

Laure Carbonnel est anthropologue, chercheuse postdoctorale IHA/CREPOS à Dakar. Ses thèmes de recherche portent sur les acteurs culturels, la régulation sociale et émotionnelle des conduites et la production de styles de vie dans les pratiques festives.

Mots-clés : Bouffon rituel — *Trickster* — Afrique — Ruse — Conduite

Le bouffon rituel, le décepteur et la ruse au Mali

Laure Carbonnel,
UIHA / CREPOS

Dans la littérature ethnologique, le personnage du bouffon rituel (*clown*) qui surgit dans les cérémonies et dans la vie quotidienne est fréquemment assimilé à la figure du décepteur (*trickster*) ponctuant les récits mythiques et les contes. Parfois, les deux termes, *clown* et *trickster*, apparaissent de pair (Brightman, 1999). Ils sont alors présentés comme équivalents (Toffin, 2018), ou bien le personnage bouffon apparaît comme une incarnation de la figure mythologique (Makarius, 1970). En effet, bouffon et *trickster* ont un rôle central dans la société et se caractérisent par leur caractère à la fois malin et stupide, par leur position liminale à la fois profane et sacrée (Handelman, 1981). Les caractéristiques communes sont nombreuses en apparence, mais les différences le sont tout autant, selon Gilles-Félix Vallier (2011), qui compare terme à terme le masque rituel Yoruba Eshu avec quelques décepteurs des contes et des mythes.

Dans cet article, je propose de mettre en perspective le personnage du bouffon rituel et du décepteur de manière située afin de souligner les procédés, les conditions et les limites du recours à la ruse pour agir sur le cours des choses.

La ruse n'est pas l'apanage de ces personnages, elle fait partie de la vie quotidienne. Devant une boutique de la ville de Ségou au Mali, une personne, que je croisais pour la première fois, mais qui s'avérait être un allié à plaisanterie¹, me raconta comment les Peuls sont devenus les gardiens de troupeaux des Bambaras :

Avant, les Peuls et les Bambaras avaient des troupeaux de bœufs (*missi*). Comme le bétail partait en brousse pour aller manger, il fallait distinguer les animaux de chacun. Le Peul posa une feuille sèche sur chacune de ses bêtes, le Bambara posa une feuille verte sur les siennes. À la fin de la journée, quand le troupeau fut revenu, toutes les feuilles avaient séché. C'est ainsi que le Peul récupéra le troupeau du Bambara².

¹- Dès lors que deux personnes se rencontrent, les patronymes et les lieux d'origine sont demandés. Les groupes sociaux étant ainsi identifiés, les interactions à plaisanteries peuvent le cas échéant débiter. J'en ai été un témoin privilégié, ayant pris un patronyme peul dans une région majoritairement bambara.

²- N'ayant pas enregistré l'interaction, je mets ici simplement la traduction.

C'est par la ruse que richesse et pouvoir s'acquièrent bien souvent. Mais cette histoire fait sourire aussi, à la différence de la ruse de l'État qui va jusqu'à la trahison, *janfa*, l'usurpation du pouvoir étant aussi au fondement des anciens États de Ségou comme de Djenné (Holder 2004 : 168). La ruse, *keguya*, n'est pas la trahison ou la tromperie, elle décrit plus largement la *vigilance* qui s'acquiert bien souvent par des expériences malheureuses énoncées dans les proverbes, les récits et les contes. La ruse est aussi un *mode d'action* prégnant : il est le sujet de proverbes (*nsana*), on le devine aussi dans les subterfuges des animaux dans les récits de chasseurs (Kedzierska-Manzon 2014). Car "la ruse est également un *mode d'être* préférable à la force" (*keguya ka fisa fanga ye*, Bailleul 2005 : 243), tout en s'inscrivant bien souvent dans des relations asymétriques (Laurent 2004 : 178).

Si cette ruse-là, fruit de l'expérience, semble un atout dans la vie, les personnes rusées sont en revanche des personnes dont on se méfie : « *Fula ye fla ye* »³ « Le Peul est deux personnes », dit un proverbe bambara, autrement dit il y a quelque chose derrière ses actes, la ruse étant un attribut des Peuls du point de vue bambara⁴. Au-delà des relations de pouvoir et de l'expérience acquise, nous verrons que la ruse s'inscrit plus largement dans un rapport à la parole indirecte imagée, non linéaire, qui fait appel à l'intelligence de l'interlocuteur (Lebarbier 2017). Voyons comment nos deux personnages, le bouffon et le décepteur, évoluent dans ces différentes dimensions de la ruse.

Les bouffons rituels, *sing. kərɔdugaw*, que j'ai pu suivre dans la région de Ségou au Mali sont des individus ordinaires, hommes et femmes, ayant un métier, une famille. C'est à l'occasion de « promenades » (*yala yala*) ou de cérémonies (rituelles, politiques ou des festivités de quartiers) qu'ils élaborent un personnage bouffon. Aisément reconnaissables par leur collier de fèves rouges et les tenues composites qu'ils revêtent pour l'occasion, on peut les apercevoir en groupe, seuls ou à deux, dans l'espace de la rue, des marchés, ou dans les cours des maisons. Avec leurs mouvements musicaux et dansés, leurs tours et leurs plaisanteries enjouées, ils sont capables de s'imposer dans un lieu ou une activité tout en suscitant l'adhésion de leurs interlocuteurs. Ils sont aussi bien souvent invités, car ils animent les festivités, moralisent les habitants avec leurs propos parfois subversifs, protègent des personnes malintentionnées avec leurs médecines, assurent l'entente entre les habitants et favorisent la prospérité des communautés par leur modalité de présence à la fois drôle et imposante.

Comme la parole, la pratique bouffonne peut être assimilée à la ruse, mais c'est un autre mot, l'absence de honte, *malobali*, qui est utilisé pour les qualifier (par les bouffons rituels eux-mêmes et par leurs cibles). Cela ne signifie pas qu'ils n'ont pas honte, mais plutôt que leur pratique bouffonne s'appuie sur un jeu entre la honte et

³- Phrase entendue durant une conversation en 2019 lors des journées nationales du patrimoine culturel. Une variante notée par Bailleul : « *Fula i be folo don i te filana don* » (Bailleul, 2005 : 243), « Le Peul, tu connais le premier, tu ne connais pas le second » qui a dû être tirée du livre de Bailleul.

⁴- Un certain nombre d'attributs (langue, caractère, activités) sont associés à chaque groupe social. Les membres ne sont pas obligés de s'y conformer, mais ils nourrissent les interactions à plaisanteries.

son absence pour moraliser sans avoir de statut hiérarchique d'autorité (Carbonnel, 2019a)⁵. Avec leurs habits usés, leurs prénoms sans valeurs, ils se montrent, à l'image de personnages de conte, comme des individus insignifiants qui savent déjouer les situations les plus compliquées, faire face aux puissants et concilier les puissances en faisant venir la pluie et en favorisant la réalisation des vœux (avoir un enfant, obtenir un diplôme, se marier...).

Le personnage du décepteur est, quant à lui, un être de la littérature orale. Dans les aires linguistiques et culturelles mandé⁶, sénoufo et minianka, la littérature orale se déploie sur plusieurs genres, dont « le “conte” *nsiirin* ou *ntàlen*, le “récit étiologique” *ngàlen kúma*, le “récit de chasseur” *dònsomaana*, l’“épopée” *fása*, la “chronique historique de fondation et de migration” *kó kɔrɔ* » (Derive, 2009). La ruse est un des thèmes abordés par les proverbes, nous l'avons vu, mais c'est dans les contes que la figure du décepteur apparaît : « Dans presque tous les contes africains d'animaux figure un personnage qui se définit par son mode d'action : la ruse » (Paulme 1975b : 569).

Le décepteur africain est un être faible de la vie quotidienne, précise l'auteure, ce qui le distingue de son homologue américain, qui est « un chef ou un grand ancêtre dont les aventures se placent dans le temps mythique » (*loc. cit.*). Lièvre et hyène, araignée, enfants rusés ou membres de groupes ethniques (comme la figure du Peul dans la littérature mandingue, Derive 2005) se trompent les uns les autres, prennent le dessus sur des rois et des puissants, relèvent des défis, échappent à la mort, à la famine et au vol. Ces contes sont énoncés à l'occasion de veillées (aujourd'hui à la télévision) notamment, ou racontés au détour d'une conversation. N'ayant pas recueilli systématiquement ces récits, je m'appuierai sur la littérature qui analyse leurs contenus, mais aussi leurs conditions d'énonciations singulières.

Comment mettre en perspective un personnage de conte, comme la hyène *suruku*, et le lièvre, *nsonsani*, et des personnes, hommes et femmes, jeunes et âgés qui prennent le rôle du bouffon ? Au Mali comme ailleurs, l'étude de la figure du *trickster* et celle du personnage du bouffon rituel soulèvent des questions méthodologiques qui sont assez proches. Une difficulté soulignée dans l'ouvrage dirigé par William Hynes et William Doty (1993) est que les *tricksters* sont à la fois ancrés dans un système social et culturel donné et présents sur tous les continents. Il en va de même pour les bouffons rituels ; mes analyses envisagent ces deux niveaux simultanément, comme le suggèrent également ces auteurs. Autre difficulté, le contour de ces figures reste difficile à déterminer tant elles sont transversales à plusieurs domaines d'activité. Pourtant, Hélène Basso (1988) remarque que la plupart des études sur le *trickster*,

⁵- Ils ont une position plutôt transversale dans la stratification sociale locale, tout un chacun pouvant devenir *kɔrɔduga* (à l'exception des descendants d'esclaves *wolosow*, qui constituent eux-mêmes une catégorie de bouffons), mais leurs attitudes les placent néanmoins du côté des groupes statutaires *nyamakalaw*, dont les griots et forgerons font partie et qui, à l'occasion de cérémonies, se présentent en position d'infériorité mais aussi de pouvoir vis-à-vis des nobles *horonw*. Une large littérature est consacrée à cette relation, voir particulièrement Bornand (2017) pour une description minutieuse de leur pratique rusée.

⁶- La zone linguistique et culturelle mandé ou mandingue « correspond à une vaste étendue d'Afrique de l'Ouest : une grande partie du Mali, le nord-est de la Guinée, le nord de la Côte d'Ivoire, le sud-ouest du Burkina Faso, une fraction de la Gambie, une partie de l'est du Sénégal et même une petite portion du Liberia avec les Vaï » (Derive et Dumestre, 1999 : 1).

nombreuses et souvent comparatives, sont typologiques. Comme alternative, l'auteure a choisi de se concentrer sur la narration en se focalisant sur la singularité de la figure du décepteur. J'ai, de mon côté, souligné sa qualité d'acteur social, en cherchant à montrer la manière dont il donne forme à son personnage bouffon.

Ma contribution s'attachera ainsi à analyser les contours de deux personnages, bouffon et décepteur, qui se placent entre deux mondes et se reconnaissent par leurs manières d'agir, elles-mêmes pouvant être qualifiées de rusées au regard des procédés que nous allons maintenant analyser. Pour bien comprendre comment animaux et êtres humains, fiction et réalité peuvent être mis en perspective, nous commencerons par montrer que ces frontières entre le quotidien et le surnaturel sont poreuses, dès lors qu'il s'agit de ruse.

À l'intersection entre les mondes humain et non-humain

Dans leurs chroniques maliennes, *Maléfices et Manigances, chroniques maliennes*, Gérard Dumestre et Seydou Touré (2007) ont finalement élargi les récits présentés bien au-delà de ceux qui comprenaient des éléments magiques, car ruse et magie se confondent :

Le terme *dabali*, d'usage courant dans ces chroniques pour désigner le moyen « magique » dont on use pour parvenir à de mauvaises fins, renvoie aussi à n'importe quels expédients, ruse ou procédé parfaitement rationnel. (Dumestre et Touré, 2007 : 6)

Plus généralement, les procédés dits magiques et rationnels (ou ordinaires et extraordinaires) partagent un même champ sémantique : *baara* désigne le travail d'un salarié, d'un vendeur, comme celui du marabout ou du féticheur ; *fura* est la médecine pour soigner (occidentale ou locale), mais aussi celle pour influencer le cours des choses ; *seben*, qui signifie écrire, désigne aussi bien un document administratif qu'une amulette (*loc. cit.*). On retrouve cette polysémie dans les contes, où les personnages, principalement des animaux, relèvent simultanément de ces deux registres, ordinaire et extraordinaire. Il peut s'agir de contes où les humains font appel à des animaux réels du monde de la brousse (distinct du monde du village) pour rétablir un équilibre dans l'ordre social⁷. Dans les mythes, les animaux sont à l'origine de nombreuses pratiques sociales humaines comme celle de jouer des instruments en pays sénoufo (Zemp, 1976). Dans les rituels de circoncision ou des sociétés initiatiques, lion, singe, hyène apparaissent sous forme de masques (Henry, 1910), aujourd'hui encore⁸. La société d'initiation enfantine bambara était elle-même divisée en associations portant le nom d'un animal : lièvre, cheval, oiseau (Fellous, 1981 : 212) au côté des bouffons rituels *kərɔdugaw* qui constituent eux aussi une classe de plusieurs de ces sociétés initiatiques (Colleyn, 2010).

⁷- Par exemple, dans un conte bambara recueilli par Veronika Görög-Karady (1980), une épouse délaissée confie ses nouveau-nés à une lionne. Les jumeaux ont grandi, sont très forts et très beaux. Ils retournent dans le village et recherchent leur mère biologique, toutes les femmes voulant être leur mère. Cet aller-retour des enfants entre une mère et une lionne permet à la première de réhabiliter son statut d'épouse.

⁸- Observation réalisée en 2008 dans le village de Sama-Markala (Mali).

Ainsi, les figures animales du décepteur se retrouvent avec le bouffon rituel dans les mêmes rituels et sociétés initiatiques, dont l'objectif est d'influencer le cours de la vie en obtenant notamment les faveurs des non-humains.

La coexistence entre les humains et les non-humains et l'équivalence des procédés magiques et non magiques ne doivent pas pour autant masquer les hiérarchies. En pays minianka, Danielle Jonckers cite les paroles d'une chanson énoncée sur l'autel *duba* (vautour) du culte forgeron *tupumpgnɔ* (enclume) et qui rappelle que le vautour est plus fort en ruse que les personnes rusées :

Quant à connaître les drogues (*chyz* : les feuilles) contre les sorciers, c'est le *duba* qui les connaît. Qui connaît les drogues de la pleine nuit (*ni ninge chye*) ? C'est le *duba* qui connaît les drogues de la pleine nuit. Même si tu vois le rusé (*chichime*), ce n'est pas lui qui connaît, c'est le *duba* de *tumpungnɔ* qui connaît les drogues contre les sorciers. Même si tu vends la ruse, le *duba* est plus fort que toi en ruse. (Jonckers, 1979 : 116)

Tout un chacun peut acquérir des connaissances (Fassin, 1992 : 67-68), mais les gens de savoir (*donnibagaw*), forgerons (*numuw*), chasseurs (*dozow*), marabouts (*moriw*), bouffons rituels (*kɔrɔdugaw*), qui bien souvent ont été initiés (pour les plus anciens tout du moins), sont désignés comme ayant les compétences pour exaucer les vœux et déjouer les tours lancés par des êtres mal intentionnés. Comme le rappelle Jean-Paul Colleyn (2014 : 365) : « Au Mali comme dans les pays voisins, sous l'apparente islamisation devenue synonyme d'honorabilité, c'est néanmoins grâce à toute une série de dispositifs non musulmans qu'une très large partie de la population s'efforce d'avoir prise sur le monde ».

Dans le cadre des rituels comme dans la vie quotidienne, ces gens de savoir⁹ investissent trois domaines d'intervention majeurs, qui sont aussi des préoccupations que l'on retrouve dans les actions des décepteurs des contes. Le premier est de veiller à ce que chaque habitant et l'ensemble de la communauté trouvent suffisamment de quoi se nourrir. Le second est d'assurer le mariage et la maternité des femmes. Le troisième, transversal, est de préserver l'entente entre les individus et de les protéger contre les attaques magico-religieuses.

Ces domaines d'actions sont aussi ceux des contes de décepteur, en particulier le manque de nourriture, de protection et de descendance (Görög-Karady, 1980). L'alternance entre un état de manque et d'équilibre est la règle dans les contes de décepteur (Paulme, 1975b : 576) comme dans la pratique bouffonne.

En quoi l'intelligence rusée du bouffon rituel (*kɔrɔduga*) serait-elle plus proche du décepteur que ne le serait celle du chasseur ou du forgeron ? La dimension ludique et prosaïque de la pratique du bouffon (*kɔrɔduga*) et sa capacité à créer un espace fictionnel transparaissent dans les procédés rusés, que nous allons maintenant analyser.

⁹ Cela inclut aussi les anciens rois (*masa* en bambara) sans armes de la région de Ségou auxquels est attribuée la capacité d'assurer la paix et la prospérité, de favoriser la fécondité et la venue de la pluie (Bazin, 1988 : 376). « De même leur autorité sur l'espace sauvage, en tant qu'il englobe les terroirs humanisés, peut être rétrospectivement imputée à leur passé légendaire de chasseurs proches des bêtes et des dieux ou génies » (*Ibid.* : 401-402).

Des procédés rusés : jouer sur les apparences trompeuses

Les bouffons rituels (*kɔrɔdugaw*) élaborent une présence bien particulière, imprégnée des éléments qui les entourent. Visuellement, leurs parures composites détonnent par rapport aux tenues ordinaires en cumulant une multitude d'éléments. Les vêtements bouffons sont usés ou empruntés (au sexe opposé bien souvent), lorsqu'ils ne sont pas confectionnés dans des sacs de riz troués ; des objets sursautant à chaque pas dansé viennent également s'y ajouter : morceaux de filets de pêche ou de moustiquaires, arachides, boîtes de médicaments, tubes de fil de couturier ou de cartouche, etc.¹⁰ Les bouffons rituels (*kɔrɔdugaw*) investissent aussi l'espace sonore, avec un répertoire musical qui leur est propre et avec leurs rires, mais aussi par leur reproduction d'autres sons. Lorsqu'ils n'imitent pas les cris d'un nouveau-né affamé, c'est le braiment de l'âne qui vient annoncer leur présence. Leur qualité d'animateurs festifs repose sur leurs danses mais aussi sur leurs manières d'imiter ce qui les entoure : que ce soit un masque du lion à l'occasion d'une cérémonie de chasseurs ou un bébé marchant à quatre pattes. Au cours de leurs processions ils s'insèrent dans l'activité des autres : ils prennent aussi les briques des mains d'un maçon autant que le pilon des mains de femmes occupées à piler le mil, ou encore entrent dans les cercles de danses (le plus souvent réservés à une catégorie sociale bien particulière).

Ils se fondent ainsi dans l'environnement mais ils ne se confondent jamais avec ce que leurs accessoires ou leurs gestes représentent : *kɔrɔdugaw* avant tout, les bouffons dissocient le rapport entre activité et acteur, prennent un peu des autres pour composer un personnage bouffon à leur façon.

Se métamorphoser en divers éléments de l'environnement est l'un des pouvoirs magiques attribués aux chasseurs (Derive et Dumestre 1999 : 6) qui partagent avec les bouffons rituels l'espace des cérémonies. Mariane Ferme et Jean-Pierre Warnier, mettent en perspective ces pouvoirs de camouflage des chasseurs avec ceux des *tricksters* et du guerrier fondateur de l'empire du Mali :

Cette expertise se rapportait aussi au propre pouvoir de mimétisme et de transmutation du chasseur : le succès de celui-ci était dû à sa capacité de trouver sa proie au moyen de pouvoirs de détection hautement développés (d'empreintes, d'odeurs, etc.), mais aussi de camouflage de sa propre présence. À cet égard, les chasseurs faisaient appel à une tradition établie, et largement répandue dans la région, mettant en scène des figures de décepteur (*trickster*) aux apparences trompeuses, à commencer par Sunjata, le fondateur mythique de l'empire du Mali au XIII^e siècle. Sunjata était un décepteur *et* un chasseur guerrier qui dissimulait ses pouvoirs extraordinaires à l'intérieur d'un corps faussement faible qui, dans la plupart des traditions, est représenté par celui d'un bossu. (Ferme et Warnier 2001 : 123)

Dissimulation et appât constituent en effet deux motifs récurrents mentionnés dans l'index des ruses de Claude Bremond (1975) à la suite des travaux de typologique

¹⁰- Pour une description des parures bouffonnes, voir Carbonnel, 2016, 2019a, 2009b.

des contes de décepteur de Denise Paulme¹¹. La dissimulation peut porter sur un piège (couvrir un trou avec des branchages) ou, encore, sur l'apparence.

Dans un conte bambara, les chiens empêchent les singes d'aller présenter les offrandes rituelles à leur fétiche. Lièvre accepte de les aider à traverser la zone dangereuse. Pour ce faire, il les cache dans un grand panier et les transporte à l'insu des chiens.

Dans cet exemple simple, le décepteur protège ses alliés en piégeant l'éventuel agresseur (par dissimulation sans aucune présentation d'appât). (Bremond, 1975 : 611.)

Comme on l'a vu plus haut, l'action du bouffon consiste moins à se cacher qu'à montrer que les apparences peuvent être trompeuses : il joue sur les apparences et les relations de causalité (entre un vêtement et une identité, entre un statut et une activité), se protège aussi en se présentant comme similaire à tous. Si l'action du décepteur est différente, l'effet du conte sera cependant analogue, puisque le récit qui relate les faits du décepteur expose lui aussi sa dissimulation, mettant en garde son auditeur. Ainsi, l'acte de dissimulation du bouffon et du *trickster* se distingue de celui de l'escroc ou du voleur, qui, lui, agira nécessairement caché. L'action des bouffons se rapproche aussi du conte en créant un monde. Lorsque l'un d'eux fait le bébé, l'autre fait mine de le masser : le jeu se donne à voir dans les acteurs, adultes, et la gestuelle, puisque au lieu d'appliquer de réelles pressions sur le corps, le second bouffon se contente de faire des gestes exagérés du haut du corps d'arrière en avant. À la fois imaginaire et ancré dans la réalité, ce qui est joué n'est pas une simple imitation des règles de la vie ordinaire, mais la création d'un espace fictionnel qui intègre différents éléments de la réalité.

Une question qui est au cœur de la problématique de la dissimulation et de la ruse est celle de l'intention qui porte plus spécifiquement sur l'action. Dans un autre conte, Lièvre invite Hyène en cachant son intention qui est simplement de la piéger, mais l'auditeur du conte a lui accès à cette intention cachée.

Au quotidien, une intention dissimulée est une source potentielle de danger qui peut aller bien au-delà de la ruse (*kegunya*) et devenir une tromperie, le rusé devenant alors escroc (*ntaki*). C'est aussi ce qui caractérise les sorciers (*subagaa*) : derrière des apparences normales voire bienveillantes d'une vieille femme se cachent des intentions mauvaises ; derrière un «oui» peut se cacher un «non». Être accusé de mauvaise intention, autrement dit d'avoir provoqué une maladie ou un décès, est ce que les bouffons redoutent le plus. L'entente, *ka ben*, étant une des préoccupations constamment énoncées par les bouffons comme dans la société : l'entente entre mari et femme, entre parents et enfants (qui cherchent plus spécifiquement les bénédictions), entre voisins, entre villages. Bien des médiateurs, dont les bouffons, sont là pour éviter les conflits.

¹¹- Denise Paulme, aborde les contes africains de décepteurs en analysant les mouvements du point de vue du trompeur : l'échec ou la réussite de la ruse du décepteur et de son partenaire (1975b : 570), avec ou sans piège selon le caractère du personnage qui saura ou non apprendre de ses erreurs et écouter les conseils (*Ibid* : 575). De son côté, Bremond prend une échelle d'analyse différente «caractérisant ces épisodes par le but de leurs pièges et ces pièges eux-mêmes par les ressorts qu'ils mettent en jeu» (Bremond, 1975 : 602).

Pour éviter d'être pris pour des personnes malveillantes, les bouffons rituels font le contraire des sorciers : au lieu de faire l'inverse de ce qu'ils disent, ils disent l'inverse de ce qu'ils font (chacun pouvant le vérifier). « Faites du bruit ! » crient-ils, pour faire taire la foule. Pour « voler » un poulet, ils courent après en riant et en se jetant à terre, l'action extravagante et spectaculaire attirant nécessairement l'attention, tandis qu'un compère demande l'autorisation au propriétaire d'acquiescer le bien qui est relâché dans le cas contraire. Leurs gestes de drague consistent à faire fuir les femmes convoitées en se précipitant brusquement sur elles. Autrement dit, ils disjoignent ouvertement l'intention de la finalité de l'action. Ce qui laisse la place à la réflexivité que l'on retrouve dans la situation d'énonciation des contes.

Certaines actions bouffonnes se trouvent également à l'opposé de celles des décepteurs. Dans les contes, le décepteur use de l'appât, comme procédé rusé (Bremond, 1975 : 611.). Le glouton est dès lors une cible privilégiée (comme dans les relations à plaisanteries), Lièvre s'appuie sur l'irrésistible désir de manger de Hyène pour le piéger :

Puis, le lièvre étant assis sous un arbre, la hyène vint le trouver et lui dit : « Je vais te tuer ! — Attends, dit le lièvre, que j'aille à la fête de la commémoration de mon beau-père pour laquelle on m'a convoqué. Tu me tueras après. — Est-ce une belle fête ? » dit la hyène. Le lièvre dit : « Sûrement. On a tué des moutons, des chèvres et on en a jeté au-dehors du village pour ceux qui passeront. » La hyène, entendant ces détails, désira violemment aller à la commémoration. « Je ne peux malheureusement pas m'y rendre, ajouta le lièvre, ayant mal au genou. — Ne peux-tu te procurer une selle ? dit la hyène. Tu la mettras sur mon dos et je te porterai jusque là-bas. » Le lièvre accepte et ce fut fait : il mit une bride dans la bouche de la hyène, arma ses talons d'éperons, etc., et nos deux compagnons partirent. En arrivant au village, le lièvre se mit à donner de grands coups d'éperon à sa monture, puis descendit et l'attache à un piquet. La fête commença sans que la hyène attachée et affamée pût y prendre part. Ce qui n'empêcha pas le lièvre de beaucoup vanter son cheval toute la nuit. « Montre-le-nous, dirent enfin les gens — Le voilà ! dit le lièvre. — Mais ce n'est pas un cheval, dirent les gens, c'est une hyène ! » et ils l'assommèrent à coups de bâton. « Tu t'étais vantée de me tuer, dit le lièvre, parce que tu es plus forte que moi ; mais c'est moi qui t'ai tuée au contraire, étant le plus malin. (Paulme, 1975a : 621-622)

Les bouffons rituels sont eux aussi gloutons, mais à la différence de Hyène, cible du décepteur, ils exposent largement leur glotonnerie, qui est un de leurs principaux registres d'action. « Bagneba, il y a du sucre ! Bagneba, il reste de la viande ! Bagneba, on a faim¹² ! » chantent-ils, en passant devant une maison. Ils déambulent toujours munis d'un grand sac qu'ils rempliront des dons. « Il y a des mangues ! Il y a des mangues¹³ », chantent-ils encore devant une vendeuse de fruit, avant de

¹². *Bagneba Sukaro b'a la ! Bagneba sogo ma ban ! Bagneba Kongo be na.*

¹³. *Mangoro be !*

se lancer dans un pas de danse. L'obtention de la nourriture n'est qu'un aspect de leur glotonnerie, car dès que le bien convoité est acquis, ils bâfrent et se volent la nourriture entre eux. Jamais ils ne sont rassasiés, aiment-ils dire à la maîtresse de maison, lorsqu'ils sont invités à manger : « Nous sommes simplement fatigués » (*an tɛ fa an sengena*).

La nourriture peut donc difficilement servir d'appât pour piéger les bouffons. Au contraire, leur glotonnerie devient une monstration de pouvoir : celui de manger tout et chez n'importe qui sans tomber malades, alors que les risques d'empoisonnement sont rappelés constamment. Celui aussi de prendre de la nourriture dans l'huile bouillante et d'affirmer une absence de honte qui permet d'affronter n'importe qui. Leur glotonnerie devient aussi un piège pour les autres en tant qu'intimation d'obligation (Bremond, 1975), leurs déambulations s'accompagnant de chants sur l'obligation sociale de partager. Tandis que dans le conte, on voit le gloton se faire prendre au piège par le décepteur, les interactions bouffonnes soulignent simultanément le désir individuel de manger en accaparant la nourriture et l'obligation sociale de partage et de retenue. Ce geste s'accompagne aussi des bénédictions qui s'ensuivent et de l'action propitiatoire des interventions des bouffons, qui sait combler la faim des participants et favoriser de bonnes récoltes. Ce qui nous conduit à interroger les desseins de la ruse.

Desseins de la ruse : l'entente, des singularités au service de la communauté

Dans les contes des décepteurs africains, les ruses mises en œuvre par les différents personnages peuvent échouer ou réussir. Du point de vue de la narration, cette alternance s'explique en partie par l'intérêt du conteur de produire différents rebondissements (Paulme, 1975b : 576). La problématique de l'attention des spectateurs se pose différemment pour les bouffons rituels. Nous avons vu qu'ils vont à la rencontre des habitants et rompent les routines de ces derniers en déambulant dans les rues en chantant. Leurs tenues composites, leurs pas dansés et leur conduite décalée créent également la stupéfaction. Ils prennent soin de créer des effets de surprise fréquents, en rompant le silence par un cri ou un rire strident, en devenant le centre d'attention, en allant où bon leur semble.

Pour autant, la question de l'échec ou de la réussite permet d'interroger ce qui importe finalement dans une ruse, ses desseins, ses conditions, ses limites.

La ruse échoue aussi dans les contes, lorsque le rusé cherche uniquement à s'enrichir ou à satisfaire ses désirs. Les bouffons, eux, se montrent gloutons, nous l'avons vu, et ne cessent de souligner les besoins singuliers de chaque individu, mais ils rappellent avec autant de force le respect des règles de partage, ils parlent de sexualité, mais jamais ils ne draguent réellement et rappellent constamment les règles de bonne conduite. Cette intention n'est pourtant pas suffisante, les bouffons le rappellent eux-mêmes, les apparences peuvent être trompeuses. Pour fonctionner, la ruse doit satisfaire aussi certaines conditions.

Les conditions de la ruse

Denise Paulme et Bernth Lindfors remarquent que le procédé rusé lui-même est secondaire, car nombre de contes montrent une imitation impossible de la ruse (Paulme et Lindfors, 1977). Par exemple, dans les deux mouvements du conte de *La pêche de Lièvre et Hyène*, avant que le Lièvre ne dissimule son identité, les deux personnages tentent de se voler le poisson pêché :

La pêche de Lièvre et Hyène.

1. Hyène va trouver Lièvre et lui propose une partie de pêche. L'autre refuse, il ne se sent pas bien. Hyène part seul, ramène beaucoup de poissons. Sur le chemin du retour, il voit un Lièvre étendu sur le sol, qui paraît mort. Hyène poursuit sa route, trouve un nouveau "cadavre", puis un troisième. Il laisse alors sa pêche et va rechercher le premier cadavre. Lièvre (qui s'était posté à trois reprises sur le chemin, faisant le mort) ramasse alors les poissons, rentre au village et prépare un bon repas. La nuit tombée il reçoit la visite de Hyène affamé. Lièvre prétend n'avoir qu'un peu de couscous, Hyène part, dégoûté.

2. Le lendemain, les rôles sont inversés, Lièvre part seul, il ramène une bonne pêche. Au retour, il voit sur son chemin un "cadavre" de Hyène, passe son chemin ; puis un deuxième, qu'il fait mine de vouloir percer de sa lance. Hyène, effrayé, se relève et s'enfuit. (Paulme, 1975b : 585)

La leçon de cet échec, selon les auteurs, est que chacun doit accepter la condition particulière qu'il trouve à la naissance (Paulme & Lindfors, 1977 : 233). Lièvre est malin, Hyène ne l'est pas et ne doit pas prétendre l'être. Ce conte montre aussi que la ruse échoue dès lors qu'elle conduit à usurper une place, une position de pouvoir. Nous avons vu dans l'introduction que cette usurpation se traduit par *janfa*, la trahison, distincte de la ruse, *keguya*. Les bouffons rituels ne peuvent aucunement se permettre d'être dans cette position de prendre le pouvoir.

Une des conditions pour que la ruse ne devienne pas trahison ou tromperie pour le bouffon, et que la ruse n'échoue pas pour le *trickster*, est de respecter les hiérarchies. Ce respect apparaît en particulier dans le protocole suivi par une déambulation bouffonne. En 2008, les *korɔdugaw* de plusieurs villages réunis à Ségou à l'occasion du festival sur le Niger, décident d'aller faire une « tournée¹⁴ » de l'autre côté du fleuve. Le président de leur association, Tietemalo, va alors prévenir les autorités des différentes localités qu'ils entendent traverser, via des marchands présents dans la ville notamment. Le jour dit, arrivé près d'un village, le groupe s'arrête sous un arbre, car seuls deux émissaires, sans leurs attributs bouffons, partent chez le chef *korɔduga* de la localité, avant d'aller ensuite chez le chef de village. Autorisés à entrer, les bouffons se rendent en premier lieu dans la maison du chef local, qui leur offre l'hospitalité. Après avoir revêtu leurs parures et chauffé leurs percussions, ils commencent leurs déambulations par les maisons des différentes autorités (administratives, locales,

¹⁴- Terme français utilisé par Tietemalo (voir phrase suivante dans le texte) ; en bambara, on dit : *yala yala*, « se promener », ou *folike*, « aller saluer ».

rituelles). Tout au long du chemin, alternant entre les déambulations chantées et les cercles de danses dans les cours des maisons ou sur les places publiques, les bouffons étrangers et de la localité ne cessent de discuter des bonnes manières d'agir.

Ainsi, tout en paraissant subversifs et incontrôlables (personne ne sachant chez qui ils vont se rendre et ce qu'ils vont faire ou dire), les bouffons rituels sont dans le même temps extrêmement respectueux des autorités et des chemins de la connaissance qu'ils ont eux-mêmes suivis, ayant, pour les plus âgés, été initiés. Il en va de même pour le décepteur bambara, Lièvre, qui échoue rarement selon Denise Paulme, car Lièvre est présenté comme un initié, qui « sait suivre l'ensemble du processus d'apprentissage, respecter ses maîtres, les forgerons notamment, et [qui] ne donnera jamais les formules magiques complètes à des non-initiés » (Paulme et Lindfors 1977 : 229).

Plus encore, une position d'autorité respectée est aussi une condition dans la réussite des ruses. Jabi, le membre d'une association de masques de Markala, me raconta l'histoire suivante¹⁵ : de grosses tensions avaient surgi au sein de cette association à la suite de la disparition d'une somme d'argent. L'association, structurée suivant des groupes d'âge, était sur le point d'éclater. Après quelques jours, les plus âgés ont décidé de réunir tout le monde. Ils ont pris un morceau de tissu et ont mis des feuilles dedans. Personne ne les avait vus faire. Puis ils ont déposé le morceau de tissu au centre de l'assemblée en disant que l'argent avait été rendu. Ce qui a eu pour effet d'apaiser les tensions. Après la fin de la réunion, ils sont allés dire à d'autres membres qu'il n'y avait rien dedans. Ce n'était pas une tromperie mais une ruse qui a permis d'apaiser le conflit. Mais, poursuit Jabi, si des jeunes étaient venus ouvrir le paquet parce qu'ils ne respectent plus cette parole, qu'est-ce que cela aurait donné ?

Si la ruse est nécessaire pour maintenir son autorité dans un milieu où l'entente prime, et si elle donne également une position d'autorité (Laurent, 2004), dans le même temps les ruses fonctionnent en s'appuyant sur des systèmes de légitimation. Les bouffons rituels font aussi très attention à montrer leurs positions de gens de savoir et de gens respectables.

Une autre condition pour rester dans le domaine de la ruse est l'humilité, de ne pas montrer de velléité de prendre le pouvoir, en assumant une place bien spécifique, celle du bouffon et du *trickster* présentant un côté prosaïque et drôle.

Conte sans titre (Mango)

Défié par Lièvre ("Hyène m'a dit que tu étais le plus malin des animaux sauvages"), Margouillat se cache dans une sauce onctueuse et pimentée qu'il a fait préparer la veille par sa femme et porter froide à Lièvre avec un plat de riz. "Ton ami est mort cette nuit, je te l'apporte pour que tu le manges." Lièvre se réjouit, mange le riz sans scrupule et se délecte à lécher Margouillat, jusqu'au moment où ce dernier lui défèque dans la bouche et s'enfuit. Lièvre reconnaît que Margouillat est bien celui qu'il prétend être.

¹⁵- C'était à l'occasion d'un entretien réalisé en septembre 2019, concernant la manière dont la réputation de ville culturelle se construit à Ségou.

Lièvre veut se venger et recourt à ce qu'il croit être le même procédé, mais hurle de douleur quand sa femme le plonge dans la sauce bouillante. La femme suit néanmoins les instructions de son mari et porte le plat à Margouillat, qui pique Lièvre pour s'assurer qu'il est bien mort. Margouillat et ses enfants mangent Lièvre, Margouillat donne les os à la femme de Lièvre, elle s'enfuit. (Paulme et Lindfors 1977 : 237-238)

Cet exemple reprend un thème évoqué fréquemment par les bouffons rituels : la compétition entre les gens de savoir connaissant des procédés magico-religieux dont ils évoquent les limites dans un chant que l'on entend fréquemment lors de leurs déambulations :

He kalanden, do ye ko don o ma ñe ban, Bomosi ka kalanden do ye ko don o ma ñe ban.

Hé toi, l'apprenti, certains ont acquis des connaissances, mais ils ne savent pas tout,

Hé toi, l'apprenti du vieux barbu, certains ont acquis des connaissances, mais ils ne savent pas tout.

L'humilité du bouffon et du *trickster* est élaborée de manière spécifique. Lorsqu'ils ne bâfrent pas, les bouffons rituels émettent des flatulences, annoncent haut et fort qu'ils vont déféquer (ou qu'untel est en train de le faire) et parlent de sexualité devant une large assemblée. Ces personnages, plutôt extravagants, s'appuient sur des actions prosaïques qui agissent comme une autodérision, en s'appuyant sur les domaines de l'impudeur. La ruse est pragmatique. Cette manière de s'imposer, tout en exposant la fragilité des individus, montre également toute la finesse de l'intelligence rusée, qui doit s'ajuster à chaque détail de la situation envisagée et se focaliser sur l'action et ses effets plutôt que sur les personnes et leurs présentations.

Les limites de la ruse : une affaire d'équilibre

Ainsi, la ruse n'est pas simplement un procédé, elle a un auteur et une cible, différents niveaux de finalités, et elle s'intègre dans une situation donnée. La seconde raison pour laquelle la ruse de Lièvre fonctionne fréquemment (sauf s'il manque d'humilité comme on vient de le voir avec Margouillat) est qu'il apparaît presque systématiquement en duo avec Hyène, qui se trouve beaucoup moins rusé (dans tous les contes cités, Hyène est considéré comme un personnage masculin) que lui (Paulme, 1975a : 620-621). Ces deux figures peuvent apparaître comme l'expression de deux contraires, mais tout porte à penser qu'il faut surtout les considérer ensemble. En effet, tout le jeu bouffon s'appuie, nous l'avons dit, sur l'équilibre de ces contraires (le caractère enjoué et menaçant, moralisant et subversif...), qu'ils incarnent eux-mêmes à la différence du *trickster* qui interagit avec son opposé. Là encore, si l'on considère les conditions du récit du *trickster*, le couple Lièvre-Hyène constitue lui aussi un ensemble pour les auditeurs.

L'équilibre de la ruse bouffonne comme de celle du *trickster* repose également sur l'idée de répondre aux exigences de la communauté, tout en satisfaisant les besoins d'un individu singulier. « Que Dieu nous donne le bien d'autrui, qu'autrui ne prenne pas notre bien », disent les bouffons constamment en riant, sachant que ce souhait va

à l'encontre des règles de bienséance ordinaire basées sur l'hospitalité. Mais dans le même temps, la nourriture qui leur est offerte est systématiquement partagée avec les enfants, avec leurs hôtes, avec les mères qui ont eu recours à leurs services et leurs bénédictions visent à assurer la prospérité de l'ensemble des habitants. Bien des fois, les bouffons rituels arrêtent le geste de don, disent avoir honte dès qu'ils sentent qu'ils peuvent nuire, toute leur activité étant fondée sur l'équilibre entre honte et absence de honte (Carbonnel, 2019a).

Dans les contes, cet équilibre est assuré par l'échec, la ruse du décepteur échoue lorsqu'elle nuit et lorsque le décepteur négatif commet une faute, il est puni :

Tortue et Chauve-souris

1. Durant une terrible famine, Chauve-souris, au cours d'un vol nocturne, trouve un jardin où il va ensuite chaque nuit voler quelques légumes pour nourrir sa famille.
2. Tortue l'ayant supplié de l'emmener avec lui, il accepte.
3. Chauve-souris se conduit avec modération, n'emportant que le strict nécessaire. Tortue n'écoute que son ventre et s'attarde, il est finalement capturé par le propriétaire.
4. Pour s'en tirer, Tortue dénonce Chauve-souris. Mais ce dernier feint la maladie de façon si convaincante qu'il désarme les soupçons. Tortue, pris sur le fait, est condamné et mis à mort. (Paulme, 1975b : 594)

Chauve-souris n'agit pas spécifiquement pour la communauté, puisqu'il (Chauve-souris est masculin dans le conte) ramasse des denrées pour sa propre famille, mais sa modération met en avant le collectif par rapport à l'insatiabilité. La modération n'est certainement pas ce qui qualifie au premier abord les actions des bouffons. Pourtant, ils font toujours très attention à ne pas porter préjudice à leurs cibles et cette attention à l'ensemble de la communauté distingue leur ruse de celle de personnes qui rusent pour leur propre compte, en cachant leurs intentions et qui sont qualifiées en bambara de *kalbaanci*, « menteurs effrontés »¹⁶.

Conclusion

La question soulevée par ce numéro thématique de *cArgo* concernant les ruses pour infléchir le cours de la vie éclaire une dimension fondamentale des pratiques rituelles et religieuses, lesquelles résistent mal à l'opposition stricte entre le profane et le sacré tout en maintenant ces registres différenciés. En effet, l'intelligence rusée caractérisant les rites des sociétés initiatiques, comme celle des différents officiants religieux, s'affranchit elle-même de la frontière entre humain et non-humain en montrant des glissements permanents entre ce qui relèverait selon nous de la magie, d'un côté, et de la manigance, de l'autre. Ou, plutôt, elle se place dans les deux domaines dans le même temps. Le *trickster* et le *clown rituel* incarnent cette double dimension tant dans leurs modalités d'action que dans leur mode d'être.

¹⁶- *Kalabaanci* n/adj « entêté », « menteur », « récalcitrant ». *Kalaabanciya* n. « obstination forcenée », « mensonge effronté » (Bailleul, 2007 : 198).

Le personnage du bouffon rituel et celui du *trickster* se retrouvent ainsi sur bien des points pour ce qui est des procédés rusés, de leurs desseins et de leurs conditions de réalisation. Ces deux personnages montrent un caractère à la fois moralisant et subversif, puissant et ludique, qui s'exprime dans leur position transversale, par leurs actions stupéfiantes et décalées, par leurs domaines d'actions prosaïques relevant de l'alimentation et de la scatologie, notamment. Ces derniers domaines intègrent particulièrement les besoins singuliers à ceux de la communauté, qui donne satisfaction aux individus tout en soulignant les obligations. Un autre aspect commun, qui les distingue probablement d'autres pratiques rusées pour influencer sur le cours de la vie, est que leur efficacité repose moins sur une action orientée vers une finalité que sur leur manière d'être, qui fait la qualité du *clown* et du *trickster* : ils incarnent eux-mêmes le principe de la ruse.

Leur principale différence repose sur les conditions de leur expression. L'énonciation des contes constitue une situation d'interlocution entre un conteur et ses auditeurs dans un espace-temps particulier. Cette situation donne de la distance avec le récit et avec les actions relatées des décepteurs positifs et négatifs qui tantôt réussissent, tantôt échouent. Les interventions des bouffons rituels s'inscrivent de leur côté directement dans les activités sociales et rituelles des habitants et sont donc sanctionnées différemment. On voit ainsi que les bouffons rituels n'usent pas de procédés de dissimulation, mais au contraire jouent sur l'extravagance de leurs actions. Autrement dit, ils intègrent la dimension réflexive dans leurs actions en mettant en abîme ces jeux sur les apparences.

Dans le même temps, l'on voit que le *trickster* et le bouffon sont tous deux soumis aux mêmes desseins d'une ruse qui doit servir la communauté plus que des besoins particuliers, et ils suivent les mêmes conditions dont le respect des hiérarchies. En cela, les actions du *trickster* et du bouffon distinguent bien ruse et tromperie ou, encore, ruse et trahison. Toute la ruse repose sur la capacité à influencer le cours des choses, sans remettre en cause l'ordre des choses¹⁷. L'intelligence rusée singularise ici non pas des individus, mais des personnages, en déjouant les pièges et en relevant des défis auxquels sont confrontés l'ensemble des habitants.

¹⁷- Concernant leurs manières de déjouer les relations de genre, voir Carbonnel, 2018.

Références bibliographiques

Bailleul C.,

2005, *Sagesse Bambara : Proverbes et Sentences*, Bamako, Donniya.

2007, *Dictionnaire Bambara-français*, Bamako, Doniya.

Basso E. B.,

1988, « The Trickster's Scattered Self », *Anthropological Linguistics*, 30/3-4 : 292-318.

Bazin J.,

1988, « Princes désarmés, corps dangereux. Les " rois-femmes " de la région de Segu », *Cahiers d'études africaines*, 111-112 : 375-441.

Bornand S.

2017, « Quand raconter, c'est prendre au piège : l'implicite dans les narrations de griots généalogistes et historiens zarma du Niger » in Lebarbier M. (ed.), *Les Ruses de La Parole. Dire et Sous-Entendre. Parler, Chanter, Écrire*, Paris, Karthala : 175-220.

Bremond C.,

1975, « Principes d'un index des ruses », *Cahiers d'études africaines*, 15/60 : 601-618.

Brightman R.,

1999, « Traditions of Subversion and the Subversion of Tradition: Cultural Criticism in Maidu Clown Performances », *American anthropologist*, 101/2 : 272-287.

Carbonnel L.,

2016, « Des rebuts captivants : un nouvel ordre bouffon au cœur de la collectivité », *Techniques & Culture*, 65/66 : 370-385.

2018, « Déjouer les relations de genre : l'art bouffon de la mixité au Mali », *Cahiers de littérature orale*, 82, [En ligne] URL: <https://journals.openedition.org/clo/4209>.

2019a, « Avec ou sans honte : la morale à l'épreuve de la bouffonnerie », in Heintz M. et Rivoal I. (dir.), *Morale et Cognition à l'épreuve du terrain*, Nanterre, Presses universitaires Paris Nanterre.

2019b, « Jouer sur la perception des choses. La composition de parures bouffonnes au Mali », in Keck F. (dir.), *Valeurs et matérialités*, Paris, Presses de : : 29-44.

Colley J.-P.,

2010, *Les chevaux de la satire : les Korèdugaw du Mali*, Montreuil, Gourcuff Gradenigo.

2014, « Religion publique, religion clandestine : la Bamanaya à l'ombre de l'islam », in BrunetJailly J., Charmes J. et Konaté D. (dir.), *Le Mali contemporain*, Paris-Bamako, IRD Tombouctou : 365-381.

Derive J.,

2005, « Quelques images du Peul dans la littérature orale mandingue », in Baumgardt U. et Derive J. (dir.), *Paroles nomades : écrits d'ethnolinguistique africaine, en hommage à Christiane Seydou*, Paris, Karthala : 341-352.

2009, « Typologie et fonctions de quelques genres oraux du Manding à l'aune du critère de spatialité », *Journal des africanistes*, 79/2 : 201-222.

Derive J. et Dumestre G. (dir.),

1999, *Des hommes et des bêtes : chants de chasseurs mandingue*, Paris, Classiques Africains.

Dumestre G.,

2011, *Dictionnaire bambara-français : suivi d'un index abrégé français-bambara*. Paris, Karthala.

Dumestre G. et Touré S.,

2007, *Maléfices et Manigances – Chroniques Maliennes*, Paris, Karthala.

Fassin D.,

1992, *Pouvoir et maladie en Afrique : anthropologie sociale dans la banlieue de Dakar*, Paris, Presses universitaires de France.

Fellous M.,

1981, « Socialisation de l'enfant bambara », *Journal des africanistes*, 51/1 : 201-215.

Ferme M. et Warnier J.-P.,

2001, « La figure du chasseur et les chasseurs-miliciens dans le conflit sierra-léonais », *Politique africaine*, 82/2 : 119-132.

Görög-Karady V.,

1980, « Conte et Identité Sociale : À Propos de Trois Récits Bambara », *Cahiers de Littérature Orale*, 14 : 151-171.

Handelman D.,

1981, "The Ritual-Clown: Attribute and Affinities", *Anthropos*, 76, 3/4: 321-370.

Heintz M. & Rivoal I.,

2019, *Morale et cognition*, Paris, Presses universitaires de Paris Nanterre.

Henry J.,

1910, *L'âme d'un peuple africain : les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale, religieuse*, Münster, Aschendorff.

Holder G.,

2004, « De la ruse à l'État. Ce qu'usurper le pouvoir signifie chez les Saman du pays dogon », in Latouche S. et Singleton M. (dir.), *Les raisons de la ruse : une perspective anthropologique et psychanalytique*, Paris, Découverte : 167-175.

Hynes W. J. et Doty W.G. (dir.),

1993, *Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts, and Criticisms*, Tuscaloosa, University of Alabama Press.

Jonckers D.,

1979, « Notes sur le forgeron, la forge et les métaux en pays minyanka », *Journal des africanistes*, 49/1 : 103-124.

1986, « Les faiseurs d'enfants », *Journal des africanistes*, 56/1 : 51-66.

Keck F. (dir.),

2019, *Valeurs et matérialité : approches anthropologiques*, Paris, Éditions Rue d'Ulm.

Kedzierska-Manzon A.,

2014, *Chasseurs mandingues : violence, pouvoir et religion en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala.

Laurent P.-J.,

2004, « Lieux et non-lieux de la ruse dans la société mossi », in Latouche S. et Singleton M. (dir.), *Les raisons de la ruse : une perspective anthropologique et psychanalytique*, Paris, Découverte : 177-197.

Lebarbier M.,

2017, *Les Ruses de La Parole. Dire et Sous-Entendre. Parler, Chanter, Écrire*, Paris, Karthala.

Makarius L.,

1970, « Ritual Clowns and Symbolical Behaviour », *Diogenes*, 18/69 : 44-73.

Meyer G. et Görög-Karady V. (dir.),

1984, *L'Enfant Rusé, et Autres Contes Bambara – Mali et Sénégal Oriental*, Paris, CILF, EDICEF.

Paulme D.,

1975a, « Hyène, monture de Lièvre (vingt versions d'un conte africain) », *Cahiers d'études africaines*, 15/60 : 619-633.

1975b, « Typologie des contes africains du Décepteur », *Cahiers d'études africaines*, 15/60 : 569-600.

Paulme D. et Lindfors B.,

1977, « L'« Imitation Impossible » dans les contes du décepteur africain », *Research in African Literatures*, 8/2 : 219-259.

Razy E.,

2007, *Naître et Devenir – Anthropologie de La Petite Enfance En Pays Soninké (Mali)*, Nanterre, Société d'ethnologie.

Toffin G.,

2018, « Bouffons et clowns sacrés de l'Himālaya », *Revue de l'histoire des religions*, 1 : 97-131.

Vallier G.-F.,

2011, « Le concept du héros imprévisible : Système religieux yorùbá (Bénin-Nigeria). Èsù, l'improbable Trickster », *Cahiers d'études africaines*, 204 : 811-845.

Zemp H.,

1976, « L'origine des instruments de musique - 10 récits sénoufo (Afrique occidentale) », *The World of Music*, 18/3 : 3-25.

« Le bouffon rituel, le décepteur et la ruse au Mali »

Résumé

La figure, animalière, du décepteur qui ponctue les contes mandingues, et le personnage du bouffon rituel qui surgit dans les rituels comme dans la vie quotidienne au Mali, font partie de ces intervenants propitiatoires pour les habitants qui agissent à la frontière entre le monde humain et non-humain. Non seulement ils usent de procédés rusés, mais ils peuvent être considérés comme des personnages rusés voire qui la personnifient : c'est ce mode de présence, plus qu'une action en particulier qui est dès lors agissant. En bambara, la ruse *keguya* décrit la vigilance qui s'acquière par des expériences énoncées notamment dans les proverbes et les contes, mais aussi un mode d'action en particulier dans les relations entre humain et non-humain, et un mode d'être préférable à la force. La ruse elle-même est donc plutôt valorisée, mais les personnes dites rusées le sont beaucoup moins au quotidien, en particulier parce que leurs actions peuvent tendre vers la trahison. En mettant en perspective le personnage du bouffon et du décepteur mais surtout les conditions de réalisation de leurs ruses — l'énonciation d'un récit pour le second, et les règles sociales auxquelles sont soumis le premier — cet article montre cette tension entre ruse et tromperie, et la qualité réflexive de leurs interventions. Après avoir décrit la ruse à la frontière entre le monde humain et non-humain, deux procédés, dissimulation et appât, seront analysés avant d'aborder les desseins et les limites qui dessinent les contours de cette ruse visant à infléchir le cours de la vie.

Mots-clés : Afrique de l'Ouest — Mali — Décepteur — Bouffon rituel — ruse

The ritual clown, the trickster and ruse in Mali

Abstract

The animal figure of the trickster of the Mandinka mythical stories and tales, and the ritual clown whose performance can be seen in rituals as in everyday life, are among those propitiatory actors for the inhabitants of Mali who act in between the human and non-human world. Not only their actions can be qualified as cunning, but they can be considered as cunning characters or personifies the trick, this mode of presence being therefore efficient more than just a particular action. In Bambara, the *keguya* trick describes vigilance through unfortunate experiences learn in proverbs, stories and tales, but also a mode of action especially in human-non-human relationships, and a way of being preferable to force. The trick itself is therefore rather valued, but the so-called cunning people are much less so in everyday life, especially because their actions can tend towards treason. This paper compare the conditions under which their tricks are carried out — the story telling for the trickster, and the social rules to which the clowns are subject — in order to highlight this tension between cunning and deceit, and the reflexive quality of singular but beneficial interventions for society. After describing the trick in between the human and non-human world, two of their processes, concealment and bait will be analysed before addressing the designs and boundaries that shape this way of influencing life.

Keywords: West Africa — Mali — Trickster — Ritual clown — cunning

ERRATA – « Ruser, tricher et tromper », cArgo, n° 10 / 2020.

La crise sanitaire actuelle a malheureusement bouleversé le travail de relecture et d'impression réalisé pour la publication du dixième numéro de cArgo. Celui-ci comporte ainsi des erreurs, dont vous trouverez la liste ci-dessous et pour lesquelles le comité éditorial de la revue adresse ses excuses aux auteurs et aux lecteurs.

La référence manquante de l'illustration de couverture est la suivante :

- Le Caravage (Michelangelo Merisi, 1571-1610), *Les Tricheurs*, 1595, huile sur toile, 94,2 × 130,9 cm, Kimbell Art Museum, Fort Worth, États-Unis.

Dans la présentation du numéro (au verso de la page de couverture), ainsi que dans la table des matières (quatrième de couverture) :

- La mention de « Pierre-Joseph Laurent » est manquante parmi les coordinateurs du numéro, ainsi que parmi les auteurs de l'« Introduction ».
- Au lieu de « Laura Carbonnel », lire « Laure Carbonnel » pour l'auteur de l'article « Le bouffon rituel, le décepteur et la ruse au Mali ».
- Le titre de l'article de P.J. Laurent comporte des coquilles, lire « Ruses et transformation des rapports politiques ».
- Le titre de l'ouvrage d'E. J. Montgomery et de C. N. Vannier comporte des erreurs, lire « *An Ethnography of a Vodou Shrine in Southern Togo: Of Spirit, Slave and Sea* ».

Dans le sommaire (p. 5) :

- Au lieu de « Pierre-Joseph », lire « Pierre-Joseph Laurent » parmi les auteurs de l'« Introduction ».
- Au lieu de « Laura Carbonnel », lire « Laure Carbonnel » pour l'auteur de l'article « Le bouffon rituel, le décepteur et la ruse au Mali ».
- Le titre de l'article de P.J. Laurent comporte des coquilles, lire « Ruses et transformation des rapports politiques ».

Dans l'« Introduction » (p. 15, 2nd §, 1.1) :

- Au lieu de « Sarah Bourdages Duclos », lire « Sarah Bourdages Duclot ».

Dans l'article de L. Carbonnel, « Le bouffon rituel, le décepteur et la ruse au Mali » (p. 19) :

- Au lieu de « Laura », lire « Laure » pour le prénom de l'auteur.
- Au lieu de « UIHA/CREPOS », lire « IHA/CREPOS » pour l'affiliation institutionnelle de l'auteur.

Dans l'article S. Bourdages Duclot, « Les commérages extra-ordinaires : Quand prendre la parole contrôle le corps et l'autonomie xinguana en milieux urbains » (p. 85) :

- Au lieu de « CIÈA », lire « CIÉRA » pour l'affiliation institutionnelle de l'auteur.

Dans l'article d'Antoine Laugrand et Frédéric Laugrand (p. 111) :

- L'affiliation institutionnelle des auteurs est manquante, il s'agit du « LAAP ».

Dans l'article d'Alfonso Castellanos (p. 163) :

- Au lieu de « l'affiliation d'Alfonso Castellanos », lire « Centre Georg Simmel/ EHESS ».