005 : Ce qui devait arriver arriva »); <https://lefaso.net/spip.php?article39598> (Article du journal en ligne *Lefaso.net* publié en novembre 2010 et consacré à l'élection présidentielle de 2010 au Burkina Faso)
- <https://lefaso.net/spip.php?article89378> (Article du journal en ligne *Lefaso.net* publié en mai 2019 sur les finales du championnat national de lutte traditionnelle)
- <https://www.lesahel.org/lutte-traditionnelle-a-quand-la-42eme-edition-du-sabre-national-de-la-lutte-traditionnelle/> (Article du journal en ligne)

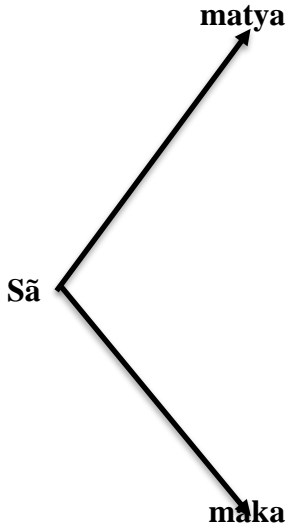
Lesahel.org publié en janvier 2021 et consacré à la 42^{ème} Edition du Sabre national de la lutte traditionnelle)

- www.snc.gov.bf (site officiel du ministère de la Culture, des Arts et Tourisme du Burkina Faso, dédié à la Semaine nationale de la Culture, biennale organisée toutes les années paires à Bobo-Dioulasso)
- www.techno-science.net/glossaire-definition/Equus-asinus-page-2.html (article sur l'histoire de la domestication des animaux et la culture associée à l'âne)
- www.zoodomail.com/fr/devant-le-tribunal-/devant-le-tribunalescroquerie-aggravee-ils-ont-dit-quapres-les-incantations (Article du journal en ligne *Zoodomail.com* publié en janvier 2021 et consacré à une audience au tribunal de grande instance de Ouagadougou sur un fait divers d'escroquerie sur fond de pratiques mystiques)

ANNEXES

ANNEXE A : LISTE DES NOMS DE COMBAT ENREGISTRÉS

Les noms sont présentés dans un ordre aléatoire, sans un souci de rangement suivant le parler linguistique dans lequel ils ont été proférés. Le tableau ci-après les récapitule en fonction de la langue dans laquelle elles sont formulées. Pour cela, nous indiquerons, pour chaque parler, les numéros de devises qui correspondent. Par ailleurs, les commentaires explicatifs qui suivent les noms nous a été donnés par les lutteurs eux-mêmes. Certaines explications, peu nombreuses (10, 19, 22, 34, 37, 61, 76, 85, 86, 112), nous ont été fournies par les griots.

Langues	Devises N°
<p style="text-align: center;">Sã</p> 	<p>matya</p> 1, 2, 3, 4, 10, 12, 13, 16, 19, 20, 21, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 113, 114, 115, 116.
	<p>maka</p> 9, 14, 15, 23, 27, 32, 59
Dioula	5, 6, 7, 8, 11, 17, 18, 22, 38, 40, 41, 45, 51, 55.
Français	106, 107, 108, 109, 111, 112
Nom de héros de film	110

1. **d̥ʒa** **furu**
 pierre couscous
Un couscous empierré

Il est très difficile de manger un aliment graveleux. Cela est d'autant plus malaisé que le gravier, qui se dissimule parfaitement bien dans un mets comme le couscous, créé une sensation désagréable en contact avec les dents. Le porteur de cette devise traduit simplement l'image d'un lutteur non seulement insaisissable, mais aussi insupportable.

2. lɛɖgerə paama
sécheresse riche

Le riche de la sécheresse (des temps durs)

Un homme qui dispose de ressources en temps de disette est respecté et considéré comme détenteur d'un certain pouvoir impénétrable. C'est notamment ce profil d'un adversaire qui possède plusieurs tours contre ses challengers qui est exprimé dans cette devise.

3. pinĩbɔ yàkòrò
milieu du jour trou

Le trou de midi

En plein jour, tout obstacle visible devrait pouvoir être évité. Mais ce que veut faire comprendre le lutteur ici, c'est qu'il est un danger aussi distinguable qu'un trou en pleine journée. Seulement, ses adversaires n'échapperont pas à sa furia.

4. dɔgɔ̃ bāfila
perdrix bonnet

Le bonnet de la perdrix

Dans les récits, la perdrix est considérée comme le plus rusé des gallinacés. Lors des battues, c'est une proie très difficile à tuer, car elle a l'art de se camoufler, même sur un terrain nu. C'est en l'occurrence cette aptitude machiavélique et indiscernable de cet oiseau qu'arbore ce lutteur qui veut être redoutable pour ses adversaires. Il se dit surtout astucieux, car le bonnet qu'il ajoute, traduit sa façon de se présenter à son adversaire. Il dit rester collé au sol pendant ses combats, tout en dressant le cou pour permettre à ses adversaires de le voir quand même. Ce qui est une manière de tromper ses adversaires qui chercheront à se jeter sur lui.

5. lahara dɔgɔ̃tɔrɔso
au-delà maison du docteur

L'hôpital de l'au-delà

L'au-delà est un horizon à la fois impénétrable et craint. L'hôpital est également un endroit épouvantable. L'adjonction de ces deux lieux traumatisants exprime le caractère terrifiant du porteur de la devise qui entend faire vivre à ses adversaires un traitement suppliciant.

6. mɔgɔ ti jɛ saya ma
personne nég. être beau mort nég.

La beauté d'une personne ne la sauve pas de la mort

Ce lutteur s'identifie à la faucheuse. Il n'épargne aucun adversaire, quel qu'il soit.

Mieux, comme la mort, il arrive irréversiblement à bout de tous ceux qui s'affrontent à lui.

7. surgu lɔgɔ, ba ti don, saga ti don
hyène marché chèvre nég. entrer mouton nég. entrer

Le marché des hyènes, la chèvre n'y entre pas, le mouton n'y entre pas

La hyène, dans les récits (voir par exemple Biraogo Diop, 1958 ; Senghor et Sadj, 1970), est considérée comme le personnage à la fois le plus stupide, le plus glouton et le plus grossier dans ses manières. Et selon certaines chroniques, c'est un animal qui écumait les lisières jadis boisées des villages et les enclos à petits ruminants. Il est donc inimaginable de penser que la chèvre et le mouton veuillent fréquenter le marché d'un tel prédateur. Le message du porteur de cette devise est clair : il est un adversaire insupportable, quiconque ose le défier sera « mangé ».

8. tiē ka gri fātā ma, ko ti fama tɔrɔ
vérité être lourd pauvre prép. problème nég. riche gêner

La vérité est lourde pour le pauvre, les problèmes ne gênent pas le riche

Ce lutteur se considère comme un homme riche, à tous points de vue. Il toise ses adversaires comme des personnes en difficulté, ne pouvant jamais l'inquiéter. Il faut préciser en effet que dans la réalité de la vie sociale, un homme possédant est vu avec beaucoup plus d'égards, voire d'appréhension que l'indigent.

9. dzeren peze
morts chemin

Le chemin des morts

Quiconque emprunte le chemin des morts s'engage sur une voie de non-retour. C'est ce que veut suggérer le titulaire de cette devise. Il est l'incarnation même de la mort, et tous ceux qui le défient auront par là-même volontairement choisi le chemin de l'extinction.

10. nɛmɛ wúɖʒi
termites ration

La ration des termites

Cette métaphore signifie tout simplement « cadavre ». Dans la croyance populaire sã, un corps inhumé est un corps à la merci des termites qui en font leur pitance. En considérant donc ses challengers comme des potentielles dépouilles, des potentiels

repas pour les termites, le porteur de ce *yá zoni* s'illustre comme un lutteur effroyable qui ne donne aucune chance de vie à ses antagonistes.

11. biε be naforo bā
sexe féminin pron. fortune finir
Le sexe de la femme finit la fortune

Dans la conscience collective *sā*, un homme qui passe son temps à faire la cour aux femmes ne peut point réussir dans la vie. Au contraire, il dilapidera inutilement ses ressources. Le porteur de cette devise s'assimile donc à une femme séduisante, qui attire irrésistiblement les hommes ; autrement dit, c'est un lutteur qui a une apparence jouable, mais qui est, au fond, dangereux.

12. pɔsɔ̃ yí
poison bière (nom de la bière locale, communément appelée « dolo »)
Une bière empoisonnée

« Peux-tu reconnaître, à l'œil nu, une bière qui contient du poison ? » C'est la question que le titulaire de ce *yá zoni* nous a posée. Lui-même s'empressa d'y répondre par la négative. Il dit être un adversaire à apparence jouable, mais qui se révèle très dangereux dans la confrontation, à l'image du poison qui sait faire effet après coup.

13. læaɛ bũkaɛ
milieu de la nuit diarrhée
La diarrhée de minuit

S'il y a un moment de la soirée où l'on ne veut pas mettre le nez dehors, c'est bien à minuit. Ce moment est supposé être le temps de promenade de forces maléfiques, des fantômes et autres individus malintentionnés. Avoir alors une crise diarrhéique à ce moment, c'est inévitablement s'exposer à ces dangers, étant entendu qu'en pays *sā*, en l'absence de sanitaires dans les villages, la majorité des gens se rendent à l'extérieur (dans les buissons aux alentours des concessions) pour se soulager, à l'air libre. Ce lutteur exprime tout simplement l'image d'un adversaire qui expose ses challengers à toutes sortes de périls.

14. paamã lɔ bɔ̀rɔ̀
riche femme sexe
Le sexe de la femme du riche

Cette devise fait écho à la n° 11. On considère que la femme d'un homme riche est habituée à toutes sortes de prodigalités. Par conséquent, un homme pauvre qui désire la

conquérir souffrira le martyr, en plus du fait qu'il s'expose aux représailles du mari riche. Cette devise traduit l'image d'un lutteur dont toute tentative ou volonté de le vaincre est simplement chimérique.

15. sūtana b̀̀r̀̀ minu
satan sexe (de la femme) sur la tête
Satan est sur la tête du sexe féminin

Parmi les raisons qui sont à la base des antagonismes entre les hommes, figurent en bonne place les concurrences dans la conquête des femmes. Cette devise signifie donc que son porteur est à l'image de la femme, c'est-à-dire potentiellement capable de créer des déboires à ses adversaires.

16. n'la papara nt̃ f̃ ye
ton corps frire avant quelque chose avoir
Ton corps doit frire avant que d'avoir quelque chose

Ce lutteur veut dire qu'il est d'ordinaire invincible. Les adversaires qui en viendraient à bout sont ceux qui auront passé par tous les tourments physiques et moraux.

17. nya ti foro ban
œil nég. champ finir
L'œil ne finit pas le champ

C'est une formule bien connue dans le milieu paysan, pour caractériser les paresseux qui, au lieu de s'affronter véritablement à leurs labeurs, s'adonnent à des estimations visuelles sur le temps qu'ils mettront pour emblaver ou cultiver la superficie de leurs champs. Pour le porteur de cette devise, le sous-estimer à première vue sans se confronter à lui relève d'une vaine supputation, exactement comme « vendre la peau de l'ours avant de l'avoir tué ».

18. f̃ d̃gugu man b̃n
chose dangereux n'être pas gros
Une chose dangereuse n'est pas grosse

Le titulaire de ce *yá z̃ni* est un homme assez petit. Pour lui, « l'habit ne fait pas le moine » et donc, contrairement à sa petite corpulence, il est un adversaire redoutable.

Pendant l'hivernage, le quotidien des paysans est marqué par une kyrielle d'activités qui ne leur laissent point de répit. Ici, le lutteur veut traduire l'image d'un combattant qui harcèle et attaque de toutes parts ses adversaires, sans leur donner le moindre temps de s'opposer.

24. kɔrgà mɔlé
vipère queue
La queue de la vipère

La vipère est l'un des reptiles les plus craints des Sanã. Elle a un venin potentiellement mortel. D'après nombre de témoignages, c'est un reptile qui se tient d'ordinaire sur la défensive, mais très alerte à agresser quand il est dérangé, en l'occurrence au niveau de sa partie caudale. Le lutteur qui arbore ce *yá zoni* veut dire que face à ses adversaires, il est aussi expéditif et épouvantable qu'une vipère imprudemment secouée à sa queue.

25. yakã dɔ̃tʃɛ
lion habit
L'habit du lion

Le lion est un carnassier très redouté. L'évocation simple de son nom suffit à créer l'effroi chez beaucoup de personnes. Un habit léonin n'existe pas ; quand bien même il existerait, personne n'aura l'outrecuidance de s'approcher du lion pour vouloir lui retirer sa peau pour s'en faire un habit. Le porteur de cette devise exprime sa dangerosité et son courage au combat. Il est un lutteur qui n'est simplement pas à la portée de ses adversaires ; il est insaisissable dans le combat et surtout impitoyable.

26. dõ de gànà
brousse bœuf fou
Le buffle enragé

Un buffle enragé dévaste tout sur son passage. Il est surtout reconnu pour sa grande force et son agressivité. Ce lutteur veut prévenir ses antagonistes qu'il est un combattant brutal qui écrase tout ce qui se dresse devant lui.

27. lɔ bɔ̃rɔ̃ kã
femme vulve poils
Les poils du sexe féminin

Selon le porteur de cette devise, le sexe féminin est quelque chose de sacré qui n'est pas a priori accessible. Pour y voir les poils, il faut avoir une certaine complicité avec

la propriétaire. Il dit donc être un lutteur intouchable qui ne peut être véritablement défié que par les adversaires qui connaissent ses tactiques de combat mystérieux.

28. tɔtwà²³⁵ làsò
vulve spatule
La spatule du sexe féminin

La spatule du sexe féminin est une métaphore du pénis. Ce dernier est une partie du corps masculin a priori tout aussi inaccessible que les poils du sexe féminin. Le porteur de cette devise se présente lui aussi comme un lutteur énigmatique, difficile à affronter.

29. dūdū nɛ
âne enfant
L'ânon

L'ânon se caractérise, à la fois, par sa docilité et sa turbulence. En effet, il se laisse facilement toucher, mais est aussi capable d'être insaisissable, car il a la manie du sautillerment. Le porteur de cette devise, qui est un enfant de huit ans, dit se présenter comme un lutteur qui attire le regard de tous les adversaires, mais très fuyant lors des combats. Il est folâtre comme un ânon, mais cela lui permet de fatiguer ses adversaires.

30. lɛ fúra
bouche chaud
Bouche chaude (Le délateur)

Le *Le fúra* est un personnage très craint par les Sanã, parce qu'il est capable de créer la zizanie dans une famille, dans un village et même entre des villages. C'est cette image d'une personne redoutée et peu recommandable que veut exprimer le porteur de cette devise, dans l'espoir de garder ses adversaires loin de lui.

31. lɔ kuna tótòrò
femme stérile vulve
Le sexe de la femme stérile

Une femme stérile n'attire pas les hommes. Selon une croyance bien répandue chez les Sanã, le sexe de la femme stérile est d'une froideur telle qu'en contact avec le sexe masculin (qui est chaud), il anéantirait le pouvoir de l'homme. Ainsi, en s'assimilant à l'organe génital d'une femme inféconde, ce lutteur se présente comme un combattant auprès duquel les adversaires n'engrangeront aucune victoire. Au contraire, ils perdront

²³⁵ Ce mot se dit aussi « tótòrò » et, en variante maka « bòrò »

leurs forces à son contact. En clair, le porteur de cette devise veut se présenter comme un lutteur que nul ne voudra affronter.

32. b̀̀r̀̀ **kwēkwē**

vulve pou

Le pou du sexe féminin

D'une part, pour appréhender quelque chose d'aussi improbable qu'un pou sur le pénis d'une femme, il faut être d'une complicité totale avec celle-ci. D'autre part, avoir un insecte aussi parasitaire que le pou dans cette partie hautement sensible du corps, il ne fait aucun doute que l'inconfort sera à son comble. Alors pour ce lutteur, non seulement il faut que ses challengers soient dans le secret de ses techniques de combat pour espérer le terrasser, mais aussi ils doivent surtout s'attendre à une opposition où ils seront harcelés et importunés.

33. swā **fū** **fúú**
potasse bouillie chaud

La bouillie potassée chaude

La purée de céréales à la potasse est un mets très prisé des personnes âgées. Elle est d'ordinaire épaisse et surtout thermo-conservatrice. Même à l'état très chaud, elle présente une apparence froide. Le titulaire de ce *yá zoni* est de toute évidence jouable, mais en réalité contre toute apparence, il est sournois, agressif et redoutable.

34. sága **d̀̀t̀̀**
épines habit

L'habit épineux

Personne ne peut mettre un vêtement couvert de piquants, sans soumettre son corps au supplice et à d'autres démangeaisons. C'est cette image d'un combattant suppliciant et insupportable que veut faire comprendre le porteur de cette devise de lutte.

35. búbúsù **nε**
(nom d'une espèce de moucheron sauvage à miel) petit

Le petit du « bubusu »

L'espèce de moucheron dont il est question ici se déplace généralement en colonie. Elle vit en brousse et est très active en saison chaude, notamment au moment où les arbres commencent à fleurir. Elle aime s'agglutiner autour de la tête de l'homme, en l'occurrence autour des orifices (oreilles, narines, yeux), et est très inconfortable. Un lutteur qui est comme du *bubusu* est tout simplement celui qui aime assaillir et harceler

ses adversaires jusqu'à ce que ceux-ci renoncent à poursuivre le combat ou à se laisser vaincre.

36. dʒí gàà̀nà

chien fou

Le chien enragé

Les Sanã redoutent la morsure du chien enragé, car potentiellement mortelle. C'est d'ailleurs pourquoi à la moindre alerte sur la présence d'un chien fou dans un village, tout le monde se met à l'abri, excepté les chasseurs expérimentés. Ce lutteur entend, à son apparition, faire fuir ou paniquer ses adversaires, qui éviteront alors de le défier.

37. brī dana gàà̀nà

porc bois fou

Le fou du bois des porcs

« Le bois des porcs » est un fourré du village de Nassan. Il tient son nom du fait qu'il y pullulait jadis des phacochères. C'était considéré comme une zone très dangereuse où ni les chasseurs ni les chercheurs de bois ne pénétraient. Le lutteur qui se présente comme un fou originaire de ce bois interdit veut simplement signifier que, s'il a pu dompter ce massif dangereux pour y résider, aucun adversaire humain ne peut lui résister.

38. tasuma

feu

Le feu

Il est évident que personne ne peut supporter le feu. En s'attribuant la propriété du feu, ce lutteur traduit l'image d'un combattant inapprochable qui détruit tout ce qui s'affronte à lui.

39. zàgà yáɾɛ

poisson os

L'arête du poisson

Le porteur de cette devise dit avoir l'art de donner l'impression qu'il n'existe pas dans le combat, et surprendre son adversaire à un moment inattendu. Il dit être aussi discret que l'arête du poisson, mais peut se révéler très dangereux.

40. wulu fatɔ

chien fou

Le chien enragé

Cette devise est la version en dioula de la n° 34. Son porteur se présente comme un lutteur qui crée l'affolement et le sauve-qui-peut chez ses challengers.

41. yεε don ka fisa
soi-même connaître auxil. mieux
Il vaut mieux se connaître

Ce lutteur invite ses adversaires à s'assurer de leur capacité avant d'envisager toute confrontation avec lui. C'est une exhortation qu'il leur lance, parce qu'il estime, lui, être confiant de sa victoire, quel que soit l'adversaire.

42. muja wú
caïlcédrat²³⁶ pâte de mil
La pâte de mil au caïlcédrat

Le caïlcédrat est reconnu pour l'âcreté de son suc. On lui attribue surtout un pouvoir annihilateur. Ainsi, on souhaite à une personne qui formule des malédictions que « sa bouche aille droit dans le caïlcédrat », c'est-à-dire que ses imprécations ne prospèrent point. Aussi, un paysan plantera une pelure de ce végétal à l'entrée de son champ, pour esquiver toutes les exclamations jalouses des passants. Alors le porteur de cette devise veut faire passer deux messages. Premièrement, à l'image de la pâte au caïlcédrat sans doute immangeable, il prévient ses concurrents qu'il est un lutteur repoussant, qui ne se laisse pas entamer. Deuxièmement, il se présente comme une force annihilante capable de détruire toutes sortes d'adversaires.

43. kãã nunati
piment lunettes
Des lunettes [imbibées] de piment

Des lunettes trempées de piment sont simplement immettables. Alors, le porteur de ce *yá zɔni* est un lutteur auquel on ne peut faire face. Il aveugle ses adversaires, leur fait perdre l'équilibre avant de les attaquer, pour une victoire assurée.

44. dʒε tɔgoloni
mort cloche
La cloche de la mort

Ce lutteur avertit ses adversaires que ses combats se soldent par une fin tragique, marquée par le trépas des concurrents.

²³⁶ Cet arbre est encore appelé « acajou du Sénégal » ; son nom scientifique est *Khaya senegalensis*.

45. ta ka na ta ra
aller coord. venir n'être pas dedans

Il n'y a pas un aller et venir

Un combat de lutte est caractérisé par un corps à corps intermittent où les protagonistes s'empoignent par à-coups. Quand l'empoignade n'est à l'avantage d'aucun des adversaires, ceux-ci se désenlacent, pour scruter un instant favorable pour se surprendre. C'est ce recul tactique que le porteur de cette devise n'entend point offrir à ses concurrents. Dès qu'il empoigne un adversaire, il ne le lâche pas jusqu'à la victoire.

46. wurma dɔ̃tʃɛ
voleur habit

L'habit du voleur

Le voleur opère habituellement à un moment d'inattention du propriétaire et, dans certains cas, fait usage d'une tenue de camouflage. C'est exactement cette façon furtive et rapide d'agir qui est la signature de combat de ce lutteur. Il a l'art de surprendre ses adversaires, qui sont toujours pris au dépourvu. Il les prévient alors que quelle que soit leur vigilance il les renverserait, s'ils s'engageaient dans une confrontation avec lui.

47. bɔ̃ bebere
marécage bourbe

La bourbe du marécage

Pour ce lutteur, la bourbe empêche d'avancer et, mieux, expose à la glissade. Il se présente alors comme un adversaire qui oppose à ses concurrents un combat qui les embourbe, les enlise jusqu'à leur capitulation.

48. nɛsɛ dɔ̃rɔ
médicament cruche

La cruche des potions

Le pot qui sert à préparer ou à conserver les potions est d'ordinaire à anse et profond. A priori, il est donc impossible de sonder son contenu et de savoir à quelle fin médicinale est destiné celui-ci. C'est ce caractère impénétrable que veut incarner le porteur de cette devise qui compte susciter la méfiance et le doute chez ses adversaires.

49. kaga **ʈɛ**
son²³⁷ feu
Le feu du son

Il est reconnu aux détritrus provenant du pilage des céréales leur capacité à couvrir le feu pendant plusieurs jours. Ils s'enflamment sans déflagration. Même incandescents, ils présentent en surface un aspect paisible. Ainsi le titulaire de ce *yá zɔni* dit avoir l'apparence d'un lutteur inoffensif et jouable, mais possédant une force de frappe secrète qui surprendra amèrement ses adversaires.

50. dʒɛ **bàsɛ**
mort jus
Le jus mortel

Un jus mortel n'est pas détectable à l'œil nu : dans son air ordinaire, il attirera ceux qui en sont les consommateurs. C'est exactement cette image d'un lutteur apparemment facile que veut renvoyer le porteur de cette devise à ses challengers, afin de les attirer dans un combat qu'ils perdront tragiquement.

51. sini **ka** **dʒan**
demain être loin
Demain est loin

Le message de ce lutteur est on ne peut plus alarmiste : à l'issue de ses combats – qu'il gagne inéluctablement –, ses adversaires connaissent une fin dramatique, soit dans l'arène soit à leur domicile, au bout de quelques heures.

52. daa **kū** **gɔgɔ̀lò**
arbre usé bourgeon
Le bourgeon d'un arbre mort

Ce sont normalement les végétaux frais qui sont à même d'avoir des bourgeons. C'est donc une chimère d'espérer en trouver sur un arbre mort. Sans doute à cause de sa dangerosité, le porteur de cette devise prétend que ses concurrents capables de le terrasser sont rarissimes, voire inexistantes. Il a ajouté que pour le terrasser, l'adversaire devrait s'enduire le corps avec une potion dont l'ingrédient principal était le bourgeon d'un arbre mort. Autrement dit, l'adversaire ne réussira jamais à avoir ce bourgeon, donc ne réussira jamais à le vaincre.

²³⁷ Résidu du pilage ou de la mouture des graminées.

53. buɲa mɔʈfi
hivernage obscurité
L'obscurité de l'hivernage

En milieu rural, faute d'éclairage public et à cause des plants et des prés qui occupent les alentours des concessions pendant l'hivernage, l'obscurité est si complète qu'elle inspire l'épouvante chez nombre de personnes. En se comparant donc aux ténèbres, ce lutteur se présente comme un combattant mystérieux que les adversaires craindront d'affronter, car ne sachant pas à quels types de périls ils s'exposeront.

54. bɔɔ dɔʈʈɛ
faim habit
L'habit de la faim

La famine est l'une des pires situations que redoutent les paysans. L'expression locale « porter l'habit de la faim » signifie « être durablement et fatalement installé dans un cycle de famine ». Assurément, personne ne voudra arborer cette tenue. C'est bien cette représentation abjecte et angoissante que se donne ce lutteur qui entend ainsi faire fuir ses adversaires.

55. sigi ti mɔɔɔ sɔn
s'asseoir nég. personne donner
S'asseoir ne donne [rien] à personne

À travers ce *yá zɔni* à valeur de maxime, le porteur veut traduire l'image d'un lutteur qu'un adversaire ordinaire, qui ne s'est pas enduit de substances magiques, ne peut terrasser. Pour lui, la seule force brute de ses antagonistes ne suffit à le vaincre, il faut qu'ils entreprennent des démarches occultes.

56. nɛɛɛ du
fer sauce
La sauce du métal

Peut-on confectionner une sauce à l'aide de métal ? Certainement pas. Le porteur de cette devise met en garde ses opposants, annonçant qu'il est un lutteur « immangeable », c'est-à-dire invincible.

57. laa mɛ ma ʈʈɛ
ciel corps sur feu
Le feu sur le corps du ciel

Quand le feu céleste (employé ici comme une métaphore de la foudre) se déchaîne, il cause un éblouissement et neutralise inmanquablement sa cible. C'est ainsi que le

porteur de cette devise dit mener ses combats : des attaques éclair et qui se soldent par le revers de ses adversaires.

58. laa dɔ̃tʃɛ

ciel habit

L'habit du ciel

Ce combattant compare son talent et son emprise à la taille d'une tenue que l'on pourrait enfiler à la voûte céleste. Il suggère ainsi qu'il submergera et fera sombrer ses adversaires. Il dit être « importable », c'est-à-dire imprenable pour ces derniers.

59. yírí dʒɔ́ bé

intelligence crédit manger

C'est l'intelligence qui [permet d'avoir]du crédit

Par cette devise, le lutteur dit mener ses combats avec intelligence. Il est astucieux et vainc ses concurrents, non pas par la force de ses muscles, mais par la ruse.

60. pēpekakalɔ

(nom d'une variété de l'oseille de Guinée)

Cette variété de l'oseille de Guinée se caractérise par la présence, autour de ses grappes, de fins aiguillons qui se détachent facilement dans les doigts au toucher, ce qui crée ultérieurement des picotements répétés. Ainsi, ce lutteur entend, pendant le combat, importuner ses adversaires, par assauts harcelants, jusqu'à ce qu'ils jettent l'éponge.

61. læaanɛ b̀ǹǹ busurí

minuit ventre mal

Les maux de ventre de minuit

Minuit est un moment de la nuit qui est appréhendé avec beaucoup de peur chez les Sanã. C'est l'heure d'apparition des esprits maléfiques, des sorciers et assimilés. Sauf en cas de situation urgente, les humains se terrent chez eux à cette heure. Avoir des maux de ventre à un tel moment expose le souffrant aux dangers de dehors, parce qu'il sera obligé d'aller à la quête d'un médicament. Pire il pourrait trépasser sans aucun secours si le mal est violent et que personne n'a été au courant, compte tenu de l'heure tardive. Ce sont bien à ces risques des maux de ventre nocturnes que s'identifie le porteur de ce nom, qui avertit ses adversaires des dangers auxquels ils pourraient s'exposer en l'affrontant.

62. b̄ **d̄gata**
perte beaucoup
De nombreuses pertes

Ce lutteur prévient clairement que ses challengers subiront inéluctablement une défaite en s'affrontant à lui.

63. d̄ε **b̄sú**
mort maladie
La maladie mortelle

On peut aisément comprendre, à travers ce nom, que les San̄ conçoivent deux catégories principales de maladies : les maladies bénignes (celles qui ne conduisent pas à la mort) et celles mortelles. Le titulaire de ce nom se considère comme une maladie de la seconde catégorie. Il fait notamment comprendre que tous ceux qui le défient finissent par la mort, du moins par une maladie ou une blessure desquelles ils ne se relèveront plus jamais.

64. ḡ **sa** **fú**
pintade mâle blanc
La pintade mâle blanche

Il est communément rattaché à cet oiseau gallinacé, tel que défini dans le nom, deux caractéristiques : il est rarissime, indocile et têtu. En effet, la pintade (nom scientifique : *Numida*) a un plumage généralement sombre semé de taches claires. Les pintades au plumage tout blanc sont extrêmement rares, et quand il en existe ce sont très souvent des femelles. De plus, l'expérience des éleveurs de volaille révèle que la pintade mâle de cette robe-là joue habituellement le rôle de meneur, et résiste en entraînant les autres pintades, quand il vient l'heure de les faire entrer dans la basse-cour. Par ailleurs, selon une croyance bien répandue, les esprits maléfiques et autres personnes de mauvaise intention se métamorphosent nuitamment en pintade, généralement de couleur blanche, pour apparaître inaperçues et s'attaquer à leurs cibles. Ainsi nous avons là un lutteur qui suggère que son efficacité au duel est sans pareille, et qu'il est capable de résister voire d'apparaître sous des apparences trompeuses face à ses adversaires.

65. kw̄kw̄ **kurusí**
pou caleçon
Le caleçon pouilleux

Le pou est reconnu comme un parasite très incommodant qui se cache dans les cheveux ou dans les plis et les coutures des vêtements. Impossible de résister quand il est sur le corps. Pour s'en débarrasser, on utilise souvent des mesures radicales : pour les *Pediculus capitis* (poux de la tête), on rase complètement les cheveux ; pour les *Pediculus vestimenti* (poux du corps), on trempe les vêtements dans une eau bouillie à cent degrés Celsius. Donc la nuisance du pou est réelle. Lautréamont (1869) disait d'ailleurs ceci à propos de cet insecte : « Si la terre était couverte de poux, [...], la race humaine serait anéantie, en proie à des douleurs terribles ». On appréhende bien alors les intentions du porteur de ce nom de combat : harceler et assaillir ses adversaires jusqu'à l'abdication de ceux-ci.

66. tükwà dɛna
 puits perdu forêt
 La forêt des puits perdus

Un puits perdu est un puits dont le fond ne retient plus l'eau, à cause de la perte de son imperméabilité. Ces puits, aux margelles généralement très basses, sont très répandus dans les campagnes. Ils sont le nid de reptiles, des abeilles et même de déchets de toutes sortes. Régulièrement, on enregistre des accidents liés à ces puits : des animaux domestiques et même des enfants y tombent, créant de grands émois dans les villages. S'aventurer alors dans une forêt (où il est difficile déjà de circuler) où il y a beaucoup de puits perdus, c'est multiplier d'autant le risque de chuter dans une de ces excavations que l'on imagine infestées de reptiles et autres bestioles sauvages. C'est cette image de danger à ciel ouvert que reflète ce lutteur, qui laisse par ailleurs apercevoir ainsi son côté mystérieux.

67. bīzɔɔ tʃɛga
 guêpe nid
 Le nid de guêpe

Ce lutteur s'identifie à un guêpier. Or il est reconnu à la guêpe (*Vespa*) son talent de harceleur et, surtout, son dard à la douleur indescriptible. S'attaquer à un guêpier, c'est se mettre à dos la fureur d'une colonie de ces insectes hyménoptères très furieux quand ils sont dérangés. On l'a compris, ce lutteur est méchant, car il « pique » ses adversaires et ne leur laisse aucun temps de répit dans la confrontation.

68. dakɔɛ dù
neem²³⁸ sauce
La sauce à base de neem

Le neem est un arbre très résistant, même dans des conditions climatiques sèches. C'est l'une des rares espèces végétales que l'on trouve vertes à toutes les saisons. Il est aussi surtout reconnu pour son goût très amer. On n'imagine donc pas mangeable une sauce concoctée à base des dérivés de cet arbre. Ainsi, ce lutteur se présente comme un combattant inattaquable, que les adversaires auront du mal à dominer.

69. bālɛɛ lá
matin pluie
La pluie matinale

On a coutume de dire chez les Sanã, notamment en saison pluvieuse, que la pluie qui tombe le matin ne trempe pas une seule personne. En effet, en cette saison, qui correspond à celle des travaux champêtres, les hommes et les femmes se lèvent de bonne heure, qui pour aller aux champs, qui pour préparer le repas pour les travailleurs. Immanquablement, tous sont exposés à un orage. En s'identifiant à ce phénomène naturel, le lutteur veut faire comprendre qu'aucun adversaire n'est à l'abri de sa furie, qu'il n'est pas possible de l'éviter.

70. gɔ̃ balākòni
gomme gourdin
Le gourdin en gomme

Le gourdin est une arme de chasse dans la société sã. Mais au-delà de cette fonction noble, il lui est aussi attribué une réputation funeste, d'être l'arme par excellence des sorciers malfaiteurs. Être un gourdin qui a, en plus, la propriété de coller comme la gomme, c'est-à-dire qui est capable d'immobiliser la cible, c'est traduire l'image d'un combattant qui se veut précis et obstiné dans ses combats, ne laissant à ses adversaires aucune chance de s'en sortir.

71. lá lù bù
pluie sous déjection
L'envie de déféquer sous la pluie

²³⁸ Arbre de la famille des Méliacées originaire d'Inde, aux dérivés amers. Nom scientifique : *Azadirachta indica*.

En milieu rural, la plupart des habitants défèquent à l'air libre, dans les bois d'alentours des concessions ou dans les champs de mil (notamment en saison pluvieuse). En hivernage, où les gens cherchent systématiquement à se mettre à l'abri quand il pleut (à cause du vent violent et des tonnerres qui accompagnent généralement la pluie), il peut être embêtant et désagréable d'avoir envie de se soulager à ce moment précis. C'est d'autant dégoûtant que l'on peut tomber sur des excréments dégoulinant sous l'effet de l'eau de pluie et désagréables à la vue. C'est à la fois cette hantise de devoir affronter la furie atmosphérique et le dégoût que veut faire transparaître ce lutteur dans son nom.

72. kã kɔ̃kɔ̃lè
 piment beignet
Le beignet à base de piment

Le piment a une saveur piquante, voire très piquante selon la variété. En utiliser pour faire des beignets, c'est garantir la non comestibilité de ceux-ci. À travers un tel nom, le lutteur veut signifier qu'il est un concurrent intouchable et indomptable.

73. gɔ̃ dɔ̃tɔ̃fè
 gomme habit
L'habit à base de gomme

La propriété visqueuse et conglutinante de la gomme fait qu'il est inimaginable d'envisager porter un habit fabriqué à base de cette substance, parce qu'il serait difficile de s'en défaire au moment du déshabillage. Ce nom laisse comprendre alors que son porteur se dit être un challenger ennuyeux, harceleur et résolu prêt à ne laisser aucune concession à ses adversaires.

74. dʒɛ tɕi
 mort case
La case de la mort

S'il y a une case où l'on ne souhaite jamais entrer, c'est bien celle d'où l'on ne sort jamais vivant. Ce lutteur est un adversaire mortifère. Par ce nom, il prévient que tous ceux qui le défieront connaîtront une défaite tragique, parce que c'est comme s'ils entraient dans la case de la mort.

75. wurma t̀̀k̀̀
voleur gibecière
La gibecière du voleur

Le voleur est un personnage à la fois dédaigné et craint dans la société. Il est surtout craint parce que l'on considère que s'il est décidé à voler, il dispose toujours de plusieurs stratégies pour parvenir à ses fins. Mieux, on ne sait jamais ce qu'un voleur mijote et quand est-ce qu'il passera à l'acte. C'est cette image d'un personnage indécis, insaisissable, imprévisible qu'arbore ce lutteur, qui suggère « avoir bien des tours dans son sac » pour venir à bout de ses adversaires.

76. d̀̀d̀̀ b̀̀ ɸ̀̀
âne crottin feu
Le feu du crottin d'âne

Le crottin d'âne est considéré comme une matière combustible sournoise, qui ne s'enflamme pas vivement mais qui peut rester incandescente en dessous pendant de longues heures, tout en affichant un aspect extérieur éteint. C'est la figure d'un combattant à première vue abordable et fluet, mais convulsif et redoutable que veut traduire le porteur de ce nom de combat.

77. b̀̀r̀̀ m̀̀lé
mamba noir queue
La queue du mamba noir

Il est dit de ce reptile qu'il réagit promptement et violemment quand il est touché à sa partie caudale. C'est un serpent très redouté parce que son venin est hautement mortel. C'est évidemment ce caractère dangereux, en particulier, et perfide du serpent en général, que dit incarner ce lutteur.

78. m̀̀pa baas̀̀
caïlcédrat jus
Le jus du caïlcédrat

Le caïlcédrat a les mêmes propriétés âcres que le neem (nom de combat n° 66). Ses dérivés (écorces, racines) sont utilisés dans la préparation d'une poudre médicamenteuse contre les maux de ventre. Dans le milieu agricole, sa pelure est utilisée par certains paysans pour détourner d'un champ, dont les plants croissent bien, les exclamations et les regards envieux des passants. D'ailleurs, lorsque quelqu'un prédit un mauvais sort, il lui est généralement opposé un propos conjuratoire qui

implique le nom de cet arbre : « nle wə muɲa kũ », *que tes propos finissent dans un caïlcédrat*, c'est-à-dire que ces propos soient anéantis par l'acidité de cet arbre. On imagine bien qu'un jus dérivé d'un tel arbre n'est pas du tout buvable. Ce qui signifie qu'à travers ce nom de combat, le lutteur envoie l'image d'un combattant mordant, dur et intraitable, capable d'annihiler la puissance de ses adversaires.

79. tó **gàrātanè**
scorpion tabouret
Le tabouret du scorpion

Ce nom de combat est une véritable métaphore, parce qu'il fait allusion à la queue du scorpion qui a une forme recourbée, exactement comme une forme de tabouret bien connue dans le milieu paysan. Le scorpion est un arachnide bien craint ; toute sa nuisance réside dans son post-abdomen qui porte un aiguillon crochu et venimeux, avec lequel il se défend. Naturellement, cette partie est dangereuse et redoutée. Le lutteur veut dire que même si la queue du scorpion est comme un tabouret, personne ne voudra s'y asseoir. En réalité, il défend l'image d'un adversaire ordinaire, mais au pouvoir extraordinaire, capable d'infliger une défaite à ses challengers.

80. b̄ir̄is̄i **d̄5l̄b**
danger canari
Le canari du danger

Le porteur de ce nom indique que le canari du danger n'est jamais grand, mais on ne peut s'en approcher. Il suggère par là qu'il est un lutteur vacillant en apparence, mais réserve des surprises désagréables à ses adversaires, qui ne sauront jamais les coups qu'il préparera contre eux.

81. d̄jim̄í **k̄òk̄òl̄è**
chagrin beignet
Le beignet du chagrin

Le chagrin est le sentiment de tourment, de souffrance et de peine que l'on ressent moralement suite à un événement. Il serait absurde de manger des beignets qui chagrinent, même si la tentation devant un tel mets est forte. Ici, le lutteur dit présenter un physique d'un combattant faible, facile à croquer par les adversaires (qui salivent d'en découdre avec lui), mais qui peut leur infliger une souffrance indescriptible.

82. dǒ sa tʃesã
 brousse loin/mâle fumée
La fumée de la brousse lointaine/mâle

La brousse mâle ou lointaine est considérée comme le repaire des animaux et des êtres lutins dangereux. Une fumée en cet endroit reculé ne peut qu'être, selon une opinion bien répandue chez les Sanã, l'œuvre de génies. C'est une fumée inatteignable et inextinguible. Ce sont bien ces qualités d'un combattant inattingible et non maîtrisable que ce lutteur laisse comprendre à travers ce nom.

83. nasara lãpo
 blanc impôt
L'impôt du Blanc

L'un des souvenirs amers que le pays sã a gardés de l'épisode colonial français, c'est la levée des impôts. L'impôt était une hantise pour la plupart des ménages, qui y étaient contraints. Ce fut une période si traumatisante qu'aujourd'hui encore, évoquer la question de l'impôt fait ressurgir des émois chez certaines populations. C'est cet effet traumatique que ce lutteur entend éveiller chez ses adversaires, afin de les dissuader au combat.

84. dʒɛ wúǰí
 mort ration
La ration de la mort

En clair, le porteur de ce nom signifie à ses concurrents qu'ils perdront la vie s'ils se confrontent à lui, dans la mesure où, selon son entendement, la mort est comme un être qui se nourrit de la vie humaine.

85. dʒìrì nə sãsa dù
 mort poss. potager sauce (légumes)
Les légumes du jardin potager des morts

Personne ne voudra et pourra consommer les légumes plantés par les morts. À condition de les rejoindre dans l'au-delà. Ce lutteur s'identifie donc à un objet qui, pour l'acquérir, exige de quitter le monde des vivants. Autrement dit, pour le terrasser ou le mettre en difficulté, ces adversaires devront sacrifier leur vie.

86. dʒɛ karaba
 mort brutale
La mort brutale

La mort brusque est considérée comme une « mauvaise » mort. Elle peut découler d'un accident, d'un suicide, entre autres. Dans tous les cas, c'est une mort que l'opinion appréhende énormément, parce que l'âme de la victime ne se reposerait pas, et hanterait pendant longtemps les membres de sa famille et ses proches. En s'identifiant à une telle forme de mort, le lutteur prévient ses concurrents d'un risque de disparition brutale s'ils tiennent à le défier.

87. sɛɣɛ
aigle
L'aigle

L'aigle est reconnu pour sa rapacité, sa fugacité et, surtout, pour ses serres puissantes. Les éleveurs de volaille le redoutent beaucoup, car il a un art incomparable dans la prise des poussins. La puissance de cet oiseau a fait que plusieurs personnages historiques se sont fait surnommer « l'aigle », à l'image de Napoléon 1^{er}, Bossuet (L'aigle de Meaux) et l'évangéliste saint Jean (L'aigle de Patmos). Ce sont notamment ses qualités de puissance et de rapidité auxquelles s'identifie ce lutteur, qui entend surprendre et dominer ses adversaires.

88. tùkwà zɔrɔ
puits perdu abeille
L'abeille du puits perdu

On dit de l'abeille qui vit dans un puits perdu qu'elle est obstinée et sévère, et ne tarde pas à planter son dard dans la peau de celui qui s'aventure dans les encablures de son habitation. D'une manière générale, l'abeille est vue comme l'emblème de l'activité. Le porteur de ce nom de combat prévient alors qu'il est un lutteur alerte, vif, offensif et résolu à en découdre avec quiconque le défie.

89. dõ dɔɔ
brousse canari
Le canari de la brousse

Ce lutteur part du postulat que personne n'aura suffisamment de courage pour regarder dans un canari découvert fortuitement au milieu de la brousse. Parce qu'il pourrait être l'œuvre des esprits malfaisants, et y contenir des surprises désagréables. Par ce nom, il indique alors qu'il est un adversaire qui inspire la peur, qu'aucun challenger ne devra chercher à savoir ce dont il est capable en situation de combat.

90. dʒɔ̃gɔsɔ dʒɛ
célibataire mort
La mort du célibataire

Un homme ou une femme en situation de célibat n'est pas socialement considéré dans la communauté. Sa voix ne compte pas dans les grandes décisions qui concernent la vie du groupe, parce que l'on considère qu'il n'a pas la maturité nécessaire pour faire des prescriptions éclairées aux autres. En contexte traditionnel, on n'observe pas de funérailles complètes à la mort d'un célibataire ; il est considéré comme un enfant. Avec un tel nom de combat, le lutteur met en garde ses adversaires de ce qu'ils pourraient connaître le sort peu enviable d'un célibataire décédé, parce qu'il les déferait au point qu'ils perdront tout égard dans la société.

91. dʒɪ̃fɪ dɔ̃lɔ palɔ
nuit canari petit
Le petit canari de la nuit

Ce nom de combat a à peu près la même signification que celui du numéro 87. Autant on se méfierait d'un canari trouvé au milieu de la brousse, autant on prendra ses distances de celui de la nuit. Dans le dernier cas, la méfiance doit être plus grande encore à cause de l'obscurité qui ne permettra pas de voir clairement l'environnement immédiat du récipient. Mieux, une certaine opinion considère que les êtres et les objets de petite taille sont plus à craindre que ceux de grande taille. En clair, ce lutteur laisse comprendre qu'il est certes petit, mais il est si insaisissable et mystérieux qu'aucun adversaire ne voudra l'affronter.

92. sũtana dɔ̃lɔ
satan canari
Le canari du diable

Nul ne voudrait tenter le diable. Il vaut mieux alors ne pas toucher les objets qui lui appartiennent. C'est en substance le message que veut faire passer ce lutteur à travers ce nom. Il se présente comme un diable, qui se montrera intraitable, sévère et offensif avec ses adversaires qu'il conduira à l'abîme.

93. pɔ̃sɔ̃ dũ
poison sauce
La sauce empoisonnée

Un poison n'est évidemment pas une substance avec laquelle on peut badiner ; il est hautement mortel. Mélangé à une sauce, on ne peut point le distinguer, et peut donc être ravageur. Ce sont ces images d'un adversaire sournois, indistinct et fatal que veut faire comprendre ce lutteur dans ce nom de combat.

94. nē dɔrɔ̀
froid cruche
La cruche du froid

La cruche est considérée comme une poterie à même de rafraîchir ou de conserver à une température basse tout liquide qu'on y met. C'est l'un des ustensiles de rafraîchissement utilisés dans nombre de familles rurales, qui la désignent ironiquement sous le nom de *wāā frigo*, le « frigidaire du pauvre ». Du froid comprimé dans une telle poterie est sévère et irrésistible. Ce lutteur se dit donc implacable et rude comme un froid hivernal, capable de faire trembler ses adversaires et les laisser interdits durant la confrontation.

95. sùswā dɔ́lɔ
rhume canari
Le canari du rhume

On sait que le rhume est une inflammation des voies respiratoires très gênante, si ennuyeuse que l'on s'éloignerait volontiers de ses agents causaux. Dans ce nom de combat, le lutteur s'identifie justement à l'agent viral du rhume, prêt à embêter ses adversaires, et les mettre dans une situation indésirable.

96. ɲɔɲā tǎgàrè
moustique gésier
Le gésier du moustique

Le moustique est physiologiquement si petit que, même sans être anatomiste, on peut s'imaginer qu'il dispose d'un gésier très minuscule, difficile à identifier. Par ce nom, le lutteur veut dire qu'il est une personne très petite, donc insaisissable et capable de jouer des sales tours à ses adversaires.

97. yɔgɔna pama
paresseux riche
Le paresseux riche

Ce nom de combat est une véritable antithèse. Il est universellement enseigné que pour être riche, il faut travailler. Or ce lutteur dit le contraire, pour en réalité faire comprendre qu'il n'a pas besoin de beaucoup d'effort pour se défaire de ses adversaires.

98. gɔró gààná sāga
panthère fou bois d'épineux
La panthère folle du bois d'épineux

La panthère est reconnue pour sa férocité, son agilité et sa robustesse. Si elle vit dans un environnement épineux, on imagine alors qu'elle est plus tendue, vive et hyper agressive. Une métaphore bien connue assimile la femme emportée et violente à la panthère. On l'a donc compris, ce lutteur est un adversaire agité, brusque, frénétique et fulgurant dans ses combats.

99. fúró dɔ́fɛ̀
douleur habit
L'habit de la douleur

Personne ne voudra se vêtir d'un habit qui inflige la douleur. Affronter le porteur de ce nom de combat, c'est comme porter un vêtement qui éprouve physiquement. Il a un contact torturant avec le corps de ses adversaires, qui ne pourront pas le supporter pendant longtemps.

100. yakā bāfilà
lion bonnet
Le bonnet du lion

Le lion est le félin le plus craint des animaux, dans la réalité comme dans les récits imaginaires. L'image culturelle du lion est généralement celle du courage, de la force, mais aussi de la dangerosité. Il est donc suicidaire de vouloir ôter le bonnet d'un tel animal, qui est en plus carnassier. Il est bien aisé de comprendre dans ce nom l'intention du lutteur : il est un adversaire que l'on ne doit pas toucher au risque de provoquer sa colère léonine.

101. gɔró nenà
panthère mère (qui accouche ou allaite)
La panthère parturiente

L'image féroce et rapide de la panthère qui est décrite dans le nom de combat numéro 96 est valable dans ce nom. Il est même dit qu'une panthère qui vient de mettre

bas est plus cruelle et méchante que le mâle. C'est bien cette image d'agressivité et de méfiance que laisse apercevoir le lutteur, qui n'entend pas se laisser accoster par ses adversaires.

- 102.** **kərgà** **pɛɛ**
 vipère marché
 Le marché des vipères

La vipère est un reptile très redouté, car son venin est fortement mortel. Dans certains cas, on se garde de prononcer son nom quand elle a mordu une personne, car sinon aucun antidote ne peut sauver la victime de la mort. Aller au marché des vipères, c'est augmenter la probabilité d'y être mordu, donc de mourir. Autrement dit, affronter un lutteur vipérin, c'est non seulement s'exposer inévitablement à la défaite, mais aussi risquer sa vie. Vipère ne signifie-t-elle pas d'ailleurs « personne ou force malfaisante, dangereuse » ?

- 103.** **mupa** **sa** **la** **wú**
 caïlcédrat long sur tô (pâte de mil)
 Le tô au sommet du long caïlcédrat

Le caïlcédrat est considéré comme l'arbre le plus haut de la savane. Placer un objet aussi précieux qu'une nourriture au-dessus d'un tel arbre, c'est mettre en danger de mort celui qui voudrait irrésistiblement aller l'y cueillir. Ainsi, on a là l'image d'un lutteur « alléchant » aux yeux de ses adversaires, mais qui est également dangereux.

- 104.** **ʃɛʃɛ** **dù**
 sable sauce
 La sauce ensablée

Difficile et désagréable de consommer un repas qui contient du sable. En plus de la mauvaise sensation dentaire que l'on ressentira, on s'expose potentiellement à un véritable problème digestif. Le porteur de ce nom se dit donc « immangeable » ; ceux qui le forceront courent des graves dangers.

- 105.** **ʃɛʃɛ** **fru**
 sable couscous
 Le couscous ensablé

Même explication que pour le nom précédent.

- 106. Le taureau** : c'est un lutteur puissant, très énergique et vif dans ses combats.
- 107. Le tonnerre** : il frappe ses adversaires comme un éclair, et disparaît sans être appréhendé.
- 108. Le buffle** : c'est un lutteur à la fois imprévisible et âpre. Il a une force terrible à laquelle aucun adversaire ne peut résister.
- 109. Le technicien** : c'est le spécialiste des combats sournois ; il évite les empoignements brutaux et terrasse ses concurrents par tactique, soit aux points soit à l'usure.
- 110. Terminator** : ce lutteur dit être l'incarnation de ce personnage d'une série hollywoodienne, sans pitié pour tous ceux qui se mettent en travers de son chemin.
- 111. Danger** : le nom de combat de ce lutteur est suffisamment évocateur pour ses adversaires : ils se mettent en danger, notamment de paralysie ou de mort, en voulant l'affronter.
- 112. Convocation** : tout comme le mot « impôt » (dans le nom de combat n°81), celui-ci crée des frissons au sein de certains habitants. C'est une lettre que beaucoup de personnes ont reçue des autorités administratives ou policières (jadis du commandant de cercle) suite à leur citation dans une affaire les concernant. Il est rapporté que sous la colonisation, beaucoup d'hommes ont fui leur village pour se réfugier en brousse pendant quelque temps, à cause de ce document qu'ils appréhendent beaucoup. Tout comme dans le nom n° 81, le porteur de ce nom joue sur le sentiment traumatique que le nom de ce papier évoque chez certaines personnes, pour espérer ébranler ses adversaires.

- 113. kã wú**
 piment pâte de mil
La pâte de mil au piment

Le piment (*Capsicum*), rouge notamment, est un assaisonnement que les Sanã utilisent dans leur alimentation. Particulièrement fort, il est plutôt utilisé pour relever la saveur de la sauce, mais jamais dans la pâte de mil qu'elle accompagne. En évoquant le nom du piment, ce lutteur veut signifier qu'il est « brûlant » dans ses combats.

- 114. kã mú**
 piment eau
 Eau pimentée

Le sens donné à ce nom est, au fond, le même que celui du précédent. Seulement, l'auteur a ajouté que comme l'eau, boisson incontournable pour toutes les espèces, il est un adversaire que tous les lutteurs voudraient défier, mais qu'il est dangereux.

- 115. dà sa**
 venir prendre
 Viens prendre

Ce nom reflète la manière de se comporter pendant les combats de son auteur, qui a la manie d'exposer ostensiblement un pied, comme pour narguer ses adversaires. Le lutteur lui-même aime effectivement se vanter, en disant que personne n'ose s'attaquer au pied qu'il offre, parce que ceux qui s'y attaquent ont généralement été terrassés, ce que nous avons pu constater à plusieurs reprises.

- 116. nfwá kú**
 ton foie attraper
 Attrape ton foie

L'auteur de ce nom dit lutter avec tellement de prudence que ses adversaires seront pressés de vouloir l'attaquer. Il conseille donc ces derniers d'être patients s'ils veulent réussir à le terrasser.

ANNEXE B : INDEX DES NOMS DE COMBAT

- bālele lá**, 51
bó bebere, 53
baɔ dɔ́tɛ, 253
bòrò kwēkwē, 102, 243
bie be naforo bā, 102, 165, 240, 258
brī dana gààná, 212
búbúsù nē, 229
bīzɔrɔ tɛga, 220
cabɔ gɔ buruuni, 55
cēcē dù, 359
convocation, 195, 251, 258, 306, 360
dà sa, 294
dza fúru, 173, 266, 270
dakū gɔgɔlɔ, 252
danger, 195, 258, 360
dɔgɔ́ bāfila, 54, 215, 221, 283, 334
dɔ́gɔsɔ dze, 157
dzeren peze, 262
dze bàse, 287
dze wúdzí, 287
dze karaba, 231, 232, 250, 287
dze tɔgoloni, 233, 287
dzùrì nɔ sāsà dù, 217
dzĩtɛ dūduni, 247, 263
dō dɔlɔ, 181
dūdū bù cè, 248
dūdū nɛ, 271, 285
dza furu, 177
dzeren peze, 154
dze bàse, 224
dzĩ gààná, 213
fē dzugu man bɔn, 219, 283
fúru dɔ́cè, 154
gā sa fú, 221
gɔ balākòni, 154, 287
gɔró nenà, 248
gɔfegase dɔ́lwa dí, 51, 297
kā mú, 232
kā wú, 232
kaga tɛ, 221
kɔrga mɔle, 55, 213, 220, 262, 299
kɔrga pɛre, 213
kwēkwē kurusí, 248
laa dɔ́tɛ, 253
lahara dɔgɔtɔrɔsɔ, 253, 258
lɔ bòrò kā, 242
lɔ kuna tótòrò, 102, 165, 246, 340
lɔ bòrò kā, 102
Le buffle, 171, 195, 257, 360
Le taureau, 130, 171, 195, 227, 257, 360
Le technicien, 130, 171, 195, 257, 360
Le tonnerre, 51, 130, 171, 195, 197, 250, 257, 360
le fúra, 271, 303
ledɛrɔ paama, 51, 173, 267
mɔgɔ ti nɛ saya ma, 218, 300
mupa sa la wú, 216
mupa wú, 216
mupa baasè, 55, 216
n'la papara ntɔ́ fɔ ye, 174, 219, 303
nasara lāpo, 248, 272, 306
nɔrɔ́ tágàrè, 283, 299
nɛge du, 285
nfwá kú, 301, 302
nya ti foro bā, 154, 219, 258, 285
paamā lɔ bòrò, 102, 241
pɔsɔ́ yí, 169, 172
pɔsɔ́ dù, 169, 291
pinĩbɔ yàkɔrɔ, 173
sága dɔ́tɛ, 233, 341
sɛge, 169, 230, 355
sigi te mɔgɔ sɔn, 154, 171, 219, 269, 295
sini ka djan, 171, 250, 304
surgu lɔgɔ ba ti don saga ti don, 251
sūtana bòrò minu, 102, 165, 173, 241
ta ka na tara, 171
tasuma, 250, 342
tɔtwà làsò, 102, 164, 242
Terminator, 195, 360
tɛtɛ dù, 164, 169, 231
tɛtɛ furu, 169, 231
tiē ka gri fātā ma, ko ti fama tɔrɔ, 157, 172, 235, 300
tó gārātanè, 220, 234
tùkwà dena, 213
tùkwà zɔrɔ, 232, 233
wurma dɔ́tɛ, 295
wurma tàkò, 265, 295, 314
yàká bāfila, 55, 213, 278
yàká dɔ́tɛ, 213, 225, 253, 262, 278
yakā nena, 99
yatfinà bābale, 169

yɔgɔna pama, 252, 303
yere fɔ mandi, 267, 304

yírí jǔ bé, 174
zàga yáre, 283

Table des matières

AVANT-PROPOS	I
Résumé	II
Abstract:	III
Remerciements	V
SOMMAIRE	VI
Table des tableaux et des figures	VII
SIGLES ET ABRÉVIATIONS	VIII
Brève présentation de la langue sã	IX
INTRODUCTION GÉNÉRALE	12
1. Le sujet et son contexte	13
1.1. Quand le terrain et la passion suscitent le sujet	15
1.2. Devise ou nom de combat ?	17
2. Que sait-on déjà sur le sujet ?	18
2.1. L'étude du nom de combat, une démarche heuristique	18
2.2. Les Sanã dans la littérature	19
2.3. Le nom de combat ou de guerre dans la littérature	23
3. Problématique, hypothèses et objectifs de recherche	27
4. Plan de l'étude	30
PREMIÈRE PARTIE LE CONTEXTE SOCIAL DU NOM DE COMBAT	31
CHAPITRE PRÉLIMINAIRE : LE TRAVAIL D'ENQUÊTE SUR LE TERRAIN	33
1. Faire de l'anthropologie chez soi, comment s'y prendre ?	34
2. Notre situation sur le terrain	36
2.1. Quelle attitude en tant qu'enquêteur « indigène » ?	36
2.2. De l'enregistrement des noms de combat	39
2.3. Nos interlocuteurs	41
CHAPITRE 1 Le cadre d'étude : un terrain propice à l'énonciation des noms de combat	43
1.1. Les Sanã, une population rurale du Burkina Faso	43
1.1.1. Milieux naturels	44
a. Localisation géographique	44
b. Un cadre physique, source d'inspiration des lutteurs	49
1.1.2. Le relief et l'hydrographie	51
1.1.3. L'histoire des Sanã : origine et migration	56
1.1.3.1. Le village de Nassan, notre terrain d'enquête	58
a. Fondation du village	58
b. La vie à Nassan	60
1.2. Vie sociale et identité chez les Sanã	64
1.3. L'espace villageois et les activités des hommes	67
1.3.1. L'organisation spatiale type d'un village	67
1.3.2. Les villageois et leurs occupations	70
1.4. L'organisation sociale	71
1.4.1. La parenté et les relations entre les lutteurs	71
1.4.2. L'image du lutteur selon son statut socioprofessionnel	79
1.4.3. Les pouvoirs traditionnels et leur rôle dans l'organisation des tournois de lutte	84
1.4.4. Une vie sociale organisée en réseaux	87
a. Le voisinage	87

b. Les alliances matrimoniales, facteur d'évitement entre lutteurs _____	88
c. Deux amis peuvent-ils s'affronter dans l'arène ? _____	90
d. Le lutteur face à son adversaire allié à plaisanterie _____	91
e. Les liens entre camarades d'initiation _____	93
1.5. L'individu dans la dynamique sociale _____	97
1.5.1. Un exemple : le <i>zǔto</i> et le <i>yá zoni</i> comme marqueurs d'identité à Nassan _____	98
1.5.2. L'homme, figure socialement très présente _____	100
1.5.3. Quid de la femme ? _____	101
Chapitre 2 La lutte chez les Sanã _____	107
2.1. Un peuple sportif _____	107
2.1.1. Conceptions locales du sport _____	107
2.1.2. L'espace sportif _____	112
2.2. La lutte traditionnelle sã _____	116
2.2.1. À l'origine de la pratique de la lutte _____	116
2.2.2. Du mythe à la réalité _____	117
2.2.3. La lutte nocturne _____	120
a. La lutte nocturne à Nassan _____	120
b. La lutte traditionnelle, un rituel _____	124
2.2.4. La lutte diurne _____	125
2.3. La lutte aujourd'hui, au-delà du rituel _____	129
2.3.1. La lutte compétitive _____	129
2.3.2. Des enjeux de la lutte sportive _____	133
2.3.3. La lutte dans la sous-région ouest-africaine : cas du Sénégal et du Niger _____	135
a. La lutte au Sénégal _____	136
b. La lutte au Niger _____	139
DEUXIÈME PARTIE LE NOM DE COMBAT : UNE PRATIQUE LANGAGIÈRE À USAGE POLYVALENT _____	143
Chapitre 3 La notion de parole et le système de nomination chez les Sanã _____	145
3.1. Ce que parler implique chez les Sanã _____	146
3.1.1. Parler, pour être _____	146
3.1.2. Parler, pour le meilleur, ou pour le pire _____	147
a. Des bonnes paroles _____	147
b. Des mauvaises paroles _____	149
3.1.3. La valeur performative de la parole _____	150
a. Temps, lieu et performance de la parole _____	150
b. Statut des interlocuteurs et valeur de la parole _____	151
c. La valeur dissuasive de la parole : cas des noms de combat _____	151
3.2. Le système de nomination et d'adresse traditionnel _____	153
3.2.1. La société sã sous l'angle de la nomination _____	153
3.2.2. La nomination chez les Sanã _____	157
a. La dation du nom _____	157
b. Les différents types de noms sanã _____	160
3.2.3. Les termes d'adresse chez les Sanã _____	163
Chapitre 4 Propriétés et contextes d'utilisation du nom de combat _____	167
4.1. Le <i>yá zoni</i> , un genre oral sã _____	167
4.1.1. Le nom de combat, une affaire d'homme _____	168
4.1.2. Caractéristiques formelles des noms de combat _____	170
4.1.3. Les modalités d'énonciation du nom de combat _____	174
4.1.3. Le rôle du nom de combat dans la lutte _____	176
4.2. Quels autres usages du nom de combat ? _____	179
4.2.1. Le nom de lutte dans les funérailles traditionnelles _____	179
4.2.2. Le nom de lutte dans les prestations agricoles _____	183
4.2.3. Le nom de lutte dans les cérémonies de mariage et de baptême _____	185
4.2.4. Le nom de lutte dans les conseils villageois et les battues collectives _____	190

4.2.5. L'actualité des noms de combat _____	193
a. La fin de l'exclusivité masculine _____	193
b. Les noms dans de nouvelles langues _____	194
c. De nouveaux contextes d'énonciation _____	196
4.3. Un nom de combat, mais plusieurs facettes du porteur _____	198
TROISIÈME PARTIE : LE NOM DE COMBAT : UN CANAL D'EXPRESSION D'UNE	
IDENTITÉ SOCIALE VOULUE _____	203
Chapitre 5 _____	205
Le yá zoni : résultat d'un encodage allégorique et stylistique _____	205
5.1. Le yá zoni, une devise tambourinée _____	205
5.1.1. Les instruments de musique parlants pouvant énoncer le nom de combat _____	206
5.1.2. Le tambour d'aisselle, un instrument hautement parlant _____	207
5.2. Le langage du yá zoni _____	211
5.2.1. Un énoncé empreint des éléments de l'environnement immédiat _____	212
a. Les noms de combat se référant à des lieudits _____	212
b. Les noms de combat se référant à un animal _____	213
c. L'image végétale dans les noms de combat _____	215
5.2.2. Un énoncé à caractère souvent parémiologique _____	218
5.2.3. Un énoncé à effet potentiellement incertain à la réception _____	222
5.3. Du cadre référentiel à la polysémie du nom de combat _____	224
5.3.1. De la résurgence permanente de l'affect combatif _____	227
5.3.2. Le nom de combat, un énoncé polysémique _____	229
5.4. La structure mélodique et stylistique des noms de combat _____	231
5.4.1. Le nom de combat, un énoncé mélodique _____	231
5.4.2. Les noms de combat, d'un point de vue stylistique _____	234
a. L'allégorie _____	235
b. La métaphore _____	246
c. L'hyperbole _____	249
d. L'antithèse _____	251
e. La personnification _____	253
Chapitre 6 : Le nom de combat, un énoncé efficace pour exprimer une identité voulue	
_____	255
6.1. Le nom de combat a un aspect performatif _____	256
6.1.1. Une performativité immanente _____	256
6.1.2. La performativité dans une volonté individuelle de dominer _____	259
6.1.3. La performativité du nom par son aspect dissuasif _____	265
6.2. Le nom de combat comme un outil subversif _____	267
6.3. Le nom de combat comme un énoncé pragmatique et un embrayeur _____	269
6.3.1. De la pragmativité du nom de combat _____	269
6.3.2. Le nom de combat comme un embrayeur _____	272
6.4. Le nom de combat, pour construire une identité voulue _____	274
Chapitre 7 : Le nom de combat et ses enjeux dans la construction identitaire de	
l'individu _____	281
7.1. Une identité reconnue dépend d'un nom de combat valide _____	281
7.1.1. Le nom de combat, valide par la force et la droiture de l'individu _____	281
7.1.2. Le nom de combat, valide par son caractère comminatoire _____	286
7.1.3. Les noms de combat, comme des indices sociaux _____	290
7.2. Le nom de combat : un énoncé caractéristique d'un mode de communication et de vie	
sociale indispensables à la construction identitaire _____	293
7.2.1. Un mode de communication particulier _____	293
7.2.2. Un énoncé qui introduit à l'art de l'implicite _____	295
7.2.3. Un énoncé régulateur de la vie sociale _____	298
a) Par sa fonction cathartique et contestataire _____	298

b) Le nom de combat et la critique de vices _____	303
7.2.4. Les Sanã à travers leurs noms de combat _____	304
a. Un peuple profondément attaché à la liberté _____	305
b. Le nom de combat : canal d'expression d'un passé légendaire _____	307
CONCLUSION GÉNÉRALE _____	310
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES _____	315
ANNEXES _____	332
ANNEXE A : LISTE DES NOMS DE COMBAT ENREGISTRÉS _____	333
ANNEXE B : INDEX DES NOMS DE COMBAT _____	362
Table des matières _____	364

