

GENRES ORAUX LITTÉRAIRES ET CONNAISSANCE DES PLANTES : CAS DES DEVICES DES LUTTEURS SANAN

Boukary BORO

Université de Ouahigouya Burkina Faso

boroboukary06@yahoo.fr

Résumé : Cet article montre le caractère documentaire d'un genre de la littérature orale san, en l'occurrence la devise de lutte. Le *yá zɔni* est un énoncé louangeur que les hommes sanan portent dans le cadre de la pratique de la lutte traditionnelle. Au-delà de leur caractère identificateur et de leur visée intimidante, les devises de lutte sont surtout le support véhiculaire de divers savoirs locaux. En effet, en fonction de la source d'inspiration du lutteur pour composer sa devise, celle-ci donne à lire un certain nombre d'informations sous-jacentes en lien avec son élément noyau. Ainsi lorsque des lutteurs recourent aux noms des plantes pour créer leurs devises, non seulement ils révèlent les diverses représentations sociales attachées à ces espèces végétales, mais aussi leurs vertus médicinales et alimentaires. Cet article vise principalement à présenter comment les Sanan utilisent leurs connaissances des plantes ainsi que les symbolisations qui les entourent pour créer des devises visant à intimider les adversaires dans le cadre de la lutte traditionnelle.

Mots-clés : littérature orale, devises, lutte traditionnelle, connaissances des plantes, symbolisations

ORAL LITERARY GENRES AND KNOWLEDGE OF PLANTS : THE CASE OF THE MOTTOS OF SANAN WRESTLERS

Abstract : This article demonstrates the documentary nature of a genre of San oral literature, in this case the wrestling motto. The *yá zɔni* is a laudatory statement that Sanan men wear as part of traditional wrestling practice. Beyond their identifying character and intimidating purpose, wrestling mottos are above all the vehicular support of various local knowledge. Indeed, depending on the source of inspiration of the wrestler to compose his motto, it gives a certain amount of underlying information related to its core element. Thus, when wrestlers use plant names to create their mottos, they not only reveal the various social representations attached to these plant species, but also their medicinal and dietary virtues. The main purpose of this paper is to present how the Sanan use their knowledge of plants as well as the symbolisations surrounding them to create mottos to intimidate opponents in traditional wrestling.

Keywords : oral literature, mottos, traditional wrestling, plant knowledge, symbolisations

Introduction

En définissant la littérature orale comme étant une littérature « qui touche la société entière dans tous ses aspects », Kam Sié Alain (2000, p. 34) a mis en évidence une des propriétés fondamentales de l'art oral : son caractère documentaire. En effet, la littérature orale est une source de connaissances diverses qui renseignent sur toutes les réalités imprégnant la vie des sociétés humaines. Ainsi celle des Sanan s'inscrit dans la même logique, car livrant une somme de savoirs dans tous les segments de la vie de la communauté, comme par exemple sur la phytologie locale. Il sera donc intéressant de répondre à l'interrogation principale suivante : quels enseignements la littérature orale donne-t-elle sur les espèces végétales présentes dans l'environnement physique san ? Pour donner de la consistance à la réponse de cette question, il serait également judicieux de connaître le type de genre oral privilégié pour cet enseignement, et la manière dont la société s'approprie, dans la réalité, les connaissances botaniques diffusées à travers les œuvres de l'esprit. Ce qu'il convient d'ores et déjà de noter, c'est que chaque fois qu'un actant végétal est évoqué dans une œuvre orale, l'énonciateur en donne un renseignement plus ou moins lisible. Cette volonté pédagogique conduit à privilégier un genre oral populaire, de sorte à permettre à un maximum de récepteurs d'intérioriser les propriétés pratiques des plantes évoquées dans l'énonciation. Fondamentalement, cet article vise à montrer que la littérature orale, de par son caractère communautaire, est un creuset de connaissances multiformes sur les propriétés de certaines plantes de l'environnement physique san. Il se subdivise en trois parties : la première décrira les cadres théorique et conceptuel ainsi que la démarche méthodologique empruntée ; la deuxième présentera les devises de lutte qui laissent découvrir les espèces végétales locales et leurs différentes représentations ; la troisième fera enfin une analyse des devises en tant que support d'expression identitaire, et en tant que pratique langagière digne de perpétuation afin de conserver les savoirs liés au patrimoine végétal local.

1. Cadres théorique et conceptuel

Un numéro (53/54) des *Cahiers de Littérature orale* publiés en 2004, et intitulés « Plantes et tradition orale » a été consacré à l'étude des végétaux, dans la perspective des appropriations et conceptions traditionnelles qui étaient celles des sociétés à tradition d'oralité. Les différentes contributions ont essayé de mettre en évidence, entre autres, les propriétés médicinales, nutritives et toxiques des plantes, leur rôle réel ou investi, ainsi que l'utilisation magique que certaines personnes en font au quotidien. Les résultats des réflexions sont fort intéressants, car ils consacrent unanimement la tradition orale et ses nombreuses œuvres verbales comme une source

de mise en lumière, non seulement de la richesse du patrimoine végétatif des sociétés, mais aussi et surtout des diverses propriétés des plantes que cachent les genres oraux. Une des propriétés des plantes qui intéressent, même dans la sphère des institutions internationales, c'est celle médicinale. Motte-florac (2008) montre en effet que les limites de la médecine moderne ont contraint, en 1978, l'Organisation mondiale de la Santé (OMS) à considérer la richesse et la pertinence, notamment pour les pays du Sud, des médecines traditionnelles dans la prise en charge sanitaire des populations. Évidemment, pour mettre en pratique la pharmacopée, la tradition orale a servi de canal de découverte des propriétés médicinales des plantes. Certes, l'auteure se préoccupe plus de la problématique de la conservation et des conséquences de l'écriture des ethnosciences sur les différents acteurs, mais son étude est pertinente, dans notre propos, d'autant plus qu'elle met au cœur de ses hypothèses l'importance de la tradition orale et de toutes ses manifestations dans la diffusion de connaissances pouvant aider l'humanité à faire face à certains problèmes existentiels. La pharmacienne sénégalaise, Fati Gueye (2019, p. 70), fait pertinemment à ce propos le constat suivant : « Les savoirs locaux et autochtones ont révélé aux industries pharmaceutiques, cosmétiques et alimentaires de nombreux « principes actifs » largement répandus ». Notre étude s'inscrit donc dans ce champ global de réflexions sur la qualité de la tradition orale en matière d'enseignement sur les différentes propriétés des plantes, mais elle sera circonscrite aux différentes représentations dont s'en font les Sanan dans la création de leurs devises devant servir à les caractériser et à intimider leurs adversaires dans le cadre de la pratique de la lutte traditionnelle.

2. Démarche méthodologique

La réflexion que nous entendons conduire s'intéresse à la fois à une pratique langagière et à une somme de connaissances liées aux plantes qu'elle donne à découvrir d'une société. Pour ce faire, nous convoquerons des données ethnographiques enregistrées dans deux villages sanan de la province du Sourou, au nord-ouest du Burkina Faso. Il s'agit, précisément, de données recueillies auprès de lutteurs, sur le sens des devises de combat qu'ils arborent dans le cadre de la lutte traditionnelle. Les interprétations des différentes représentations que les athlètes se font des motifs végétaux évoqués dans leurs devises, s'appuient également sur nos expériences personnelles dans l'utilisation des plantes locales. En d'autres termes, l'essentiel des données de notre étude a été recueilli, grâce à des entretiens individuels et directifs, auprès de plusieurs athlètes dans deux villages. Certaines données du cadre culturel général dans lequel se pratique l'autonomie des devises de combat sont le résultat de nos propres expériences d'ancien lutteur et utilisateur du *yá zoni*.

3. La devise des lutteurs, un genre oral approprié pour diffuser les propriétés des plantes

Il existe chez les Sanan, peuple agriculteur sédentaire du nord-ouest du Burkina Faso, une pratique d'autonymie, liée à celle de la lutte traditionnelle. Elle consiste, pour chaque lutteur, à s'attribuer une devise individuelle appelée *yá zɔni* « devise de lutte ». Cette devise fonctionne comme un énoncé autolouangeur, utilisé par le lutteur pour s'identifier, se valoriser aux yeux de ses adversaires, mais surtout pour intimider ces derniers. Elle est censée surtout traduire du lutteur une image redoutable, le type de personnage intraitable qu'il entend incarner pendant ses combats. Le choix de la devise est libre et personnel, et est le fruit de la maturité linguistique du porteur. Cependant, dans certains cas, il existe des cas d'attribution extérieure. Par exemple, un grand-père peut donner à son petit-fils un *yá zɔni* qui, à ses yeux, traduit la personnalité ou la façon dont il souhaite que celui-ci se comporte dans ces combats ; par ailleurs, une personne régulièrement contreperformante dans les arènes peut se voir attribuer par ses pairs, contre son gré, une devise de lutte dévalorisante. Dans tous les cas, ce qui caractérise cet art de la parole, c'est que son choix n'est pas péremptoire. En effet, un lutteur peut changer de *yá zɔni* autant de fois qu'il le souhaitera. Cela arrive généralement lorsque celui-ci n'apprécie pas, une fois devenu grand, la devise qui lui a été attribuée à son enfance, ou lorsqu'il estime que celle qu'il a choisie lui-même ne traduit pas parfaitement le talentueux et renommé lutteur qu'il est devenu.

En contexte rural¹, la lutte traditionnelle est l'affaire des hommes. Subséquemment, la devise de lutte est exclusivement d'usage masculin. Si ce sport ancestral lui donne son nom, il n'est cependant pas le seul cadre d'expression du *yá zɔni*. Toutes les situations sociales (activités champêtres, chasse, danses, etc.) où les hommes sont soumis à la concurrence, à l'endurance et au dépassement de soi se prêtent parfaitement à la profération de la devise de lutte qui, à l'occasion, est préférentiellement tambourinée par des griots². Lorsqu'une personne est interpellée par sa devise de lutte, elle est tenue de s'affirmer, en montrant dans son comportement et ses actes, dans sa conduite de la tâche ou dans ses réactions aux situations de défi qui se posent à elle, sa capacité à résister, à faire face et à répondre présente. Les performances ou contreperformances répétées que la personne affichera lors des différentes situations sociales serviront de références au public dans leur jugement. Ainsi quand les Sanan disent d'une personne : *a ta zɔn le siri* « Il répond à sa devise »,

¹ Dans le cadre des compétitions scolaires et nationales, les compétitions de lutte sont ouvertes aux deux genres. En contexte traditionnel, les femmes sont de simples spectatrices lors des tournois.

² La devise peut être aussi déclamée, sifflée ou simplement dite.

cela signifie que celle-ci pose des actes ou agit conformément à l'idéal qu'il s'est projeté dans son *yá zoni*.

La lutte traditionnelle est l'une des principales activités culturelles des Sanan. Dans de nombreux villages, des tournois de lutte ont lieu plusieurs fois dans l'année. Il y a principalement deux types de tournois : le *ḥīci yá* « lutte nocturne » et le *pinībo yá* « lutte diurne ». Le premier type est une compétition essentiellement interne au village organisateur, car elle oppose les lutteurs des quartiers qui composent le village ; le tournoi a lieu, généralement, entre les mois de septembre et novembre. La lutte diurne met aux prises les lutteurs de plusieurs villages. Qu'elle soit tenue de nuit ou de jour, la lutte draine énormément du monde. Il faut préciser en effet, en l'occurrence pour ce qui concerne le *pinībo yá*, que l'organisation de la compétition est couplée à celle d'un bal, ce qui donne lieu à toutes sortes d'activités de commerce aux abords de l'arène, et donc à des mouvements importants de foule. C'est un rendez-vous culturel très prisé par les populations. La lutte traditionnelle est donc un contexte social favorable à l'enseignement et la diffusion de valeurs communautaires, et les devises utilisées par les lutteurs à l'occasion sont des canaux pouvant jouer pleinement ce rôle. Ainsi les *yá zoni* qui comportent des motifs végétaux dans leur formulation instruisent le public sur les différentes symbolisations qu'inspirent ces plantes. Ils ont surtout le mérite de susciter, auprès des spectateurs insuffisamment renseignés sur les propriétés des plantes, des questionnements, qu'ils chercheront à satisfaire sur les représentations réelles ou supposées qui entourent les espèces végétales évoqués par les lutteurs. Mais, concrètement, quelles sont les plantes auxquelles les lutteurs ont recours pour formuler leurs devises, et que représentent-elles ?

4. Les devises inspirées des végétaux

Comme nous avons eu à le dire, le choix des devises de combat est libre et personnel. Pour les créer, les lutteurs recourent à différentes sources d'inspiration. C'est ainsi que le monde végétal constitue pour certains compétiteurs un champ d'imagination qui les influence dans le choix des éléments entrant dans la formulation de leurs *yá zoni*. Évidemment, pour que la devise de combat soit la plus effarante possible, le choix de la plante évoquée est fondé sur un certain nombre de représentations que la société se fait de celle-ci. Ces représentations sont, en l'occurrence, de nature à mettre en évidence la propriété magique ou dangereuse du végétal en question, mais aussi ses vertus. Cela s'entend, en s'identifiant à l'arbre, ou en incrustant son nom dans sa devise, le lutteur suggère qu'il est un adversaire dangereux, ou capable d'exprimer une des propriétés perverses ou supposées imaginairement et collectivement reconnues à cet arbre. Il est évident que dans cet

article, nous n'avons pas la prétention de présenter toutes les espèces végétales que l'on trouve dans l'environnement physique des Sanan. Nous présenterons un nombre défini de plantes récurrentement utilisées par les lutteurs dans la création de leurs devises de combat.

4.1. *L'acajou du Sénégal : un arbre au goût âcre et au pouvoir annihilateur*

L'acajou du Sénégal, communément appelé « caïlcédrat³ » (*muñan*), est une plante couramment invoquée par les lutteurs dans leurs devises de combat. Près de la moitié des *yá zoni* comportant des motifs végétaux que nous avons enregistrés, est formulée à partir du nom de cette espèce végétale. Ce recours massif à l'arbre de *muñan* par les lutteurs s'explique par le fait qu'il renferme des caractéristiques réelles et supposées auxquelles les athlètes veulent s'identifier. En effet, l'acajou du Sénégal est réputé pour le goût âcre de son suc, des feuilles aux racines. C'est l'un des arbres auxquels les Sanan n'y voient aucun usage comestible possible. Alors, lorsqu'un lutteur dit s'appeler *muñan wú* (caïlcédrat/pâte de mil), c'est-à-dire « La pâte de mil faite à base du caïlcédrat », ou *muñan baase* (caïlcédrat/jus), c'est-à-dire « Le jus de caïlcédrat », il entend se présenter à ses concurrents comme un adversaire désagréable, amer et répugnant, que personne ne voudra défier. À l'image de cet arbre dégoûtant, le lutteur s'identifie donc à un adversaire capable d'écoeurer et démoraliser, dans le combat, ses challengers. D'autres lutteurs font allusion à la taille de cette plante pour se présenter comme des adversaires inatteignables, inattaquables et insubmersibles. Il faut indiquer en effet que le caïlcédrat est l'une des grandes et majestueuses plantes de la savane, au tronc parfois très épais (Lompo, 1999 ; Soha et al., 2019). Si son manque d'intérêt comestible le met à l'abri de la pression anthropique, il faut surtout noter qu'il est difficile de grimper dans un caïlcédrat quand il a atteint son niveau maximal de croissance : il surplombe les autres espèces de la brousse, et a un tronc très massif. Ce sont ses propriétés d'insaisissable et d'imposant auxquelles certains lutteurs s'identifient pour traduire leur dangerosité. C'est exactement le cas de ce lutteur qui se surnomme *muñan sa la wú* (caïlcédrat/haut/sur/pâte de mil), c'est-à-dire « la pâte de mil au-dessus du caïlcédrat ». En s'identifiant à cet aliment de base des Sanan qu'est la pâte de mil, le lutteur se présente comme un adversaire incontournable lors des tournois, mais extrêmement difficile et risqué à aborder dans le combat, à l'image du danger auquel s'expose une personne qui cherche à se saisir d'un plat déposé au sommet d'un caïlcédrat.

Au-delà de ses propriétés factuelles, le caïlcédrat regorge d'autres types de représentations à caractère magique et thérapeutique. Par exemple, il est reconnu à

³ Nom scientifique : *Khaya senegalensis*

cette plante un pouvoir annihilateur, c'est-à-dire capable d'anéantir une intention ou une action malveillante. Ainsi, certains paysans, qui ont leurs champs en bordure d'un grand chemin, ont l'habitude de planter une pelure de caïlcédrat à l'entrée des périmètres cultivés. C'est une astuce qui viserait à dévier et anéantir les exclamations jalouses que pourraient avoir les passants face à l'état florissant des champs. Il existe d'ailleurs, à ce propos, une formule conjuratoire utilisée en appui par les paysans pour contrecarrer les exclamations envieuses : *ka le wə muɲan kū* (votre/bouche/aller/caïlcédrat/attraper), c'est-à-dire « Que votre bouche aille attraper le caïlcédrat ». C'est un contre-vœu aussi formulé en réponse à une malédiction, visant à détourner le propos malveillant prononcé dans un arbre reconnu pour son extrême âcreté, donc pour sa propriété destructrice. En clair, l'acajou du Sénégal est élevé au rang des arbres réceptacles des mauvaises intentions. C'est aussi pourquoi, il n'est pas rare de voir des morceaux d'étoffe de coton noués ou cloués sur cet arbre à travers les brousses, et même parfois en ville. Selon nos enquêtes, cet usage de l'arbre est surtout fait à des fins sacrificielles ou rituelles par des personnes qui chercheraient, après avoir consulté des devins, à se « détacher » d'une situation défavorable, ou à « attacher » leur malheur à un support au pouvoir annihilateur. Dans une certaine mesure, le recours à cet arbre par les lutteurs cache donc leur intention de rompre et détruire d'éventuels pouvoirs mystiques utilisés par les adversaires dans le cadre des combats. Enfin, les dérivés du *muɲan*, en l'occurrence les écorces, les racines et les feuilles sont utilisés dans la composition pour la préparation de poudres médicamenteuses contre diverses maladies : maux de ventre, carie dentaire, etc.

Si le caïlcédrat se distingue par ses nombreux usages d'ordre magico-rituel, il n'est cependant pas le seul arbre aux dérivés amers, et le seul à être utilisé dans les devises de lutte.

4.2. *Le neem, aussi utile qu'amer*

Le neem (*Azadirachta indica*) est une espèce ligneuse bien répandue en pays san. L'espèce serait originaire du sous-continent indien et des pays du Sud-est asiatique, et introduite au Burkina Faso à partir du Ghana (Ganaba, 1996 ; Guinko, 1984 ; Devernay, 1994). L'arbre que les Sanan appelle *dakɔse* pousse assez librement dans les brousses et les villages, sans entretien particulier. L'amertume de ses feuilles fait qu'il se développe facilement, car la plupart des animaux, malgré leur divagation, ne les consomment pas. Le neem est surtout utilisé pour son ombrage ; il trône donc devant la quasi-totalité des concessions familiales dans les villages. Les espaces sociaux communément « arbre à palabres » (*sangara dɔlo*), où se débattent les sujets d'intérêt communautaire, sont, dans leur grande majorité, choisis en tenant compte de la

présence de cet arbre sur le périmètre. Ce choix s'explique, en partie, par le fait que contrairement aux autres espèces d'arbres présentes dans l'espace villageois⁴, le neem se caractérise, d'une part, par un feuillage persistant pendant toute l'année, et d'autre part, par l'envergure importante qu'il peut prendre. Au-delà de son ombrage, l'espèce est utilisée comme bois de chauffe, de service et d'œuvre. Elle est, par exemple, utilisée comme bois charpente dans la construction des maisons et des hangars, car elle résiste remarquablement aux attaques de termites et autres coléoptères xylophages à cause de son amertume. C'est aussi à cause de cette propriété répulsive que les paysans utilisent ses feuilles pour la conservation des certains produits agricoles (grains d'oseille de Guinée, semence de haricot et sésame, etc.). Sur le plan médicinal, les feuilles du *dakɔse* sont utilisées pour le traitement du paludisme ; tandis que les graines de ses fruits sont utilisées comme ingrédients entrant dans la fabrication artisanale d'un savon antiseptique. Enfin, ses rameaux sont utilisés comme cure-dents, et ses feuilles pour fertiliser les sols.

Les lutteurs qui ont recours au neem dans la composition de leurs devises de combat mettent davantage en avant la propriété acide de cette plante de la famille des Méliacées. En dehors de la pulpe de ses fruits mûrs que les enfants aiment à manger difficilement, aucun dérivé du *dakɔse* n'est véritablement consommé par l'homme, car tout de cette plante est âcre. En s'identifiant à elle, le lutteur entend traduire de lui l'image d'un athlète « immangeable » pour ses adversaires. Ainsi quand un lutteur se surnomme *dakɔse du* (neem/sauce), « la sauce faite à base de neem », *dakɔse cimú* (neem/soupe), « la soupe au neem » ou *dakɔse kɔnkɔle* (neem/boulette), « la boulette au neem », le message est manifeste. Il est évident qu'aucun des aliments précédemment cités, ayant pour seul ingrédient le neem, ne sera consommable par quiconque⁵. En d'autres termes, par ces devises, les lutteurs se présentent comme des adversaires dégoûtants que personne ne voudrait affronter. Si la devise ne réussit pas à impressionner les adversaires, en mettant son porteur à l'abri de tout défi, celui-ci doit se montrer très agressif et offensif dans ses combats pour dégoûter son concurrent jusqu'à la capitulation de ce dernier.

4.3. *Le baobab, un arbre majestueux et glissant*

Le baobab « *kɔnɔ* » est l'une des espèces emblématiques de la végétation tropicale. La caractérisation que font Aïda Gabar Diop et al. (2005) de cet arbre correspond

⁴ On trouve notamment le mimosa (*Acacia nilotica*), le baobab (*Adansonia digitata*), qui perdent leurs feuilles une partie de l'année, et d'autres plantes importées comme le flamboyant, l'eucalyptus, le manguier, qui ont très peu d'envergure.

⁵ Même dans le cadre d'un traitement médical, les décoctions à base de neem sont extrêmement difficiles à ingurgiter.

parfaitement au prototype que l'on trouve dans le paysage végétal des Sanan. Tout comme dans le cas précédent, le baobab n'est pas cultivé, il pousse spontanément dans les champs domestiques et les jardins potagers des femmes. Mais contrairement au neem, il est entretenu et protégé, car les animaux aiment à le manger. Le baobab est un arbre qui peut prendre des proportions gigantissimes, aussi bien en volume qu'en hauteur. Dans nombre de cas, certains baobabs sont investis d'une sacralité, et font l'objet d'actes sacrificiels, car considérés comme étant habités par des forces invisibles. Dans le village de Nassan, où nous avons mené nos enquêtes, les sites de deux géants arbres de baobab servent de lieux d'organisation de tournois de lutte nocturne.

Les dérivés du baobab entrent par ailleurs dans un usage alimentaire. Ses feuilles fraîches, qui ne sont disponibles qu'en hivernage (entre mai et septembre), sont utilisées dans la préparation d'une sauce filante que les paysans apprécient bien. Elles sont séchées par certaines femmes pour leur usage culinaire en saison sèche. En milieu rural, les consommateurs l'ignorent peut-être, mais les feuilles de baobab contiennent de nombreux éléments nutritifs. En effet, selon Diop (*op. cit.*), « les feuilles [du baobab] contiennent jusqu'à 15% de protéines, 70% de glucides, 16% de fibres et 10% de lipides. [...] Elles constituent une excellente source de calcium, potassium et magnésium » (p. 65). Outre les feuilles, les pulpes des fruits du baobab, appelés « pain de singe » sont très appréciées des enfants. Dans les centres urbains, elles sont utilisées pour fabriquer du jus, que même les adultes raffolent. Comme les feuilles, le jus de bouye est riche en nutriments indispensables.

Quand les lutteurs évoquent le nom du baobab dans leurs devises, ils font généralement allusion, soit au caractère gluant de la sauce faite à base de ses feuilles, soit au caractère massif et lisse de son tronc. Ainsi, si un lutteur dit se surnommer *kənə dənse* (baobab/habit), c'est-à-dire « l'habit baobab », il veut signifier qu'il est insaisissable, car son corps est glissant entre les mains. Autrement dit, aucun adversaire ne réussirait à le saisir et à le manœuvrer à sa guise. De même, certains lutteurs s'identifient au volume massif et glissant du baobab, difficile à grimper dans ce cas, pour suggérer qu'ils sont imprenables, et qu'aucun adversaire n'aura la force nécessaire de les soulever. C'est le cas de *kənə me* (baobab/corps), « le corps du baobab », qui met en garde ses challengers quant à la nature des difficultés qu'ils rencontreront dans une éventuelle confrontation avec lui. Pendant les combats, l'adversaire ne pourrait l'enserrer ni l'empoigner : la rondeur et la lisseur de son corps empêcheraient tout agrippement et manipulation du concurrent.

4.4. *Le kapokier et la liane, le friable et le flexible*

Le kapokier⁶ « *bicare* » et la liane⁷ « *maa* » sont deux espèces végétales que l'on trouve surtout en brousse. Si la première est réputée très friable, car se rompant très facilement, elle rend de multiples services à l'homme. En effet, plusieurs composantes du kapokier sont utilisées comme ingrédients de base dans la préparation de différentes sauces, notamment pour la pâte de mil. Ainsi ses feuilles tendres entrent dans la confection d'une sauce au goût acidulé bien appréciée. De même, les calices frais ou séchés de ses fleurs sont utilisés pour la préparation d'une sauce épaisse et plus filante que celle des feuilles du baobab. À défaut des calices séchés, les femmes aiment à utiliser, pendant la saison sèche, les rameaux secs de ses feuilles comme ingrédients d'appoint à une sauce de base pour donner à celle-ci un aspect visqueux. En outre, les feuilles du kapokier servent de fourrage pour les animaux.

Son bois est très léger et tendre, mais bien apprécié pour la fabrication des ustensiles de cuisine (mortier, pilon, tabouret), de bancs et de battants de porte. Sur le plan de la pharmacopée, ses écorces, ses racines et ses feuilles sont employées, en composition avec d'autres produits, dans le traitement de diverses maladies, comme les convulsions, l'anorexie, la fièvre, etc.

Les lutteurs qui recourent aux motifs du kapokier pour la création de leurs *yá zoni* font allusion à la fragilité et la viscosité de l'espèce. C'est le cas par exemple du lutteur qui s'appelle *bica gule* (kapokier/branche, c'est-à-dire « la branche du kapokier ». Par cette devise, l'athlète met en garde ses adversaires de ce qu'il est comme une branche de kapokier, sur laquelle on ne peut s'asseoir sereinement, car le risque de rupture de la branche est réel et élevé. En d'autres termes, le porteur de cette devise laisse entendre qu'il est un lutteur qui ne se laisse pas « s'asseoir » dessus, c'est-à-dire qui ne se laisse pas dominer. Tous les adversaires qui tenteront de vouloir l'attaquer chuteront brutalement. Quant aux lutteurs qui se surnomment *bica du* (kapokier/sauce), c'est-à-dire « la sauce aux calices du kapokier », ils misent sur la propriété gluante de l'espèce pour se présenter comme des adversaires insaisissables et fugaces, difficiles à maîtriser dans le combat. D'autres lutteurs se font simplement appeler *bica da* (kapokier/arbre), « l'arbre de kapokier », s'identifiant à son tronc couvert d'épines coniques qui rendent sa préhension extrêmement difficile. En se comparant au tronc du kapokier, le lutteur entend ainsi intimider ses adversaires, en suggérant qu'il est agressif et vif dans ses combats, voire répulsif, ne laissant guère son challenger s'approcher de lui.

⁶ Nom scientifique : *Bombax costatum*

⁷ Nom scientifique : *Saba senegalensis*

La liane « *maa* » est une plante grimpante. Quand elle manque de support vertical pour s'accrocher, elle s'enroule sur elle-même sous forme de buisson : les Sanan l'appellent alors *maa kusĩ* (liane/idéophone traduisant l'état d'une chose rabougrie). La liane, à cause de sa solidité et sa maniabilité, sert de cordage aux paysans pour consolider certaines constructions, comme les cases, les hangars, les chaumes des greniers, les enclos pour bétail, entre autres. La pulpe de ses fruits, mi-acidulée, mi-sucrée, est consommée directement, ou transformée en boisson. Sur le plan thérapeutique, la macération des feuilles de liane permet de soulager les maux de ventre, les vomissements et la diarrhée ; quant à ses racines, elles sont utilisées dans le traitement de diverses maladies. Les devises de lutte évoquant le nom de cette espèce végétale sont peu nombreuses ; les plus courantes sont *maa kusĩ*, *maa bale*, *maa yare*. De fait et dans l'imaginaire collectif, les lianes rampantes sont par excellence le refuge des serpents et autres reptiles, si fait que les hommes se gardent d'y entrer imprudemment. De plus, contrairement à la liane grimpante, les fruits de celle rampante sont dissimulés sous les feuillages, obligeant le cueilleur à soulever les branches et regarder au-dessous des rameaux, ce qui l'expose à des risques d'agression de reptiles ou d'autres bestioles. En s'appelant donc *maa kusĩ*, le lutteur exprime sa sournoiserie, son caractère dangereux que cache son apparence inoffensive, et surtout le risque auquel s'exposera l'adversaire qui voudra s'attaquer frontalement à lui. De son côté, *maa bale* (« la corde de liane ») se présente comme un lutteur teigneux, difficile à arracher du sol et qui, lorsqu'il empoigne son adversaire, s'enroule sur lui et le serre jusqu'à épuisement. Quant à *maa yare* (« la noix de liane »), il fait simplement référence à la difficulté d'avaler des noyaux de certains fruits de liane. En effet, nous avons indiqué que les pulpes des fruits de liane étaient consommables. Nombre d'amateurs de ce fruit ne se contentent pas de sucer la pulpe, mais l'avalent ; il arrive malheureusement que certains déglutissent les noix de travers, et tombent momentanément dans une difficulté respiratoire, obligeant parfois les témoins à assener un coup sec et violent sur le cou des infortunés pour les emmener à vomir. C'est une scène insolite assez courante que l'on voit se produire pendant la saison des fruits de liane. Le lutteur qui arbore cette devise se définit comme cette noix de liane « attrape-gorge », prêt à faire vivre le supplice à ses adversaires, qui n'auront aucun temps de répit dans le combat, exactement comme les lutteurs ayant recours aux noms de plantes agressantes entendent le faire.

4.5. *L'Hibiscus sabdariffa* et *l'Acacia macrostachya*, des plantes irritantes

L'Hibiscus sabdariffa ou l'oseille de Guinée « *zanga taane* » et *l'Acacia macrostachya* « *zanga* » sont deux plantes qui ont un point commun : quand on s'y frotte pendant

longtemps, elles provoquent des picotements de la peau. Cependant, la première est cultivée, tandis que la seconde pousse sauvagement. En outre, les feuilles tendres de l'oseille de Guinée sont utilisées comme des légumes dans une recette culinaire, notamment pour préparer une sauce à l'aspect fibreux. Les capsules en fleur qui enveloppent les graines sont utilisées dans la fabrication d'une boisson rouge rafraîchissante communément appelée *bissap*. Les graines, elles-mêmes, sont soumises à un régime strict de préparation, pour produire une poudre à l'odeur très forte servant d'assaisonnement comme alternatif aux bouillons industriels. Quant à l'*Acacia macrostachya*, cette plante produit des graines comestibles, que les femmes utilisent comme ingrédient dans la confection d'un mets traditionnel. Appelé localement *zangane*, ce mets est très prisé par plusieurs personnes, et figure de plus en plus dans le menu des cérémonies officielles et festives en ville. Les écorces macérées de cette plante servent à tanner le cuir ; elles sont aussi utilisées, comme les racines, dans la pharmacopée traditionnelle. Le *zanga* est surtout un arbre très inflammable ; il porte des épines discrètes et crochues qui obligent, lorsqu'elles s'accrochent dans la peau, à revenir sur ses pas pour pouvoir les décrocher, sinon elles la déchirent gravement. Ce sont ces propriétés de l'arbre qui ont donné lieu aux devises comme *zanga da* (« l'arbre de *zanga* »), *zanga ce* (« le feu de *zanga* »), qui traduisent l'image de lutteurs, respectivement, accrocheur et explosif, et vif dans leur manière de lutter. La référence à l'*Hibiscus sabdariffa* dans la devise *pinĩbɔ zanga taane* (« l'oseille de Guinée de midi ») s'explique par la volonté du lutteur de se présenter comme un adversaire assaillant, qui harcèle sans répit ses challengers dans le combat, à l'image des picotements que provoque la plante de *zanga taane* lorsqu'on s'y frotte sous le soleil⁸.

4.6. *Le pommier de Sodome et le gombo ou la métaphore de lutteurs casse-pieds et importuns*

Le pommier de Sodome (*Calotropis procera*) et le gombo (*Abelmoschus esculentus*) sont deux plantes courantes du paysage végétatif san. La première (*panfu*) pousse naturellement en brousse, dans les champs ; la seconde (*kwinin*) est cultivée par les femmes, notamment dans les jardins potagers ou les petits bas-fonds aux alentours des concessions. Le pommier évolue comme un arbuste, car il dépasse rarement deux à trois mètres. Chez les Sanan, cette plante n'a pas un usage particulier. Son latex est utilisé pour soigner la teigne ; ce liquide visqueux serait aussi utilisé par les Peuls pour accélérer le processus de caillage du lait de vache. En dehors de son latex, l'écorce et les racines entrent aussi dans la préparation d'une décoction pour le soin des plaies.

⁸ C'est l'une des raisons pour laquelle pour cueillir les capsules de cette plante, il est conseillé de le faire à l'aube, sous la rosée matinale.

En revanche, le gombo est cultivé pour ses fruits. Ceux-ci sont utilisés dans la préparation d'une sauce, ou comme ingrédient d'appoint à d'autres légumes afin de rendre la recette finale plus ou moins onctueuse. Le liquide visqueux obtenu de la macération de sa tige est utilisé par les préparatrices de la bière ancestrale faite à base de sorgho, pour réduire le niveau d'acidité de la boisson fermentée. Les tiges du gombo sont par ailleurs utilisées par les enfants dans le cadre d'un jeu appelé *bugu*⁹.

Ce qui intéresse les lutteurs dans ces deux plantes au point d'évoquer leurs noms dans les *yá zɔni*, c'est essentiellement la propriété collante du latex du pommier de Sodome, et l'aspect visqueux des dérivés liquides du gombo. Ainsi, certains lutteurs font clairement référence à ces propriétés des deux plantes, en se surnommant *panfu yamu* (pommier de Sodome/larme), c'est-à-dire « le latex du pommier de Sodome », ou *kwinin du* (gombo/sauce), c'est-à-dire « la sauce de gombo ». À travers la première devise, les porteurs se présentent comme des lutteurs qui se collent à leurs adversaires pendant les combats, sans leur laisser le temps de souffler et prendre de l'élan pour une phase offensive. En d'autres termes, ils ont l'art d'acculer leurs concurrents, qu'ils harcèlent sans arrêt, dans l'intention de les énerver et leur faire perdre le self-control, ce qui les déséquilibrera et facilitera leur défaite. Dans le second cas, être comme « la sauce de gombo » signifie être un lutteur insaisissable, incernable, difficile à dompter pendant les confrontations. Dans les faits, il s'agit d'un lutteur très remuant, qui ne se laisse pas empoigner par l'adversaire. Ce profil de lutteur harceleur mais intouchable est constant dans l'ensemble des références aux végétaux qui, finalement, malgré leur diversité et celle de leurs propriétés, servent de support de construction d'un prototype d'homme courageux et invincible.

5. Le *yá zɔni*, pour une identité aussi plurielle que la diversité botanique

Le port d'un *yá zɔni* répond à une volonté capitale de l'individu, celle de se présenter sous une identité qui impressionne et intimide les autres. Il est intéressant de noter que dans son rapport à l'autre, et dans certaines circonstances sociales, l'homme san s'inscrit dans une dynamique de concurrence avec les autres membres du groupe. Dans ce contexte, il arbore une identité de ses désirs, propre à lui, et différente de celle qu'il hérite de son lignage à la naissance à travers la devise collective

⁹ Le jeu consiste à creuser un trou d'environ vingt centimètres de diamètre et de profondeur, dans lequel sont rangées des tiges humides de la plante de gombo. Il est affecté à chaque tige une valeur numérale, la plus mince étant par exemple la plus chère. À l'aide de bouts de fer pointus aux deux extrémités (*cale*), chaque joueur, à tour de rôle, plante ses bouts de fer dans le trou préalablement refermé, en esquivant un obstacle que tentera de lui poser son adversaire à l'aide d'une épaisse tige. S'il parvient à feinter l'obstacle, et perforer une tige de gombo dans le trou, il a droit à des points qui lui permettront de continuer de jouer aussi longtemps que le cumul des points le lui permettra.

ou patronymique. Le choix de la nouvelle identité, disons-le, circonstancielle et instable, est une entreprise individuelle et motivée par la volonté du porteur de convoiter une certaine reconnaissance sociale. En effet, si n'importe qui peut s'attribuer une devise de lutte sans protocole aucun, celle-ci l'engage socialement dès l'instant où ce *yá zoni* est connu de la communauté. Dans toutes les occurrences sociales où l'endurance, le dépassement de soi, le courage et la détermination sont demandés, l'individu est tenu de faire montre de combativité exemplaire, afin d'exprimer son attachement à l'idéal ou à la personnalité qu'il laisse entendre à travers sa devise. Que ce soit dans le cadre de la lutte traditionnelle, des activités champêtres, de la danse ou de la chasse, l'homme san veut afficher une certaine originalité, car dans cette société de tradition orale, la meilleure manière de marquer la communauté et de rester dans la mémoire collective, c'est de s'être remarquablement illustré, de son vivant, dans ces instants sociaux. Nous l'avons vu, le *yá zoni* a aussi une fonction stimulante ; s'appeler *mujan baase* (le jus de caillédrat) ou *dakose du* (la sauce de neem) implique de se comporter, dans les différentes situations de combativité, comme un acteur intraitable que la concurrence des autres ne doit aucunement ébranler ou fléchir. Pour suffisamment se mettre en orbite et se donner plus d'entrain dans l'œuvre, l'individu choisit par conséquent une devise formulée dans des termes ou avec des motifs qui sont censés inspirer la peur dans le camp adverse. Il est surtout important de noter que les différentes situations sociales qui commandent l'énonciation du *yá zoni* n'appellent pas la même attitude ou la même réaction de son porteur. Selon la situation, l'individu appelé par sa devise de lutte doit avoir un comportement approprié, qui cadre avec le contexte. Toute chose qui l'oblige à afficher plusieurs et différentes personnalités en fonction de la situation dans laquelle il performe. En d'autres termes, un seul *yá zoni* offre au porteur une perspective de plusieurs profils identitaires suivant les occurrences sociales. Ainsi l'individu ne réagit pas, à la déclamation de sa devise, de la même manière quand il est face à un adversaire dans une arène de lutte, et quand il est en pleine activité de production. Si dans le premier cas, il doit être très offensif et faire preuve de solidité dans le combat, il doit prouver, dans le second cas, qu'il peut accélérer son rythme de travail et le maintenir aussi longtemps que la superficie à travailler l'exige. En outre, s'il doit être endurant et harmonieux dans les pas lors des danses, il doit prouver une certaine dextérité et une témérité dans la battue des fourrées lors des chasses collectives. Comme on peut le noter, le port d'une devise de lutte va au-delà du seul cadre sportif, et expose l'individu à un dépassement de soi dans d'autres contextes de la vie sociale. C'est fondamentalement ce souffle exaltant que le *yá zoni* insuffle en toutes circonstances qui constitue l'essence même de cette devise, pouvant appeler la personne louangée à adapter sa personnalité selon les moments de son utilisation. Au-delà de la lecture plurielle qu'elle donne à faire de l'identité d'une personne, la devise de lutte offre aussi une somme de documentation

variée sur les différents motifs qui entrent dans sa création. Pour le cas spécifique des motifs végétaux dont elle donne à lire les différentes propriétés attachées à chaque plante, il est plus que nécessaire d'en tirer un meilleur profit en vue de sauvegarder pour la postérité les vertus mais aussi les représentations sociales propres aux espèces du patrimoine végétal du terroir.

6. Le défi de la conservation des savoirs oraux liés aux plantes

« Je demande que la sauvegarde des traditions orales soit considérée comme une opération de nécessité au même titre que la sauvegarde des monuments de Nubie ». Quand Amadou Hampâté Bâ faisait ce plaidoyer lors de son discours prononcé en 1960 à l'UNESCO, on imagine bien que son constat de la situation alarmante des savoirs oraux traditionnels était établi. Plus d'un demi-siècle plus tard, son appel a toujours son sens, de même que ce qui deviendra un de ses aphorismes célèbres, à savoir qu'une bibliothèque brûle chaque fois que meurt un vieillard. Cette interpellation d'Hampâté Bâ a eu une telle fortune qu'il serait prétentieux pour nous de faire un bilan des acquis en la matière. Toutefois, il est possible d'affirmer qu'une dynamique est aujourd'hui en cours, notamment dans les recherches sur les différentes traditions orales. Déjà, en lançant la convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel en 2003, l'UNESCO stimule et donne un coup d'intérêt aux recherches et à la collecte de diverses expressions vivantes héritées des ancêtres, en vue de les transmettre aux générations futures, tout en montrant combien elles peuvent jouer un rôle important dans le dialogue interculturel et le développement durable des communautés. D'autre part, les travaux scientifiques menés par les chercheurs et les universitaires dans le domaine s'inscrivent presque systématiquement dans une démarche méthodologique axée sur l'enregistrement, sur divers supports, des œuvres orales. L'un dans l'autre, on peut dire qu'il existe des mécanismes, des approches et des outils méthodologiques à partir desquels il est possible, à défaut d'empêcher la mort des vieillards, de recueillir l'essentiel des savoirs oraux qu'ils ont encore en mémoire. Jean Derive (2007, p. 159-161) est même plus explicite dans la définition des leviers sur lesquels il est possible d'agir pour réussir le pari de la conservation de la littérature orale. Ainsi, au stade de la collecte, il préconise d'enregistrer les œuvres orales dans les contextes authentiques de leur production, en précisant le temps et le lieu de la performance, le statut de l'énonciateur et de l'auditoire, le motif de l'exécution de la performance. Pour la conservation des œuvres, l'auteur opte davantage pour la méthode audio-vidéothèque, qui permettra de garder relativement intactes les données pour une édition électronique.

Il y a deux enjeux majeurs liés à la conservation des savoirs locaux en lien avec les plantes. Dans notre propos, puisque ces savoirs sont transmis par le biais d'une performance orale liée, elle-même, à un motif sportif, le premier défi consistera à faciliter les conditions pratiques d'organisation de ce sport ancestral. Le défi est d'autant plus réel et pressant qu'aujourd'hui, dans la région où nous avons fait les enquêtes, les mesures de couvre-feu et les restrictions de déplacement et de rassemblement, consécutives à la menace djihadiste, ont mis en berne la plupart des manifestations culturelles dont la lutte et d'autres pratiques sociales qui sont les cadres d'utilisation des devises de combat. Il s'agira donc, au niveau étatique, d'œuvrer au retour de la paix pour permettre aux paysans de renouer avec leurs traditions et pratiques ancestrales. C'est un défi, certes urgent, mais qui peut s'inscrire dans une politique culturelle générale de promotion des traditions locales. En garantissant la perpétuation des cadres d'expression du *yá zoni*, on pérennise du coup la diffusion des savoirs liés aux plantes dans la mesure où ces dernières seront convoquées dans les formules louangeuses. Dans un second temps, il s'agira de collecter tous les savoirs et représentations qui existent autour des plantes de la région. Ce travail peut concerner, en priorité, les espèces végétales qui inspirent les lutteurs, mais aussi celles qui ne sont pas évoquées, car elles cachent aussi des propriétés qui n'inspirent certainement pas la peur, mais qui ne sont pas inintéressantes pour la culture. C'est un immense défi, mais qui peut s'avérer utile, notamment quand on oriente la collecte dans la perspective de définir une somme de documentation sur les plantes médicinales. L'initiative pourrait emballer les paysans et les dépositaires de la tradition si les résultats des recherches qui se mènent déjà sur ces sociétés sont vulgarisés au-delà des seuls cadres universitaires. Pour cela, l'idée de l'oralité seconde prônée par Ong (1982), en exploitant les nouveaux supports et canaux de communication (cassettes, CD, DVD, émissions radio ou télévisées, etc.), peut s'avérer utile. Il est heureux de constater que dans les villages, les jeunes non scolarisés ont de plus en plus le réflexe d'enregistrer, à l'aide de leurs smartphones, des performances orales locales liées à des manifestations cérémonielles (funérailles, mariages, baptêmes, etc.). Même si l'initiative est sous-tendue par une simple envie de se délecter plus tard des images et des œuvres orales enregistrées, elle a le mérite d'indiquer cette soif qu'ont les populations de garder les traces de leur littérature cérémonielle. C'est une opportunité pour les chercheurs d'autant plus qu'il n'est pas toujours évident d'être sur le terrain au moment où les manifestations culturelles et cérémonielles ont lieu. Alors, ils peuvent s'appuyer sur cet intérêt spontané des détenteurs de smartphones dans les villages, pour avoir des données de première main et authentiques.

Conclusion

Dans les sociétés à tradition de parole, les genres de la littérature orale sont les principaux canaux de diffusion des savoirs locaux et des diverses connaissances du monde dans lequel évoluent les hommes. Chaque œuvre orale est porteuse d'enseignements et de renseignements qui participent de la formation et de la culture de l'individu. Les *yá zoni* s'inscrivent dans cette logique pédagogique. En effet, en créant leurs devises à partir de motifs végétaux, les lutteurs sanan dévoilent, à la fois, toutes les représentations sociales et les discours imaginaires qui entourent les plantes évoquées, mais aussi les différentes propriétés thérapeutiques que ces dernières renferment. Même si au fond et dans le cadre sportif, toutes les devises expriment une même et seule intention des lutteurs, celle d'impressionner leurs adversaires, elles lèvent un coin de voile sur la diversité botanique locale et la mine de savoirs qui s'y rattachent. Finalement, pour les multiples services que la connaissance des plantes peut rendre à la communauté dans le combat pour un développement durable, il est plus que nécessaire d'œuvrer pour une conservation par tous les moyens des œuvres orales et des motifs sociaux de leur exécution pour non seulement en tirer le meilleur profit, mais pour les générations futures.

Références bibliographiques

- DERIVE Jean, 2007, « Quelques propositions pour des normes de conservation et de fixation de la littérature orale africaine », *Research in African Literatures*, Indiana University Press, 38 (3), pp. 155-161
- DEVERNAY Stéphanie, 1994, *L'introduction du nime, arbre exotique, au Burkina Faso : bilan socio-écologique*, mémoire, Institut Supérieur Technique d'Outre-Mer – ORSTOM Ouagadougou
- DIOP Aïda Gabar et al., 2005, « Le baobab africain (*Adansonia digitata* L.) : principales caractéristiques et utilisations », *Fruits*, vol. 61, p. 55-69
- GANABA Souleymane, 1996, « A propos du neem au Burkina Faso. Nécessité d'une maîtrise de son expansion », *Sciences et technologie*, vol. XXII (1), p. 66-74
- GUEYE Fati, 2019, *Médecine traditionnelle du Sénégal : exemples de quelques plantes médicinales de la pharmacopée sénégalaise traditionnelle*, thèse de doctorat en pharmacie, Aix Marseille Université

- GUINKO Sita, 1984, *Végétation de la Haute-Volta*, thèse de doctorat ès Sciences naturelles, Université de Bordeaux III, 2 tomes
- LEBARDIER Micheline et ANDREESCO Ioana (Drs), 2004, « Plantes et tradition orale », *Cahiers de littérature orale*, 53/54, Paris, INALCO-Editions de la Maison des sciences de l'homme
- LOMPO Marius, 1999, *Activité anti-inflammatoire des extraits d'écorces de tronc de Khaya senegalensis A. Juss (Meliaceae). Mise au point d'une forme galénique topique (phase 1)*, thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Ouagadougou
- MOTTE-FLORAC Elisabeth, 2008, « Les pharmacopées de tradition orale. Quelle écriture ? Pour quel patrimoine ? », *Pratiques d'enquêtes*, 63/64, p. 391-423, consulté sur <https://doi.org/10.4000/clo.322> le 28 juin 2022
- ONG Walter J., 1982, *Orality and Literacy. The technologizing of the word*, Londre-New-York, Methuen
- SOHA S. Arnaud S. et al., 2019, « Activités biologiques et utilisations de *Elaeis guineensis* (Jacq) et de *Khaya senegalensis* (Desr) en médecine traditionnelle humaine et vétérinaire », *International Journal of Biological and Chemical Sciences*, 13(1), p. 525-542