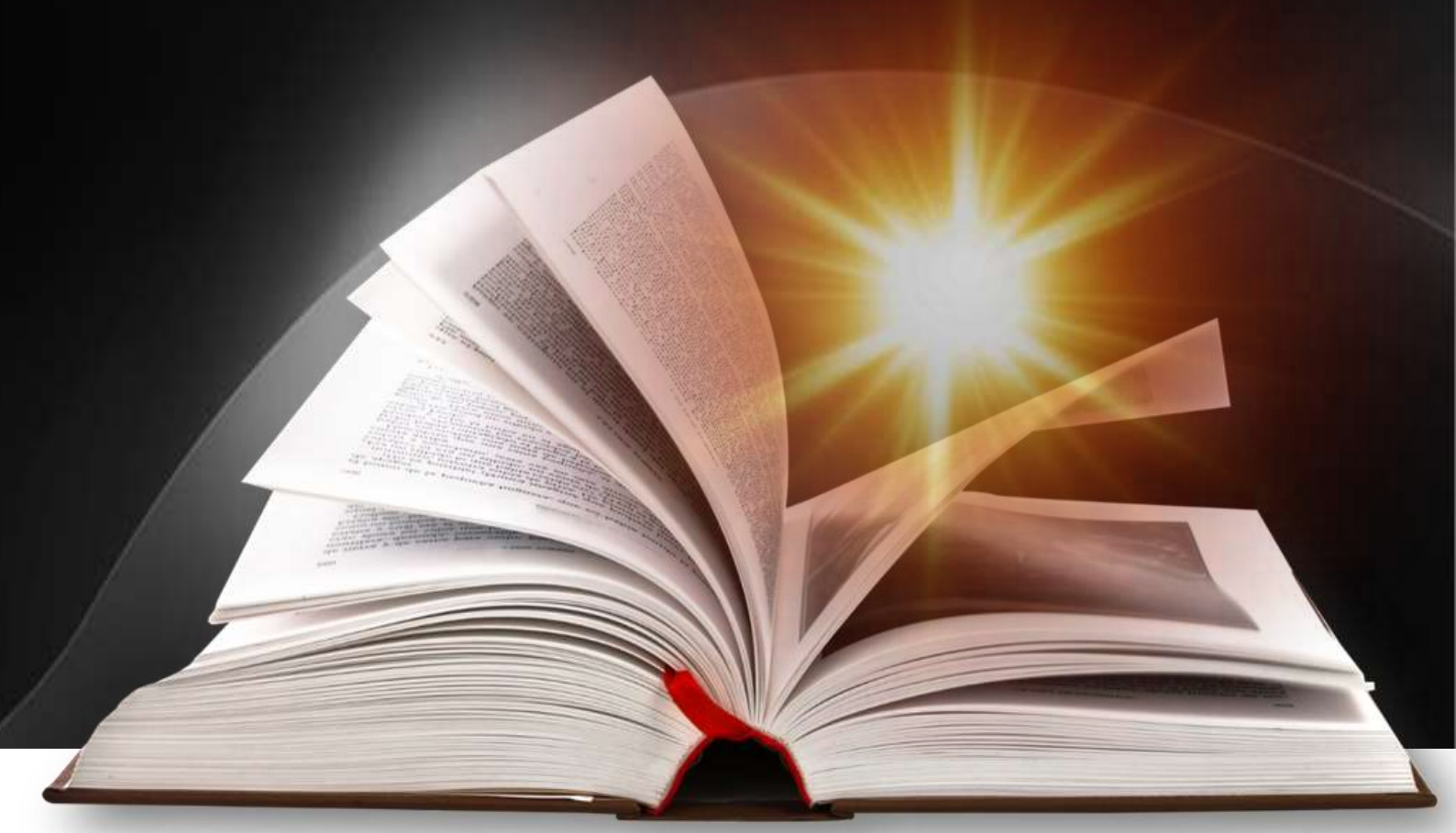
ISSN
: 2790-6248
: 2790-6256

Revue Panafricaine de la Jeunesse

- Pan African Youth Journal -



Volume 3, n°3, Sept - Déc 2024

EDITIONS LUMUMBA
Un nouvel élan de l'édition africaine

Association Panafricaine pour l'Encadrement et la Formation de la Jeunesse

African Scientific Universe

Afrindala Group

© Editions Lumumba

Le Koumpo : Un personnage mythique de l'imaginaire culturel ziguinchorois au confluent du profane et du sacre

[The Koumpo: A mythical figure of the ziguinchor cultural imagination at the intersection of the profane and the sacred]

Eugène TAVARES
Université Assane Seck de Ziguinchor/Sénégal[1]
ORCID. 0000-0002-2080-2567
Email : etavares@univ-zig.sn

Horace DACOSTA
Université Assane Seck de Ziguinchor/Sénégal[1]
Email : horacedacosta@yahoo.fr

ISSN
: 2790-6248
: 2790-6256

Revue Panafricaine de la Jeunesse

- Pan African Youth Journal -

DOI : https://doi.org/10.58610/RPJ.2790.6248.6256.31

Editions Lumumba I Afriscience I Association Panafricaine pour l'Encadrement et la Formation de la Jeunesse

EDITIONS LUMUMBA
Un nouvel élan de l'édition africaine

Revue Panafricaine de la Jeunesse (RPJ)
ISSN : 2790-6248
e-ISSN : 2790-6256
© Editions Lumumba - APANAEFJ
Bibliothèque Nationale du Congo I Ordonnance loi n° 89-010
du 11 janvier 1989 – Permis d'implantation n° BNC/DPHK/08/2022

Afrindala Group

La Revue Panafricaine de la Jeunesse (RPJ) est une revue scientifique internationale, interdisciplinaire et interactive. Elle se veut un lieu de diffusion de travaux de recherche originaux et substantiels sur diverses questions liées aux enjeux et défis des sociétés africaines, dans toutes les disciplines scientifiques. La RPJ est enregistrée par le Centre International de l'ISSN (International Standard Serial Number) sous les numéros ISSN : 2790-6256 et e-ISSN : 2790-6248.

Les Éditions Lumumba, sous la houlette du label panafricain Afrindala Group, branche scientifique « Afriscience », sont une maison d'édition établie en RD Congo conformément à l'Ordonnance-Loi n° 89-010 du 11 janvier 1989 et opérant sous le permis d'établissement n° BNC/DPHK/08/2022. Enregistrées auprès de l'Agence Internationale de l'ISBN, par l'intermédiaire de l'Agence Francophone pour la Numérotation Internationale du Livre (AFNIL), les Éditions Lumumba sont repértoriées sous l'identifiant éditeur : 978-2-38489.

Le comité scientifique international, composé d'enseignants et de spécialistes d'Afrique et d'ailleurs, assure une diversité d'expertises et de perspectives. En tant que membre de Crossref, une organisation américaine participant à l'indexation globale du contenu scientifique, les Éditions Lumumba bénéficient d'un préfixe DOI (10.58610) pour attribuer un DOI unique à chaque œuvre éditée. Cela permet aux publications d'être accessibles à des milliers de membres de Crossref et à des centaines d'organisations, y compris des institutions scientifiques et universitaires du monde entier, augmentant considérablement la visibilité et l'impact international des travaux publiés.

Les Éditions Lumumba s'appuient sur un vaste réseau de distributeurs et de partenaires internationaux, incluant des universités, des ONG et de grandes plateformes telles que CAIRN.INFO (la plus grande bibliothèque numérique francophone), DILICOM, OpenEdition Books, la plateforme Afriscience, etc.

© Editions Lumumba

Revue Panafricaine de la Jeunesse

— RPJ —

- Pan African Youth Journal –

Revue scientifique internationale, interdisciplinaire et interactive

Périodicité : avril, août et décembre
Prix du numéro : 45 USD
Abonnement annuel : 100 USD
Version numérique disponible sur : www.afriscience.org

Suivez-nous sur nos réseaux sociaux :
@editionslumumba | @afriscience

Imprimé en République Démocratique du Congo

Tél. (+243) 90 43 370 19
Email : contact@editionslumumba.com
Site web : www.editionslumumba.com
Siège : 10, avenue de la Moto croisement boulevard M'siri, ville de Lubumbashi, RD Congo

Editorial

Chères lectrices, chers lecteurs,

C'est avec une ferveur renouvelée et un sens aigu de notre responsabilité intellectuelle que nous vous convions à franchir les portes de cet espace unique, dédié à la célébration de l'intelligence et de la créativité africaines dans toute leur splendeur. La **Revue Panafricaine de la Jeunesse (RPJ)** se positionne ici comme un carrefour où se croisent réflexion académique et innovation pragmatique, dans une quête inlassable de réponses aux défis multiformes de notre époque.

Dans un monde en constante mutation, cette revue se veut une boussole, orientant les esprits curieux vers des territoires inexplorés de la pensée critique. Chaque article, chaque réflexion, chaque témoignage publié dans ces pages transcende les barrières géographiques et culturelles, tissant une toile intellectuelle où l'Afrique dialogue avec le reste du monde. Loin des visions simplistes et uniformisantes, cette revue offre une lecture plurielle et nuancée, où la diversité des perspectives est érigée en moteur de compréhension et de transformation.

Ce numéro particulier s'inscrit dans une dynamique audacieuse : celle de faire rayonner non seulement l'ingéniosité scientifique, mais également la richesse des expériences humaines qui en sont le socle. À travers des contributions d'une rigueur exemplaire, nos auteurs dévoilent des idées qui jaillissent des contextes de résilience et d'espoir, et qui trouvent leur force dans l'intersection de disciplines, de cultures et de visions. Ces pages témoignent d'une Afrique en mouvement, une Afrique créative et porteuse de solutions pour un avenir plus inclusif et durable.

Loin d'être un simple réceptacle de savoirs, cette revue est un espace vivant, animé par une communauté d'auteurs, de chercheurs et de penseurs qui s'engagent à poser des jalons pour le développement scientifique et social. Ensemble, ils bâtissent des ponts entre l'universel et le particulier, entre le local et le global, démontrant que l'innovation africaine est non seulement pertinente, mais essentielle à l'évolution des sociétés contemporaines.

Notre comité éditorial, appuyé par une équipe scientifique d'excellence, veille à garantir une qualité irréprochable à chaque publication. Ce travail collaboratif, empreint de rigueur et d'éthique, reflète notre ambition de faire de la RPJ un vecteur de transformation sociale et une tribune où les voix africaines s'expriment avec force et conviction. Chaque numéro est une invitation à repenser les paradigmes dominants, à déconstruire les stéréotypes, et à envisager de nouvelles façons de concevoir le rôle de l'Afrique dans le monde.

Alors que vous parcourez ces pages, nous espérons que vous serez saisi(e)s par l'ampleur des idées, la profondeur des analyses et la portée des visions qui y sont présentées. Plus qu'une lecture, cette revue est une expérience, une immersion dans un univers où la science et la pensée critique façonnent les contours d'un avenir prometteur.

Plongez dans cette aventure intellectuelle, où l'Afrique se réinvente et inspire le monde. Ensemble, poursuivons le rêve d'un continent qui, par sa richesse intellectuelle et sa créativité, se hisse au rang des acteurs incontournables de la réflexion mondiale.

Bonne lecture et bienvenue dans cet univers d'idées, d'innovations et de découvertes !

L'équipe éditoriale

Equipe de la revue

Comité de rédaction :

- Directeur de Publication : M. le Pr. Basile Mulwani Makelele, RD. Congo
- Rédacteur en chef : M. le Pr. Philippe Kasongo Maloba Tshikala, Belgique
- Rédacteur en chef Adjoint : M. Valery Ngoy Ndala, RD. Congo
- Secrétaire éditorial : William Agbaka, Bénin
- Coordinateur du processus d'adhésion : M. Josué Lwamba, RD Congo
- Gestionnaire administratif : Banon Zinsou Côme, Bénin
- Gestionnaire financière : Clarisse Mwelwa Bilepo, RD Congo
- Coordinateur des partenariats : Fidèle Bukasa Kabwe, RD Congo
- Traducteur en chef : Dr. Fo-Koku D. Woameno, Togo
- Responsable de la publication en ligne : M. Mayou Nkensa, Cameroun

Comité scientifique :

- Dr. Abdoulaye OUEDRAOGO, PhD en Gestion de Projets, Ministère de l'Economie, des Finances et du Plan (MEFP) au Burkina Faso, Burkina Faso
- Dr. Abi-Kaberou Gildas, PhD en Sciences de l'Education, Ecole Normale Supérieure (ENS/Porto-Novo) et à l'Institut de Psychologie de Travail et des Organisations (PTO), Bénin
- Dr. Adaba Koffi Amessou, PhD en Sociologie (Sociologie Politique), Université de Lomé, Togo
- Dr. Adrien Mazanga Nakunyi, PhD en Sciences de l'Education, Université Simon Kimbangu de Lubumbashi, RD Congo
- Dr. Akimou TCHAGNAOU, PhD en Sciences de l'Education et de la Formation, Université André Salifou de Zinder, Niger
- Dr. AMBOMBI EYOLO Azede Espoir, PhD en criminologie, PhD en pédagogie, en psychologie des organisations, Directeur de la chaire MBA, Afrikan campus, Formateur à l'école de police du Congo, Congo Brazza
- Dr. Amoussou Franck, PhD en Linguistique Anglaise Appliquée, Université d'Abomey-Calavi, Bénin
- Dr. Andi Cudai Nur, PhD en Education, Makassar State University, Indonésie
- Dr. Ballo Drisa, PhD en Roman africain, Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali
- Dr. Basile Mulwani Makelele, PhD en Psychologie, Université de Lubumbashi, RD Congo
- Dr. Bernard Aristide BITOUGA, PhD en Anthropologie (Anthropologie sociale et culturelle), Université de Douala, Cameroun

- Dr. Bruno Duovany BEKOLO ENGOUDOU, PhD en ethnologie-anthropologie, Université de Douala, Cameroun
- Dr. Carine Nadège BOUMA, PhD en Droit privé, Université de Bamenda, Cameroun
- Dr. Dédé Terence, PhD en Lettres, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
- Dr. Doba SORO, PhD en Anthropologie Sociologie, Université Polytechnique de Man, Côte d'Ivoire
- Dr. Dre NGONO OSSANGO PANGRACE, PhD en Psychologie, Spécialité : Psychologie du développement humain, Université de Yaoundé, Cameroun
- Dr. ESSOME LELE GIslain Arnaud, PhD en Langue et Linguistique espagnoles, option Sémiotique iconotextuelle, Asociación de Cervantistas ECLLA – Études du Contemporain en Littératures, Langues et Arts, UJM Saint-Étienne UFD LLSL – Littératures, Langues et Sciences du Langage, Univ. Maroua, Cameroun
- Dr. Fidélie NTSHIKALA MBUYA, PhD en Psychologie, Université de Kolwezi, RD Congo
- Dr. Fo-Koku D. Woameno, PhD en Littérature et civilisation américaine, Université de Lomé, Togo
- Dr. Gano Nouhou, PhD en Analyse du discours, Université cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal
- Dr. Gninneyo Sylvestre-Pierre NIYA, PhD en Sciences de l'éducation, Spécialité : Politiques éducatives (Éducation inclusive), Ecole Normale Supérieure/Koudougou, Burkina Faso
- Dr. Ilunga Bumute Christian, PhD en Psychologie, Université de Likasi, RD Congo
- Dr. Jean Pierre Kayembe Kayembe, PhD en Chimie, Rhodes University, South Africa
- Dr. Jeef TSHITAMBA KABALA, PhD en Sciences Politiques et Administratives, Université de Lubumbashi, RD Congo
- Dr. José NGOY WA NGOY TWITE, PhD en Psychologie du travail, spécialité : psychopathologie du travail, Université de Kolwezi, RD Congo
- Dr. Kabiena Kuluila Pierre Valery Dieudonné, PhD en Droit, Université Officielle de Mbuji-Mayi, RD Congo
- Dr. Kabuya-Kabeya Sthilobo Hilaire, PhD en Droit, Université Officielle de Mbuji-Mayi, RD Congo
- Dr. Kaniki Wa Cilombo Joseph-Robert, PhD en Droit, Université Officielle de Mbuji-Mayi, RD Congo
- Dr. KONGUE Toyindou, PhD en Géographie, Option Géographie humaine, rurale et économique, Université de Lomé, Togo

- Dr. KONÉ PATRICE M'BÉTIEN, PhD en Criminologie, Université Félix Houphouet Boigny, Côte- d'Ivoire
- Dr. KOUADIO BAYA BOUAKI, PhD en Sociologie, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
- Dr. KOUADIO Yao Adoman Francis, PhD en Sociologie politique, West Africa Social Science Laboratory, Côte- d'Ivoire
- Dr. Lago Blé Angelin, PhD en Histoire, Université Jean-Lorougnon Guede, Côte d'Ivoire
- Dr. Lokossou Bonaventure, PhD en audiovisuel et de l'information, de la communication, Université d'Abomey-Calavi, Bénin
- Dr. Matthias Cinyabuguma, PhD en Economie, Banque mondiale, RD Congo
- Dr. MBANGI MBONZALE, PhD en sciences sociales, Université de Lubumbashi, RD Congo
- Dr. MBULA MUSASA M. Serge Caleb, PhD en Sciences (Géologie du Pétrole), Université Pédagogique Nationale (UPN)/Kinshasa, RD Congo
- Dr. Metsena Ndjavoua, PhD en Histoire des Relations Internationales, Université de Maroua (Cameroun)/ Institut Universitaire de Développement International (IUDI), Cameroun
- Dr. Mohamed Atteyoub H. dit Modibo SIDIBÉ, PhD en Sciences Économiques et de gestion, Université des sciences sociales et de gestion de Bamako, Mali
- Dr. Moussa Coulibaly, PhD en Sciences du langage et de la Communication, Université Assane Seck de Ziguinchor du Sénégal, Sénégal
- Dr. Moussa Dourfaye Abdoul-kadze, PhD en santé, Santé publique, épidémiologie, biostatistique, recherche en santé, Hôpital de référence de Maradi, Niger
- Dr. Nebie Boukary, PhD en Sciences du Langage, Université de Fada N'Gourma, Burkina Faso
- Dr. Ngala Ntumba Peter, PhD en Droit, Université Officielle de Mbuji-Mayi, RD Congo
- Dr. NGOIE KAZIMINGI Patrick, PhD en Sciences de l'Education, Université de Lubumbashi, RD Congo
- Dr. Ngoy Ndombe Alain, PhD en Droit, Université de Lubumbashi, RD Congo
- Dr. Nkongolo Mulami Kapweka Alphonse, PhD en Droit, Université Officielle de Mbuji-Mayi, RD Congo
- Dr. Norbert Aimé MELINGUI AYISSI, PhD en Histoire, Université de Douala, Cameroun
- Dr. Ntita Ntita Jean Christ, PhD en Droit, Université Officielle de Mbuji-Mayi, RD Congo

- Dr. Nyebe Atangana Sandrine, PhD en Sciences de l'Education, Membre du Laboratoire BONHEURS, CY Cergy Paris Université, Cameroun
- Dr. Outéndé TOUNDOU, PhD en Physiologie végétale, Agrophysiologie, fertilisation des sols, Université de Lomé, Togo
- Dr. Philippe KASONGO MALOBA TSHIKALA, PhD en Psychologie, Université de Lubumbashi, Belgique
- Dr. Raymond-Bernard AHOUANDJINOU, PhD en socio-anthropologie, andragogue et juriste, Association Internationale des Sociologues de Langue Française et du Centre d'Etudes et de Recherche en Education et Interventions Sociales pour le Développement (CEREID), Bénin
- Dr. Richard Muimbi Kitumba, PhD en Droit, Université de Kabinda, RD Congo
- Dr. SAIDI Hicham, PhD en sciences économiques et gestion, Université Moulay Ismaïl, FSJES – Meknès, Maroc
- Dr. SIDIBÉ OUSMANE, PhD en Linguistique du Discours, Université de San Pedro, Côte d'Ivoire
- Dr. Tamia Jules-Amstrong, PhD en Psychologie, Spécialité : Psychologie du Travail et des Organisations, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
- Dr. Xie Huifang, PhD en Sciences de l'Education, Université pédagogique d'Etat du Liaoning, Chine
- Prof. Dr. DIEU LOBA ARNAUD, Professeur titulaire CAMES, Université Félix Houphouet Boigny, Côte d'Ivoire.

Revue Panafricaine de la Jeunesse
Revue scientifique internationale
ISSN : 2790-6248 I e-ISSN : 2790-6256
Editions Lumumba
Un nouvel élan de l'édition africaine
Email : contact@editionslumumba.com
Afriscience
African Scientific Universe

Le Koumpo : Un personnage mythique de l'imaginaire culturel ziguinchorois au confluent du profane et du sacre

[The Koumpo: A mythical figure of the ziguinchor cultural imagination at the intersection of the profane and the sacred]

Eugène TAVARES
Université Assane Seck de Ziguinchor/Sénégal[1]
ORCID. 0000-0002-2080-2567
Email : etavares@univ-zig.sn

Horace DACOSTA
Université Assane Seck de Ziguinchor/Sénégal[2]
Email : horacedacosta@yahoo.fr

Résumé

Le koumpo est un masque qui joue un rôle important dans la vie culturelle des Ziguinchorois**.** Il est considéré comme un personnage à la fois mystique, mythique, sacré et profane. Il accompagne les événements marquants de la vie sociale et participe à l'éducation traditionnelle des jeunes dont il façonne l'imaginaire culturel. Comme le kankourang, il combat les esprits maléfiques et assure la protection des habitants. Le koumpo obéit, comme tout masque, à un ensemble de rites dont seuls les initiés connaissent les secrets. Naguère, la ville de Ziguinchor comptait de nombreux bois sacrés de koumpo dont les plus importants étaient les bois sacrés de Boucotte, Kandé, Santhiaba et Tilène. Le but de cette contribution est de permettre une meilleure connaissance de ce personnage mythique et de revisiter sa place dans l'espace culturel de Ziguinchor, région considérée comme l'une des plus multiculturelles et cosmopolites du Sénégal.

Mots-clés : Koumpo, Ziguinchor, personnage mythique, imaginaire, masque.

Abstract

The koumpo is a mask that plays an important role in the cultural life of the people of Ziguinchor**.** It is considered a mystical, mythical, sacred and profane character. It accompanies key events in social life and plays a part in the traditional education of young people, shaping their cultural imagination. Like the kankourang, it fights evil spirits and protects the inhabitants. Like all masks, the koumpo obeys a set of rituals whose secrets are known only to the initiated. In the past, the city of Ziguinchor had many sacred koumpo woods, the most important of which were the sacred woods of Boucotte, Kandé, Santhiaba and Tilène. The aim of this contribution is to provide a better understanding of this mythical character and to revisit his place in the

[1] Enseignant chercheur, Pr. de Langues, Littératures et civilisations

[2] Doctorant en Arts et civilisations

cultural space of Ziguinchor, a region considered to be one of the most multicultural and cosmopolitan in Senegal.

0. Introduction

L'univers culturel ziguinchorois[1] est peuplé de nombreux personnages mythiques qui naviguent entre le profane et le sacré : le kankourang, le *samay*, le *niass*e, etc. Parmi ces personnages, figure aussi le koumpo considéré par certains comme un masque et par d'autres comme un esprit surnaturel. Cette différence de perception du koumpo transparaît d'ailleurs dans les nombreux entretiens que nous avons eus avec une population cible ayant une connaissance avérée de ce personnage. Le masque, au départ, n'est qu'un déguisement. Pour A. Tiérou, (1978. p. 59) :

> Le masque joue deux rôles à la fois. D'une part, il est seulement déguisement (masque européen), d'autre part, il maintient l'anonymat du porteur. C'est par cette seconde voie qu'il fait franchir à ce dernier les portes de l'au-delà, le fait plonger dans l'infini, dans l'invisible, le fait sortir du monde matériel, et se mettre en harmonie avec les forces et les lois universelles.

Selon les circonstances, il peut être investi ou non d'une fonction sociale. Ainsi, le koumpo qui est fait de lamelles de feuilles de rônier, devient du fait de rites initiatiques, un personnage à la fois profane, sacré et mythique.

Dans une étude consacrée au masque, Alphonse Tiérou (1978, p.58-59) précise encore :

> À l'Ouest de la Côte d'Ivoire et chez les Guérés, le mythe du masque repose sur l'anonymat du porteur qu'entretient volontairement l'ensemble des membres de la Société Secrète. Ici, nous ne pouvons parler de masque sans faire allusion au mysticisme qui est la cause première de toutes ces précautions. Cela nous amène à analyser les raisons pour lesquelles la Société Secrète attache tant d'importance au déguisement et aux lois qui ont été
>
> On trouve les masques dans tous les pays d'Afrique noire. Ils sont fabriqués différemment. Il y a des masques en bronze, en tissu, en poterie, etc. Parfois, on y ajoute de petits motifs comme des plumes d'oiseaux, des poils d'animaux, des coquillages, des cheveux, des cauris ou des morceaux de miroir. Ces accessoires jouent un rôle non négligeable dans la représentation et l'étendue de leur pouvoir. Aussi bien pour le koumpo que pour tous les autres masques, c'est la règle de l'anonymat qui prédomine. Les masques, au départ, sont des objets traditionnels remplis de symboles et de mythes. Ils jouent un rôle important dans la préservation des communautés. Leur sens et leur origine diffèrent selon l'endroit où l'on se situe. Ils sont toujours liés à des cultes par l'effet des rites et sont le trait-union entre le monde

[1] Notre terrain d'étude s'étend de Brin à Adéane. Ce qui correspond approximativement à la partie de Ziguinchor administrée par les Portugais jusqu'en 1886, date à laquelle est intervenue une convention d'échange de territoires entre les Français et les Portugais. Pour comprendre cet espace culturel où on retrouve une tradition de koumpo et qui était principalement habité par les Baïnounk, les Diolas, les Mandingues et une population Luso-créole, il faut nécessairement se déployer au-delà de ce périmètre et explorer d'autres territoires où l'on rencontre ces mêmes entités ethniques. La région administrative de Ziguinchor fait partie de la Casamance. Elle se situe au Sud du Sénégal. Elle est limitée à l'Est par la région de Kolda, à l'Ouest par l'Océan Atlantique, au Nord par la République de Gambie et au Sud par la République de Guinée-Bissau.

> visible et le monde invisible peuplé par des esprits, des génies, des dieux, des fétiches et des ancêtres.

Selon F. Keck (2012, p. 74), « Le rituel est un acte formel et conventionnalisé par lequel un individu manifeste son respect et sa considération envers un objet de valeur absolue, à cet objet ou à son représentant ».[1]

Dans de nombreuses communautés d'Afrique noire, le masque est lié à des rites religieux, funéraires ou initiatiques. On le retrouve dans toutes les sociétés qui se sédentarisent et développent l'agriculture et l'élevage. Ainsi, nous dit *La Nouvelle Encyclopédie Bordas* (1985, p.3279) :

> L'usage du masque à des fins magiques est répandu dans presque toutes les sociétés traditionnelles. La personne masquée s'identifie à l'esprit du masque, invoqué par une danse rituelle. En Afrique noire notamment, le personnage masculin qui porte le masque, et qu'on appelle lui-même le masque, est celui qui est chargé, au nom du groupe, de maintenir la tradition par l'accomplissement de danses.

Pour mieux appréhender le koumpo, il faut rappeler son origine, les nombreux mythes de créations qui l'entourent, les rites qui l'accompagnent, ses symboliques et ses multiples représentations, différentes d'un groupe ethnique à un autre, et, enfin, le rôle qu'il joue au sein de la société. Bien qu'il accompagne les événements festifs, on lui attribue aussi un pouvoir surnaturel. Il rend féconde la femme stérile et combat les mauvais esprits. Il est, de ce fait, un personnage sacré.

Le koumpo nourrit de nombreuses légendes que l'on retrouve dans les milieux culturels où il occupe une place importante dans la tradition. Selon que l'on soit Mandingue, Diola, Baïnounk, Biafada ou Luso-créole, on n'a pas la même perception du koumpo. Toutefois, une donnée reste invariable : le koumpo est au confluent du sacré et du profane.

Dans un ouvrage intitulé *Réflexions à propos des mythes d'Afrique*, Louis Vincent Thomas (1976, p.314) écrit :

> Malgré leur étonnante diversité – quant à leur dimension, leur contenu, leur pouvoir de suggestion symbolique –, les mythes négro africains traditionnels constituent des révélateurs de premier ordre en ce qui concerne les dimensions profondes de la pensée, les régulations de la vie sociale, la situation de l'homme dans le monde, ses rapports étroits au sacré, les idées forces de sa cosmogonie.

Dans le même ouvrage, L.V. Thomas (1976, p. 314-315), ajoute : « Le mythe, au moins dans sa dimension traditionnelle, reste volontiers ésotérique : seul l'initié parvenu au plus haut degré du savoir en saisit toute la saveur et toute la portée ».

Nous remarquerons ici une référence au personnage. Le concept de personnage est un concept polysémique qui dépend largement du contexte dans lequel il est utilisé. Etymologiquement, ce mot vient du latin *Persona*

[1] https://shs.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2012-3-page-471?lang=fr#s2n1

qui veut dire masque de l'acteur. Il est apparu au XIIIe siècle, précisément en 1223.[1] Il est composé de deux éléments :

- *Per* : préfixe/préposition signifiant « à travers »,
- *Sonum* : le son. En substance, le masque est un accessoire qui laisse passer la voix de l'acteur. Son sens va évoluer pour signifier un rôle dans une pièce de théâtre et finalement un « caractère » dans la vie courante.

Dans un ouvrage coordonné par Véronique Léonard-Roques et Stéphane Urdician, on peut lire : « La figure mythique est une forme de représentation se référant à un personnage (ou caractère marquant) à travers la constitution d'un système relationnel qui ne se conçoit que dans la répétition, la recréation, l'écart, la variation ».[2]

Le personnage mythique participe le plus souvent à la construction de l'imaginaire culturel d'une société donnée.

Nous ne pouvons pas évoquer la notion d'imaginaire culturel sans parler d'imaginaire social. Car l'imaginaire est une notion pleine de reliefs. Il est polysémique et herméneutique. Plusieurs auteurs se sont penchés sur le concept d'imaginaire social, notamment Patrice Leblanc dans un article intitulé « L'Imaginaire Social. Note sur un Concept Flou », où il écrit :

> L'imaginaire est une composante importante des sociétés. Pensons simplement à l'omniprésence du symbolisme dans la vie sociale, au rôle central des grandes idéologies, à l'avènement de la modernité ou encore aux rêves et espoirs que forgent différents peuples quant à leur avenir collectif. Cependant discuter de l'imaginaire social est dès le départ quelque chose de piégé. Piégé d'abord en raison de la nature même de cette réalité. [3]

Dans le même article, Patrice Leblanc précise : « Il s'agit de la capacité d'un groupe ou d'un individu à se représenter le monde à l'aide d'un réseau d'association d'images qui lui donnent un sens ».[4] Ici, il s'agira plutôt de la mémoire collective d'une communauté autour d'un masque, le koumpo, et du mythe qui l'entoure. L'imaginaire social utilise toujours des objets pour donner forme à sa propre existence.

En nous référant à la philosophie allemande, dont les plus illustres représentants sont Schopenhauer et Hartmann, nous pouvons considérer que « le monde n'est qu'une représentation ». Ce que nous voyons est le reflet symbolique de ce qui nous est difficile à comprendre. Cet univers de complexité renvoie à un monde secret que nous pouvons difficilement pénétrer.

Si on rapporte cette philosophie au koumpo, on découvre qu'il y a des similitudes avec l'univers de ce masque marqué aussi par un certain

[1] http://lettres.tice.ac-orleans tours.fr/php5/coin_eleve/etymon/etymonlettres/narration/personnage.ht

[2] https://www.google.com/search?q=d%C3%A9finition+de+personnage+mythique

[3] https://www.jstor.org/stable/40690609

[4] https://www.jstor.org/stable/40690609

symbolisme, entendu comme « la preuve insolite d'une perception originale ou de la représentation immédiate d'une réalité complexe ».

La complexité du koumpo vient de son positionnement entre le profane et le sacré. Ces deux mondes sont généralement séparés. C'est ainsi que Durkheim, dans son approche, oppose les termes « profane » et « sacré ». Philippe Steiner (2000, p. 84-85) explique au sujet de cette opposition conceptuelle de Durkheim :

> Premièrement, cette distinction est absolue en cela qu'elle est universelle et qu'elle marque une distance absolue entre les deux mondes : « Le sacré, c'est essentiellement ce qui est mis à part, ce qui est séparé. Ce qui le caractérise, c'est qu'il ne peut, sans cesser d'être lui-même, être mêlé au profane » E. Durkheim, (1924, p. 103). Deuxièmement, ces deux mondes absolument séparés sont rivaux car on ne peut appartenir à l'un sans être exclu de l'autre ; les divers interdits dont le sacré est entouré sont une marque évidente de la distance entre les deux mondes et de leur rivalité. Troisièmement, Durkheim enrichit son approche en indiquant que la séparation entre les deux domaines n'empêche pas certaines formes de relations entre eux ; cela est d'ailleurs logiquement nécessaire, car sinon, le croyant serait privé de tout contact avec le sacré. Ces relations peuvent être de différentes natures. Il y a tout d'abord les rites qui permettent une communication entre le profane et le sacré sans que ce dernier soit souillé par ce contact – par exemple, le banquet sacrificiel établissant une communication entre le fidèle et son Dieu. […] ».

Si le profane est considéré comme ce « qui ne fait pas partie des choses sacrées ; qui ne relève pas de la religion [ou] non initié à un culte ». (*Larousse du Collège*, 2005, p.1065), « Le sacré trace les limites à ne pas franchir, il inspire la crainte, le respect et la soumission ». Il participe incontestablement à la cohésion de la communauté. Dans le cas du koumpo, ces deux mondes sont en perpétuelle communion, car le sacré a besoin du profane pour son extension et pour sa consolidation comme, du reste, le profane a besoin du sacré pour sa purification et sa libération.

Notre contribution s'articulera autour de quatre axes essentiels : l'origine, les symboliques, les représentations et les manifestations du koumpo.

Pour mener notre étude, nous nous sommes basés sur un corpus documentaire que nous avons complété par des entretiens. Nous avons donc utilisé, exclusivement, la méthode qualitative.

1. L'origine du Koumpo

[i]L'origine du koumpo est mystérieuse. Dans les sociétés où l'écriture n'existait pas encore, il est difficile de remonter le cours de l'histoire avec une certaine précision. Généralement, on ne peut que se fier à la tradition orale. Car, depuis la nuit des temps, l'humanité n'a cessé d'inventer et de créer. Il est difficile de donner avec exactitude le nom de l'ethnie qui a inventé le koumpo. Cependant, cinq grands noms reviennent souvent dans la sous-région, et ce sont des peuples qui pratiquent encore le koumpo : les Mandingues, les Baïnounks, les Biafadas, les Diolas et les Luso-créoles.

- **Les Biafadas**

Les Biafadas sont peu connus au Sénégal. C'est un groupe ethnique apparenté aux Mandingues, et qui vit au Sud-Ouest de la Guinée Bissau, dans l'ancienne région de Buba, devenue aujourd'hui la région de Kinara, en Guinée Bissau. Ils sont à Mpada, à Buba, à Francounda, à Kaour di Basse, à Batámbali et à Daré-salam, pour ne citer que les localités les plus importantes.

On les retrouve aussi dans la région d'Oio en Guinée Bissau, frontalière avec les régions de Kolda et de Sédhiou (Sénégal), précisément dans les villages de Mansodé, Kayé, Kankébou, Mambonko. Mais ils viennent de l'ancienne région de Buba. Kayé Danfa était un grand chasseur ; c'est lui qui a découvert la zone et a fait venir ses deux frères, Malang Mansodé et Malang Bonco. Il a installé le premier Malang à Mansodé et le second à Mambonco. Dans la zone de Camari, toutes les activités se déroulaient à Kayé Danfa sur la route qui mène à Farim. Quand les grands parents des Touré sont venus du Mali, ce sont les Biafadas qu'ils ont trouvés dans la zone de Bironki. Les Biafadas parlent une langue éponyme que l'on retrouve en Sénégambie, mais surtout en Guinée-Bissau, en Afrique de l'Ouest. Elle est désignée à travers diverses variantes de dénominations : Beafada, Bedfola, Biafar, Bidyola, Dfola, Fada. Le nombre de locuteurs du Biafada a été estimé à 45000 en 2006.[1] D'un point de vue linguistique, le Biafada est fortement influencé par le Mandinka qui fait également partie des langues de la sous-région.

Selon Mamadou Gassama, un habitant de Batámbali, « le Biafada est une ethnie qui était très puissante sur le plan mystique. Jusqu'à nos jours, ce sont les détenteurs de savoirs ésotériques qui portent le koumpo, car si vous n'êtes pas bien armé sur le plan mystique, les mauvais esprits pourraient vous attaquer, vous faire du mal ou vous détruire ».[2]

Chez les Biafadas, le Koumpo fait partie de leur culture. Il remonte à très loin dans leur histoire. Il apparaît pendant les périodes de réjouissance. A la différence des autres koumpos, le masque n'est pas fait de feuilles de rônier, mais de fibres provenant de l'écorce d'un arbre dont le nom scientifique est le *Piliostigma thoninngii* de la famille des *Caesalpiniaceae* appelé *fara* en Mandingue. C'est un arbre originaire d'Afrique tropicale et répandu dans la zone soudano- guinéenne, du Sénégal jusqu'au Cameroun.[3] Le koumpo des Biafadas est de couleur rouge. Il n'a aucune similitude avec celui des Mandingues, des Baïnounks, des Diolas et des Luso-créoles. Il sert à égayer le public. Dans la zone de Kinara, ce sont les Biafadas qui ont un Koumpo.

- **Les Diolas**

Concernant l'ethnie diola, le koumpo est inscrit dans sa culture. Dans presque tous les villages diola de la Casamance, de la Gambie et de la Guinée Bissau, le koumpo est devenu le principal masque d'animation à côté d'autres

[1] https://fr.wikipedia.org/wiki/Biafadas

[2] Mamadou Gassama est un enseignant considéré comme un des plus fins connaisseurs des traditions des Biafadas.

[3] https://journals.openedition.org/gc/8499

masques. E. Rassoul, dans son article intitulé : « Le Koumpo, une figure mythologique des peuples de la forêt au Sénégal », écrit :

> Le koumpo serait le chef d'une famille de cinq masques au total qui l'accompagnent lors des fêtes dont le Samay et le Niasse qui lui servent d'escorte. Le Samay, sous l'apparence d'une panthère, joue le rôle de maître de cérémonie avec la charge de mettre de l'ordre. Pourtant, le Samay également appelé ekumba karamba signifierait « cochon sauvage ». Son identité est également inconnue. Mais le grand maître reste le koumpo .[1]

À côté du koumpo, on peut noter l'existence d'autres masques tels que Agomala, un masque dont le rôle est aussi d'égayer le public, Adia-Dibaladji, celui qui marche avec le soleil, et Yewi So, l'animal le plus rapide de tous les animaux, disent les Diolas.

Les Diolas sont très attachés à la tradition et à la religion. Ils sont réfractaires à tout ce qui vient de l'extérieur et dont ils ne maîtrisent pas les codes. Ils ne s'y aventurent jamais. Car, il y a deux institutions qui régissent la vie du Diola dans la communauté : la culture et la tradition, la religion y compris. Dans les sociétés où la vie sociale est fondée sur ces deux piliers, les secrets sont bien préservés. On ne les dévoile jamais à des étrangers pour ne pas en déstabiliser les fondements. Tel est cela le substrat de la réalité culturelle diola.

Le koumpo existe dans le village de Diégoune comme dans tous les villages diolas du Fogny et du Boulouf. Diégoune compte onze quartiers : Barafaye, Bouniaye Elick, Dianague, Colomba, Bassène, Petit Badiane, Bougolor, Katiamba, Grand Badiane, Kassana et Bouniaye Eramba. Avant l'islamisation du village, l'esprit protecteur était le Dialang. Chaque quartier a son bois sacré du koumpo ; ce qui démontre l'importance de celui-ci dans cette communauté. Diégoune est la porte d'entrée du Boulouf. Le mot Diégoune vient de « diégor » qui signifie regarder à droite, regarder à gauche. C'est un village qui fait partie de l'arrondissement de Tendouck, département de Bignona, région de Ziguinchor.-Traditionnellement, dans chaque village diola, il y a un seul koumpo.

Ce témoignage de feu Fabacary Goudiaby, un sage de Barafaye, du haut de ses quatre-vingts ans passés, est éloquent :

> Je l'ai vu le koumpo ici et je suis là depuis ma naissance. Aujourd'hui, j'ai plus de quatre-vingts ans. On peut faire apparaitre le koumpo de 16 heures à deux heures du matin pour danser en communion avec toute la communauté. Votre voyage est une opportunité puisque vous assistez à la fête des amendes. Cet événement dont vous avez l'opportunité d'assister aujourd'hui, prouve encore que le koumpo est un régulateur social. Car, il y a des règles de conduite qui ont été érigées dans notre communauté et le koumpo est chargé de l'application de ces consignes. Toutes les personnes qui enfreignent un seul point de ces règles sont condamnées à payer une amende obligatoirement selon la gravité de l'offense commise. Vous avez vu des bœufs, des moutons,

[1] https://www.au-senegal.com/le-koumpo-une-figure-mythologique-des-peuples-de,15304.html

> des chèvres, des poulets, des sacs de riz, d'oignons, de pomme de terre, etc. Cependant, le Koumpo n'est pas d'origine diola.[1]

- **Les Baïnounks**

Les Baïnounks font partie des premières populations à habiter la Casamance. Ils sont souvent confondus avec les Diolas. Ils occupaient toute la ville de Ziguinchor et les alentours : Djibélor, Tobor, Enampor, Djifangor, Brin etc. On les retrouve aussi à Affignam, Guidel, Brikama, Tiabon, Kartiak, Kalounaye, en Gambie et dans le Balantacounda où ils avaient fondé un royaume, celui du Kassa, avec comme roi, Gana Sira Bana Biaye.

Avant même leur arrivée à Ziguinchor, les Baïnounk étaient au Gabou. Après la victoire de Soundjata Keita sur le mystique roi de Sosso, Soumaoro Kanté, à Kirina, en 1235, l'empereur du Mandé avait demandé à son Général et homme de confiance, Tiramaghan ou TiramakhanTraoré, d'étendre les limites et l'influence de l'empire du Mali vers l'Ouest. A cette époque-là, le Mali était confronté à une vague de sécheresse qui frappait toute la contrée. L'empereur cherchait une issue qui permettrait au royaume d'avoir accès au sel qui faisait tant défaut. Par ses conquêtes, le général Tiramaghan Traoré s'empara du royaume des Baïnounk, dont la capitale était établie à Mampating, en 1250. Ce royaume s'étendait jusqu'à la lisière du pays biafada. Ainsi, les Baïnounk se furent soumis aux Mandingues et devinrent des vassaux. Ceux qui ont refusé la domination des Mandingues se régugièrent dans d'autres terroirs de la région.

Il y a donc un fort brassage à substrat culturel entre les Baïnounk et les Malinkés ou Mandingues, qui date du 13^{e} siècle. Or comme le dit bien A. Césaire, (1950, p. 10) dans son livre *Discours sur le Colonialisme* :

> J'admets que mettre les civilisations différentes en contact les unes avec les autres est bien ; que marier des mondes différents est excellent ; qu'une civilisation, quel que soit son génie intime, à se replier sur elle-même, s'étiole ; que l'échange est ici l'oxygène ; et que la grande chance de l'Europe est d'avoir été un carrefour.

Les Baïnounk sont un peuple ancien. Pour Luís Cadamosto, qui a remonté le fleuve Casamance en 1456, et qui y a trouvé des Baïnounks, ces derniers sont originaires de Ngoré dans la région de Cacheu en Guinée Bissau. Lorsqu'en 1446, Nuno Tristão, un explorateur portugais, rencontra les Baïnounks à Cacheu, il leur demanda : quel est le nom de votre localité ? Ces derniers lui répondirent : « Catitehu », c'est-à-dire un lieu de repos. Nous pouvons donc affirmer, sans risque de nous tromper, que les Baïnounks font aussi partie des premiers habitants de Cacheu.

En 1590, les Manjaques des villages de Thiour les ont attaqués durant trois jours pour les expulser de Cacheu ; cette guerre a été stoppée grâce à l'intervention des portugais. En 1679, un autre village des Manjaques, celui de Mata, attaqua de nouveau les Baïnounks pour les expulser de Cacheu, sans succès. Il y a eu plusieurs batailles acharnées pour déloger les Baïnounks. C'est en 1925, finalement, que les Manjaques réussirent à les chasser. Cette défaite

[1] Entretien réalisé à Diégoune le 22 mars 2022.

a entrainé un déplacement massif de ce peuple vers Sidengal, Diégui (Guinée-Bissau) et vers d'autres villages de la Casamance tout entière dont Ziguinchor.

Les Baïnounks sont un peuple mystique. Leur fétiche protecteur s'appelle Blakine. C'était aussi un fétiche de guerre. Les combattants, avant chaque bataille, venaient y faire une démonstration de force. C'était une femme qui y officiait.

Si l'on remonte jusqu'à Kobiana, où il existe l'un des plus grands fétiches du même nom, on découvre que ce sont les Baïnounks qui y officiaient. Après le départ de ces derniers, les Manjaques ont pris le relais. Les Baïnounk étaient déjà présents à Kinara[1], leur premier refuge. Quand ils ont quitté le Soleil levant, ils sont passés par l'Ethiopie, le Cameroun et le Nord de la République de Guinée. C'est à Kinara que les Baïnounks ont fondé le premier village appelé Brikama, désigné aussi sous le nom de Béati Brikama. Il y eut ensuite Brikama Kombo, en Gambie, et enfin le Brikama qui se trouve dans le Balantacounda (département de Goudomp).

Si l'on part du postulat que les Mandingues, en venant du Mali, n'avaient pas apporté le koumpo avec eux et que dans tout le territoire malien, le koumpo n'existe pas, nous pouvons avancer l'hypothèse que ce sont les Baïnounks qui leur ont transmis ce savoir. Car, les Mandingues et les Baïnounks ont cohabité dès le XIIIe siècle, avant que les Baïnounks ne progressent vers l'Ouest. Au fil des années, les Mandingues ont aussi émigré vers la Casamance, surtout après la guerre de 1865 qui a opposé l'imam de Timbo Alpha Ibrahima Diallo au roi du Gabou Dianké Waly Sané. Il faut rappeler que l'émigration des Baïnounks était tous azimuts.

Les Mandingues ont longtemps pratiqué le koumpo. Chez les Nalu par exemple, ce sont eux qui avaient le monopole du Koumpo. Le témoignage de l'imam ratib de Buba, Amadou Ouri Seidi, un octogénaire, est édifiant. Il affirme que depuis qu'il était jeune, ce sont les Mandingues qui ont toujours posséder le koumpo à Bissau.

- **Les Luso-créoles**

Les Luso-créoles sont composés de populations de divers groupes ethniques qui s'expriment en créole à base lexicale portugaise qui rappelle la présence de ce peuple à Ziguinchor jusqu'en 1886. Parmi les Luso-créoles, on retrouve des cap-verdiens d'origine, des Manjaques, des Mancagnes, des Mandingues, des Biafadas, des Baïnounks, des Pépels, des Diolas, qui vivent à Cacheu, à Bissau, à Geba, en Casamance, surtout à Ziguinchor. De ce brassage ethnique et culturel est née une nouvelle culture qui est un mélange des traditions culturelles locales et du mode de vie portugais.

À Cacheu, dans une immense forêt, nous trouvons des fétiches appelés Cassanda et Niara Nounou ainsi qu'un bois sacré des femmes appelé forombal, dont l'accès est interdit aux hommes. Les sites sacrés où les

[1] Kinara vient de Aki naraka qui signifie en baïnounk : cet endroit est bon pour vivre.

habitants de Cacheu viennent demander la protection sont nombreux. Dans cette localité, le bois sacré du koumpo est appelé Cercle du koumpo.[1]

Les Baïnounks sont les premiers habitants de Cacheu. Toutefois, le koumpo n'est pas né à Cacheu. Il a été apporté par un certain Mamadi Daba, de l'ethnie biafada, qui habitait à Murcunda. Murcunda est un quartier de Cacheu habité par les musulmans. Quand ils sont arrivés à Cacheu en provenance de Farim, dans la région d'Oio, sous la conduite d'un certain Bacary Diang, ils se sont présentés au chef traditionnel, l'arrière-grand-père de l'actuel roi de Cacheu Dédé Andrade dit Fodé, pour demander un endroit où s'installer. Le chef du village a conduit M. Bacary Diang chez l'administrateur colonial pour l'informer de l'arrivée des étrangers dans cette localité. Car, selon la tradition locale, quand un étranger arrive à Cacheu, il doit être présenté au chef de canton pour l'enregistrement.

Pour l'installation des étrangers, le chef de village parcourut le territoire de Cacheu avec Bakary Diang et sa suite. Ces derniers choisirent un endroit pas loin du fleuve et lui donnèrent le nom de Murkunda en souvenir de leur quartier d'origine à Farim. Ce lieu est devenu le quartier des musulmans à Cacheu.

C'est de Cacheu que le koumpo est parti pour s'implanter ensuite à Ziguinchor, précisément dans les quartiers de Boucotte, de Kandé et de Santhiaba. D'autres bois sacrés du koumpo vont naître ensuite. Il s'agit principalement des koumpos de Tilène et de Soukoupapaye. Une bonne partie de la population de Ziguinchor venait de Cacheu. Lorsque l'on observe les koumpos de Santhiaba, de Boucotte, de Kandé et de Tilène, on constate des similitudes : la même façon de danser « badiou di tina », le même rythme tiré de « Toku di tina » et presque les mêmes chants tirés du répertoire de la Tina.

En ce qui concerne le koumpo de Belfort, un autre quartier de Ziguinchor, il était sous la supervision des Bandials, une variante des Diolas. C'est un koumpo qui n'a pas bien connu à Ziguinchor. Pour le koumpo de Soucoupapaye, nous n'avons pas eu beaucoup d'informations sur sa façon de chanter et de danser, ainsi que le genre d'instruments musicaux qui étaient utilisés.

Au regard de ce qui précède, nous pouvons affirmer que le koumpo, vient des Baïnounks. Ce sont les Baïnounks qui ont transmis ce savoir-faire aux Diolas. Si la danse du Koumpo appartient aux Baïnounks, pour les Diolas, il s'agit du bougueur.

Cette hypothèse est confirmée par Maléni Coly, un diola septuagénaire, natif du village d'Eguilaye dans le Fogny. Pour ce dernier, ce sont les Baïnounks qui ont transmis la pratique du koumpo aux Diolas. Mais ce sont les Diolas qui l'ont popularisé et l'ont propulsé au sommet des autres masques au confluent du profane et du sacré dans la sous-région.

[1] Il faut ajouter qu'il existait aussi un bois sacré de réclusion des circoncis.

2. Le mythe de création du koumpo

Généralement, quand on parle de mythe de création, on se réfère à l'Univers en faisant allusion à l'existence d'un Créateur. Le modèle de tous les mythes d'origine est celui de la cosmogonie. Car, toutes les autres créations découlent de l'existence du monde. S'il n'y avait pas de monde, comment et où toutes les autres espèces animales et végétales allaient-elles évoluer ? Tous les mythes sont des récits qui se rapportent d'abord à la cosmogonie ou la création du monde, à la théogonie ou la naissance des dieux, des génies et des esprits et à l'anthropogonie où la création de l'homme.

Dans l'*Encyclopédie Bordas* (1994, p. 3358), on peut lire s'agissant de la mythologie :

> On pourrait presque dire que les mythologies sont le fondement de toutes les civilisations. C'est l'ensemble des mythes forgés au cours du développement des sociétés qui soude leurs membres entre eux, en les faisant adhérer à un même tissu de croyances, en leur permettant de participer à un destin commun. Le mythe – et, par voie de conséquence, la mythologie, ou histoire raisonnée des mythes – est inhérent à l'homme : il est la base sur laquelle celui-ci peut échafauder les idées, les religions, les manières d'être et de penser qui conditionnent son évolution.

Par ailleurs, elle ajoute : « Les récits mythologiques concernent un monde rêvé, irréel, faisant abstraction du temps comme de l'espace. Ils sont avant tout irrationnels bien qu'ils tentent souvent « d'expliquer » le monde dans ses aspects divins et terrestres ». (1994, p. 3558).

Ce sont des mythologies que nous pouvons retrouver dans toutes les grandes civilisations jusqu'aux plus petites cultures du monde, comme en En Inde, en Chine, au Japon et en Amérique précolombienne, dans l'ancienne Egypte, Sumer et Babylone, ainsi que dans les grandes cultures comme en Occident. Nous pouvons aussi distinguer les mythologies grecque et romaine, celtique, slave ou scandinave. L'Afrique et l'Océanie ne sont pas en reste. Elles ont aussi leurs mythologies très répandues, surtout dans le continent et à travers toutes les cultures d'Afrique Noire.

Il convient d'ajouter que les mythologies ne concernent pas seulement le passé. Elles se rapportent au présent, et s'étendent même au futur. Elles ne cessent de se créer, dans nos sociétés et autour de nous. Ces créations hallucinatoires prennent très souvent pour socle les traditions et les religions. Parmi ces personnages fantastiques, nous pouvons citer les démons, les génies, les fées, les gnomes et les magiciens en Afrique. Dans d'autres continents, bien que ces personnages fassent partie de leurs univers culturels, ils s'y ajoutent aussi les vampires, les ogres, les loups garous, les anges et les archanges. Aujourd'hui, de nombreux mythes se créent tous azimut dans les domaines sportif, artistique et littéraire. La question que l'on pourrait se poser, à cet effet, est de savoir si ces personnages résisteront au temps.

Il existe ainsi une multitude de personnages mythiques, « mais l'histoire de chacun d'eux peut subir des variations, au gré des temps ou des lieux qui lui sont assignés ; cependant, la « personnalité » du personnage, elle, reste

inchangée, dans la mesure où elle correspond à un archétype ». (*Encyclopédie Bordas*, 1994, p. 3358). Il y a des milliers de mythes.

Dans le cadre des croyances africaines, le Dieu créateur, est très distinct des hommes. C'est un Dieu inaccessible, impénétrable et inabordable de sorte que si les hommes se rapportent à lui, il faut passer par le truchement des divinités secondaires qui seules, peuvent faire accéder leurs intentions à lui.

S'agissant du koumpo, il est très difficile de parler avec exactitude du mythe de la création du koumpo**.** Les recherches que nous avons faites au Sénégal et en Guinée Bissau, ne permettent pas d'établir l'existence d'un mythe de création du Koumpo. Comment le koumpo est-il né ? La difficulté à retrouver le récit de création du koumpo vient de la nature même du personnage, de sa sacralité, du secret qui l'entoure. En effet, les initiés font le serment de garder vaille que vaille les secrets du bois sacré, au risque de les perdre. Malgré nos efforts, nous n'avons pas réussi à percer le secret de la création du koumpo.

3. Le koumpo : un personnage profane et festif

Le koumpo n'apparaît jamais seul. Il est toujours accompagné des initiés qui composent son cercle restreint, ainsi que des hommes, des femmes et des jeunes qui le suivent. Il apparaît généralement lors d'événements de réjouissances tels que les mariages et les fêtes ou simplement pour animer le quartier. Il commence à apparaître après les récoltes. Au début de l'hivernage, on dit qu'« il va cultiver ». Dans certaines contrées, c'est lui qui présente d'abord les produits des récoltes et donne ainsi l'autorisation de les commercialiser ou de les consommer. C'est comme une sorte de bénédiction qu'il accorde.

Le koumpo a toujours une marraine qu'on appelle la mère du koumpo. C'est elle qui lui attache le foulard qu'il va porter tout au long de la saison des réjouissances. Elle est la représentante officielle lors de rencontres et d'occasions diverses : politiques, sociales et culturelles. Elle fait partie des initiés. Toutefois, étant une femme, elle n'a pas accès au bois sacré.

Le koumpo peut prendre part à tous les événements de la vie de la communauté : les fête, les danses, les repas partagés, etc. Les femmes et les jeunes peuvent danser près du koumpo. On peut même l'approcher et le toucher. N'importe qui peut battre les tam-tams qui rythment sa danse. Il suffit d'être un bon batteur. La catégorie de griot n'existe pas. C'est une société égalitaire. La seule valeur qui compte, c'est le respect des autres, surtout des anciens. Le koumpo peut intervenir dans les familles pour régler des conflits. Il rend visite aux malades dans les maisons. C'est un régulateur social.

4. Le koumpo : un personnage sacré

Les interventions du koumpo sont nombreuses et elles se font le plus souvent à travers des rites.

- **Le rite de la fertilisation du sol**

Ce rite est destiné à invoquer les dieux pour une bonne pluviométrie et des récoltes abondantes.

Un sacrifice est fait dans le bois sacré pour demander aux génies une bonne pluviométrie et une bonne récolte. On organise une fêter avec un repas partagé pour clore la saison des réjouissances.

- **Les rites de fécondité**

Quand une femme a des difficultés à avoir des enfants, elle peut s'adresser au bois sacré pour demander l'intercession du koumpo. Un rite est alors organisé à l'entrée du bois en présence de la demandeuse. Un pacte est alors scellé entre le koumpo et la femme. Si la femme parvient à donner naissance à un enfant, elle revient au bois sacré honorer son engagement en offrant un sacrifie conforme à la promesse qu'elle a faite devant les initiés. Il peut s'agir du sacrifice d'une chèvre, d'un mouton, d'un porc ou même d'un bœuf. Une grande cérémonie de délivrance et de réjouissance est alors organisée dans le bois sacré. Seuls les initiés y prennent part.

Si, après avoir attendu longtemps, elle n'a pas conçu d'enfants, elle n'est plus liée par sa parole et peu aller voir un autre bois pour formuler le même vœu. Mais auparavant, elle retourne au même endroit pour retirer sa parole. Elle reçoit tout de même la bénédiction du koumpo.

- **Les rites de protection contre la sorcellerie et le mauvais sort**

Dans la société traditionnelle africaine, on prétend que l'être humain est constamment exposé aux mauvais sorts et aux sorciers qui occasionnent parfois des dommages physiques et mentaux irréparables. Par conséquent, il faut se protéger contre les personnes ou les esprits maléfiques auteurs de ces faits en se mettant sous la protection d'un être surnaturel capables de combattre les jeteurs de sort et les sorciers. Le koumpo fait partie de ces esprits protecteurs.

Dans son livre *Rituels Divinatoires et Thérapeutiques chez les Manjaks de Guinée Bissau et du Sénégal* (2001, p. 59), Maria Teixeira donne la définition suivante du sorcier :

> Un nakalam (sorcier en Manjak), est une personne douée d'une double vision. Elle est capable de se transformer en panthère, de se cacher sous terre, dans le ventre de certains poissons ou dans celui d'un ûjunpor (puissance en forme de vache avec une grande gueule. Elle vit près des sources d'eau et vomit de l'eau et des richesses), afin de ne pas être découverte par les puissances domestiques envoyées à sa recherche dans le but d'arrêter ses actions maléfiques. Mais, tous les visionnaires, tels ceux qui s'efforcent de lutter contre le mal ne sont pas des sorciers. Les déplacements de cet être maléfique sont nocturnes. Dans son lit ne reste que son enveloppe. Son double s'est envolé par le toit. Si pendant cet obscur voyage, son enveloppe corporelle s'est déplacée, il périra.

Quant aux jeteurs de mauvais de mauvais sorts, appelés « batapar » en Manjak, Maria Teixeita, (2001, p.61) les définit ainsi :

> Les batapar sont des personnes doublées de double vision. Elles « fatiguent » les gens, mais leur but n'est pas de tuer. Les avis sur l'héritage de cet état de « natapar », « noho » en Wolof sont également divergents. La transmission familiale ne semble pas systématique.
>
> Ces personnes sont contraintes d'introduire des mauvais sorts, les itap, dans le corps d'autrui, sinon, elles tombent malades. Elles ne tirent aucun avantage de ces actions et sont jugées de façon moins négatives par la société.

Ces croyances ne sont pas propres à l'Afrique. Dans son roman *L'Europe galante* (1925, p.10), P. Morand écrit : « Sa mère, qui habite avec elle, est une sorcière fardée, la bouche comme un marécage insalubre, les cheveux comme une chaise dépaillée, l'œil complice, malgré ses mains en oraison ».

Ce qui ne correspond toujours pas à la réalité. Cette description est trompeuse ; il s'agit surtout de celle d'une femme laide. Le plus souvent, les sorciers sont des femmes ou des hommes beaux, élégants, serviables, mais ce n'est qu'une apparence trompeuse. Les sorciers peuvent être à l'origine d'accidents de tous ordres, de maladies difficilement curables et de certains maux qui gangrènent la société.

L'Afrique à ses réalités et ses mystères que l'esprit cartésien ne peut comprendre. Elle est en contact permanent avec la nature et les puissances surnaturelles. Le masque démontre la relation entre la matière et la signification de ses forces, entre l'expérience du vécu de tous les jours et les orientations secrètes qui régissent les tribulations de l'existence.

Durant la plupart de ces rites, tout se déroule dans le bois sacré, de l'immolation de l'animal offert en offrande, à la préparation du repas jusqu'au service. Tout se passe dans la plus grande discrétion. Il est bon de rappeler que tout animal qui a été sacrifié dans le bois, doit être consommé à l'intérieur du bois. Rien ne doit sortir. Les femmes ainsi que les non-initiés ne doivent pas consommer ce repas. Tout ce qui est dit dans le bois sacré ainsi que, les décisions prises doivent y rester. Ce culte du secret est fondamental pour la cohésion de la communauté.

5. La représentation du koumpo

Il convient d'emblée de faire une distinction entre la notion de représentation tout court et celle de représentation sociale.

> Une représentation sociale est une organisation d'opinions socialement construites, relativement à un objet donné, résultant de communications sociales, permettant de maîtriser l'environnement et de l'approprier en fonction d'éléments symboliques propres à son ou ses groupes d'appartenance.[1]

Pour Abric, c'est « […] à la fois le produit et le processus d'une activité mentale par laquelle un individu ou un groupe reconstitue le réel auquel il est confronté et lui attribue une signification spécifique ».[2]

[1] https : //preistorik.hypotheses.org

[2] https://fr.wikipedia.org

Dans le cas du Koumpo, lorsqu'on parle de représentation, on pense au symbole, à l'image et à tout ce qu'il incarne comme valeurs et normes de conduite. Au-delà de la représentation, c'est le personnage même du koumpo qui est mis en exergue ; un personnage mythique et mystique, avec toutes les charges que ces deux termes renferment. Le koumpo est devenu une référence dans le domaine de la rencontre du profane et du sacré.

6. Conclusion

Ce travail pose la problématique de la survivance des masques africains, dont certains sont en voie de disparition. Le koumpo, un des masques les plus connus en Afrique de l'Ouest, s'inscrit dans un univers socio-culturel où les peuples tentent de préserver le socle de leur identité et de leurs valeurs, symboles de leur commun vouloir de vivre ensemble. A travers des rites profanes et sacrés, ce personnage mythique de l'imaginaire culturel ziguinchorois, s'efforce de continuer à jouer son rôle de médiateur et de régulateur social, dans un contexte où les pratiques et les valeurs traditionnelles se délitent. Son univers, autrefois protégé, disparaît peu à peu du fait de l'urbanisation sans discernement.

Sur les sept bois sacrés du Kumpo que comptait la ville de Ziguinchor, seuls deux ont survécu : les bois de Diéfaye et de Santhiaba. Concernant Santhiaba, tous les fromagers qui jadis servaient de symboles sont tombés. Le lieu est aujourd'hui un terrain nu, exposé aux regards. Pour les bois sacrés de Santhiaba et de Diéfay, ils sont encore conservés.

Pour préserver le koumpo et tout ce qu'il représente dans l'univers culturel ziguinchorois, sans doute faudrait-il d'abord redonner à la culture la place qu'elle mérite dans la mise en œuvre des politiques publiques. Car ce serait dommage qu'un tel patrimoine, au confluent du profane et du sacré, disparaisse à jamais.

7. Bibliographie

Encyclopédie Bordas. (1994). *Volume V*. Paris : Nonnos, SGED.

Goffman, K., & Fédéric, K. (2012). *Durkheim et les rites de la vie quotidienne*. Paris: CNRS.

Lambrechts, C., & Florent, J. (2005). *Larousse du Collège*. Paris: Larousse.

La Nouvelle Encyclopédie Bordas. (1985). Paris : Bordas.

Monrand, P. (2013). *L'Europe galante*. Paris : Grasset.

Steiner, P. (2000). *La sociologie de Durkheim*. Paris: Éditions La Découverte.

Thomas, L. V. (1976). *Réflexions à propos des mythes d'Afrique*. Paris: Percée.

Tierou, A. (1978). *Vérité première du second visage africain*. Paris: G. P. Maisonneuve et Larose.

Teixeira, M. (2001). *Rituels divinatoires et thérapeutiques chez les Manjaks de Guinée-Bissau et du Sénégal*. Paris : L'Harmattan.

Webographie

http : //preistorik.hypotheses.org. Consulté le 27 avril 2024.

http://lettres.tice.ac-orleans. Consulté le 24 février 2024.
tours.fr/php5/coin_eleve/etymon/etymonlettres/narration/personnage.ht. Consulté le 16 février 2023.

https://fr.wikipedia.org/wiki/Biafadas. Consulté le 27 avril 2023.

https://shs.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2012-3-page-471?lang=fr#s2n1. Consulté le 25 janvier 2024.

https://www.au-senegal.com/le-koumpo-une-figure-mythologique-des-peuples-de,15304.html. Consulté le 11mai 2023.

https://www.google.com/search?q=d%C3%A9finition+de+personnage+mythique. Consulté le 8 septembre 20023.https://www.jstor.org/stable/40690609. Consulté le 24 mars 2024.

https://www.jstor.org/stable/40690609. Consulté le 18 juin 2024.

https://fr.wikipedia.org. Consulté le 3 septembre 2024.



PARTENAIRES ET RESEAUX

ISSN INTERNATIONAL STANDARD SERIAL NUMBER INTERNATIONAL CENTRE

CAIRN.INFO CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

diliCOM LE RÉSEAU DU LIVRE

Banque du Livre asbl

doi

Crossref Content Registration

MEDIATHEQUE DÉPARTEMENTALE du Gers

MOUVEMENT LAUDATO SI' Catholiques pour notre maison commune

parcours formation

MOOC Gestion de Projet

MAXITY

CS4ME CIVIL SOCIETY FOR MALARIA ELIMINATION

10.000 {CODEURS} 2015-2025

UNITED FOR HUMAN RIGHTS

COPAS

RESEAU ELIKYA

FORUM INTERNATIONAL de GOMA pour la RESOLUTION des CONFLITS

Youth for Human Rights International

AGAPE asbl

REVUE PLURIDISCIPLINAIRE AFRICAINE DE L'ENVIRONNEMENT

AS

AGOS EFFICACITÉ SOLIDARITÉ PAIX

IJAS

Scopalto ACADEMIA

Editions Lumumba, un nouvel élan de l'édition africaine

10, avenue de la Moto x boulevard Ms'iri, Quartier Gambela, commune de Lubumbashi, ville de Lubumbashi, République démocratique du Congo
Tél. : 00243 90 433 70 19
Mail : contact@editionslumumba.com
www.editionslumumba.com

Imprimé en République démocratique du Congo

©Edition Lumumba, décembre 2024

Afrindala Group
« New African Generation »
www.afrindalagroup.com

Association Panafricaine pour l'Encadrement et la Formation de la Jeunesse (APANAEFJ)
Courriel : info@apanaefj.org
Site web : www.apanaefj.org

Siège : 10, Avenue de la Moto croisement Boulevard M'siri, Ville de Lubumbashi, RD Congo

APANAEFJ

REVUE PANAFRICAINE DE LA JEUNESSE

Revue scientifique internationale, interdisciplinaire et interactive

Publiée par les Editions Lumumba
Avec le soutien
d'Afriscience

&

Association Panafricaine pour l'Encadrement et
la Formation de la Jeunesse
(APANAEFJ)

Courriel : rpj@apanaefj.org
Site web : www.apanaefj.org
Tél. (+243) 973738975
Siège : 10, avenue de la Moto croisement boulevard M'siri, ville de Lubumbashi, RD Congo