

LE DISCOURS ESOTERIQUE DANS LE CONTE INITIATIQUE AFRICAÏN : L'EXEMPLE DE *KAÏDARA* D'AMADOU HAMPATE BA

ACHILLE MARIE-BRICE YAMEOGO

Université Félix Houphouët-Boigny de Coclody

Département : Lettres modernes

achillebyameogo@gmail.com

Résumé

Le présent article se propose d'examiner le conte initiatique Kaïdara d'Amadou Hampâté Bâ qui est un écrivain malien et dont l'immensité de l'œuvre intellectuelle a traversé les frontières du monde. Dans ses travaux, il a misé sur la conservation, la promotion et la diffusion du patrimoine culturel traditionnel. C'est ce qui se ressent d'ailleurs dans le conte étudié par le discours presque ésotérique « qui nécessite un décodage des symboles ésotériques », un discours presque ésotérique dans sa structuration et la sémantique du texte. En effet, certains personnages de ce conte baignent dans un univers à la fois mythique, mystique et épique et construisent ainsi dans leurs itinéraires la pensée traditionnelle africaine selon laquelle les connaissances sérieuses ne se livrent qu'aux initiés. Pour exploiter le conte sous les angles sus indiqués, nous allons nous aider des théories d'analyse des textes ésotériques en l'occurrence la fonction initiatique de Zadi Zaourou, les travaux de Denise Paulme, de Nestor Sionkounwon et de Pierre Riffard. La fonction initiatique de Zadi Zaourou nous permettra d'explorer la parole sérieuse ambiante dans le conte et ses symboliques, les travaux de Denise Paulme, Nestor Sionkounwon et Pierre Riffard nous aideront à comprendre les enseignements cachés dans ce conte initiatique, la symbolisation immanente dans la diégèse.

Mots clés : *Discours ésotérique, fonction initiatique, symbole/image symbolique, poétique, conte initiatique.*

Summary

The purpose of the present article is to examine the initiatory tale of Kaïdara of Amadou Hampâté Ba, a Malian writer who is known as a famous scholar and whose intellectuality has crossed the borders of the whole world. In the elaboration of his works, the author based himself on the conservation, promotion and diffusion of traditional cultural patrimony. This is what is moreover perceived through the tale studied by the almost "esoteric speech" which needs a decoding of the "esoteric symbols"; an almost esoteric speech in the structuring and the semantics of the text. In facts, the character of actors dives in an universe at the same time mythical, mystic and epic and builds on their itinerary the african traditional thought according to which the real and serious knowledge are offered only to the initiated peoples. For the exploitation of the tale under the above indicated angles, we will be helped by the initiatory function of Zadi Zaourou, then the theories of approach of the esoteric texts, to be précised the works of Denise Paulme, Nestor Sionkounwon and Pierre Riffard. The initiatory function of Zadi Zaourou will permit to explore the ambient serious speech into the tale in order to extract its signification, the works of Denise

Paulme, Nestor Sionkounwon and Pierre Riffard will help at finding out the esoteric speech buried in the text.

Keywords: *Speech esoteric, initiatory function, symbol/symbolic picture, poetic, initiatory tale.*

Introduction

Les faits marquants de la vie quotidienne, et même les plus insignifiants s'accompagnent souvent des manifestations de la parole en Afrique. Ainsi, chaque aspect de la vie est susceptible d'avoir son lot de paroles appropriées. La parole initiatique, rituelle, grave ou sérieuse est cette parole qu'on désigne par le terme « discours ésotérique ». Ce discours est déployé à l'occasion des initiations pour contester l'appartenance du locuteur à un clan, à un groupuscule de privilégiés, ou véhiculer des valeurs morales, spirituelles, et refuser de populariser des connaissances hautement sacrées. Les images, les métaphores, les aphorismes, les proverbes, et surtout des symboles sont, en outre, des pierres de touche pour l'usage de la parole initiatique.

C'est à ces constatations, en outre, que sont rendues significantes, dans le conte initiatique *Kaïdara* d'Amadou Hampâté Ba, certaines entités et mécanismes d'écriture considérés comme des éléments de liaison riches de médiation et d'analogie. La remarque va loin : dans le pays de Kaïdara, où grouillent des êtres divers, etc. un nouvel univers se déploie devant les yeux des trois voyageurs Hammadi, Hamtoudo et Dembourou. Cela les amènent tout naturellement à s'adapter ; à s'élever par des efforts pour apprendre de tout ce qui les entoure. On se rend compte, de surcroît, du caractère hautement symbolique de certains personnages dont les descriptions et les parcours livrent une étendue des possibles à nous, parce qu'ils deviennent un prétexte essentiel par lequel l'univers parallèle fait irruption dans le conte. Ainsi, la présente étude vise à cerner le mode opératoire de cette esthétique ésotérique pour mettre en valeur les effets de signification. Pour ce faire, deux faits capteront notre attention : d'abord, le parcours initiatique, à l'allure de puzzle, des personnages Hammadi, Hamtoudo et Dembourou ; puis, l'étude de quelques mots affectés d'une valeur symbolique c'est-à-dire psychique ou physique ayant une signification ésotérique. Le décodage de ces images symboliques ou « grains de texte » s'avère complexe de par l'expansion du fait supra-linguistique, poétique, social et ésotérique lesquels participent à l'esthétisation du texte. C'est pourquoi cette étude se nourrit de trois théories herméneutiques (fonction initiatique de Zadi Zaourou,

théorie inédite de l'étude des textes initiatiques de Nestor Sionkouwon et les propriétés ésotériques de Pierre Riffard) comme cadre théorique de base pour examiner certains mécanismes d'encodage de la parole à l'œuvre dans ce conte.

La présente étude s'articulera autour de trois points essentiels : la morphologie du conte *Kaïdara*, Hammadi et ses rapports avec les autres personnages, La symbolique de quelques actants dans le prisme de la fonction initiatique de Zadi Zaourou, enfin l'initiation à l'aune des travaux de Pierre Riffard.

1. Kaïdara : un conte en miroir

Denise Paulme a opéré une classification des contes africains en s'inspirant des études de Vladimir Propp consacrées aux contes du folklore russe. (Denise PAULME, 1976) Elle désire souligner les différences et les ressemblances entre les contes africains en considérant les variations entre les régions et les époques. Elle estime qu'un grand nombre de contes africains s'organisent autour de quelques situations fondamentales et que l'ordre des séquences peut changer et se trouver modifié par le conteur partant le plus souvent d'une situation de manque (due à la pauvreté, à la famine, à la solitude ou à une calamité naturelle quelconque). Ces récits aboutissent à la négation du manque initial à moins que ce soit l'inverse. Cette analyse typologique permet à Denise Paulme de trouver sept caractéristiques spécifiques aux contes africains : type ascendant, type descendant, type cyclique, type en spirale, type en miroir, type en sablier et le type complexe. Il en résulte que le *type en miroir* est celui qui convient le plus au conte initiatique *Kaïdara*. L'intrigue paraît donc reliée au procès suivant :

[...] Les héros entreprennent l'un après l'autre une quête au cours de laquelle ils sont soumis aux mêmes épreuves, mais leurs conduites inverses amènent des résultats opposés : là où le premier triomphe par sa docilité et sa bonne conduite, ramenant troupeaux, vêtements ou bijoux, de fabuleuses richesses, le second qui le jalouse et s'efforce d'obtenir les mêmes avantages accomplit mal les épreuves ou commet une faute et trouve sa punition [...] (Denise PAULME, 1976, 38)

Les trois héros entreprennent la quête ensemble, subissent les mêmes épreuves mais connaissent des fortunes diverses. Tandis que

Dembourou et Hamtoudo meurent, Hammadi en sort vainqueur et initié. Nous proposons cette schématisation du récit :

Héros (Hammadi)		Antihéros (Dembourou et Hamtoudo)
Situation initiale	- sacrifice du fourmilier et départ des trois amis pour le pays des nains.	sacrifice du fourmilier et départ des trois amis pour le pays des nains.
Péripéties	<p>➤ première séquence : le voyage aller</p> <p>-rencontre des onze symboles -don gracieux de trois bœufs d'or à chaque voyageur</p> <p>-la quête matérielle a été accomplie car les trois initiés reviennent chargés d'or.</p> <p>➤ deuxième séquence : le voyage retour</p> <p>-apparition du vieillard : Hammadi réussit l'épreuve et obtient trois conseils précieux.</p> <p>-retour triomphal d'Hammadi au village.</p> <p>- angoisse d'Hammadi qui n'a toujours pas la connaissance.</p> <p>- manque comblé : Apparition de Kaïdara à Hammadi et révélation des secrets des symboles.</p>	<p>➤ première séquence : le voyage aller</p> <p>-rencontre des onze symboles -don gracieux de trois bœufs d'or à chaque voyageur</p> <p>-la quête matérielle a été accomplie car les trois initiés reviennent chargés d'or.</p> <p>➤ deuxième séquence : le voyage retour</p> <p>-apparition du vieillard : Dembourou et Hamtoudo sont ignorants.</p> <p>-Dembourou et Hamtoudo se séparent d'Hammadi.</p> <p>-Dembourou et Hamtoudo sont punis.</p>
Situation finale	-Hammadi a réussi l'initiation, il possède la richesse, le pouvoir, le savoir et l'amour.	-Echec de Dembourou et Hamtoudo

La structure en miroir de ce texte semble tenir compte du type en spirale en raison de certains traits distinctifs se reflétant dans l'intrigue : (manque-amélioration-manque comblé/ détérioration-danger couru /

nouvelle amélioration-pleine satisfaction). A cet égard, l'étape ascendante se perçoit à travers le voyage des trois candidats à l'initiation jusqu'à leur rencontre avec Kaïdara et l'obtention de l'or ; la détérioration se produit au cours de leur voyage-retour semé d'embûches et ponctué par la mort de deux protagonistes. L'échange de confidences entre Kaïdara et Hammadi exprime une nouvelle amélioration qui procure à Hammadi une pleine satisfaction. Ce faisant, la structure initiale en miroir de ce conte n'est pas abolie; elle est simplement enrichie, complexifiée. Cette collusion du type en miroir avec le type en spirale constitue pour l'auteur une recette qui fonde l'originalité de la structure du conte *Kaïdara*.

L'analyse typologique n'a été qu'une première étape de décodage de ce conte car il porte en lui des enjeux épistémologiques, sociologiques et anthropologiques qui surpassent le cadre d'une simple classification typologique. C'est pourquoi le recours à d'autres travaux qui repensent la lecture du conte s'impose ici.

2. Hammadi et ses rapports avec les autres personnages

Il sied de dire ici que le chercheur ivoirien Nestor Sionkouwon ne défend pas seulement la thèse principale de Zadi Zaourou, à savoir la spécificité de la parole négro-africaine, mais aussi des procédés de décodage des textes initiatiques. Nestor Sionkouwon avait tenu à souligner que les rapports qu'entretiennent l'initié et les autres personnages dans les textes initiatiques sont teintés soit de la défiance ou du mépris de l'adversaire d'une part ; ou de la valorisation, de la sublimation, de la divination de l'initié, d'autre part. (Nestor Sionkouwon, 2012, 253-254) Décryptons alors son fonctionnement dans le conte *Kaïdara*.

2.1. Hammadi : figure de divination de soi

La quête de l'or et de la connaissance oblige les trois compagnons à aller vers celui qui en est le dépositaire : Kaïdara. Il habite, comme la plupart des esprits invisibles qui forment le gouvernement de Guéno, dans la cosmogonie peule, dans un univers voilé aux profanes. C'est ce qui explique que pour l'atteindre, les trois compagnons devront rejoindre le monde des esprits, le monde souterrain et traverser onze étapes qui correspondent à onze couches donc à onze épreuves initiatiques. Cet enterrement symbolique des trois candidats participe à la formation d'Hammadi. Cela est d'autant plus vrai lorsqu'on observe l'attitude de ce dernier, et son obstination à percer le voile des mystères qui jonchent son

parcours. Il semble, en effet, préoccupé par l'acquisition du savoir, par la croissance de ses sens spirituel, faisant de la connaissance des symboles la seule condition de son bonheur :

« Hammadi se parla à lui-même : “je suis sorti sain et sauf d'un voyage d'épreuves qui a duré vingt et un ans. J'en suis sorti charger d'or comme une mine fabuleuse. Mais hélas, mon esprit demeure toujours en érection ; je suis resté sur ma faim. J'ai beaucoup vu, mais peu appris. Or je désire savoir. Je vais en faire un devoir sacré. Ce sera désormais l'unique conquête que j'entreprendrai, et cela au prix de n'importe quel sacrifice.” » (Hampâté Ba, Contes initiatiques peuls, 1978, 112)

Ce sont des raisons essentielles qui le pousse à discipliner ses pensées, ses paroles, et à développer les valeurs de l'observation, de la générosité :

« Le mendiant se rinça les mains ; Hammadi constata qu'il les frottait l'une contre l'autre de manière inhabituelle, dos contre dos [...] -O vénérable vieillard ! dit Hammadi. Je voudrais te parler de moi, car l'invocation que tu as faite en enjambant le seuil de ma demeure et la manière dont tu t'es lavé les mains m'ont édifié. Je suis convaincu que tu es loin d'être le pauvre mendiant pour lequel tu te fais passer. » (Hampâté Bâ, 1978, 306-307)

Hammadi choisit à la fois l'observation et le jugement pour détailler les faits et bâtir un discours qui plaide pour la destruction de l'ignorance qui l'accable. En agissant ainsi, de fait, il perçoit les choses voilées avec pénétration, contrairement à Hamtoudo et Dembourou. C'est ainsi qu'il atteindra la maturation spirituelle, la perfection individuelle et intégrera le cercle restreint des initiés. Hammadi est donc un être qui incarne la divination.

2.2. Hammadi : un Prométhée face à l'adversité

On reconnaîtra, sous la plume de notre auteur, quelques actions et attitudes d'Hammadi qui rappellent subtilement des grandes adversités que le personnage doit essuyer, à l'image de la démarche des dieux de la mythologie grecque. Il s'agit particulièrement de *Prométhée*, terme grec signifiant « prévoyant ». Il fut la divinité qui façonna l'Homme puis déroba, au char du Soleil, le feu divin qu'il offrit aux Hommes. (Pierre Commelin, Mythologie grecque et romaine, 1960, 78)

Dans *Kaïdara*, Hammadi manifeste tout à la fois les qualités de Prométhée (il a la noblesse des dieux, il s'attache aux détails et recherche

la vérité parmi plusieurs apparitions mystérieuses, etc.) et parvient à obtenir neuf bœufs chargés d'or, après un long voyage au pays des nains, demeure du dieu Kaïdara. Son retour au village sonne comme une prouesse, eu égard aux morts funestes de ses deux amis Hamtoudo et Dembourou ; c'est un premier point. Le second, c'est que nous débouchons sur des contradictions entre le savoir et l'ignorance. Face à deux impératifs moraux antagonistes (la connaissance ou la richesse) Hammadi choisit le savoir. Il le dit clairement, dans ce passage :

« Je ne chercherai ni à être chef, ni à arrondir davantage ma fortune. Je ne désire point nager dans l'opulence. Je suis décidé, s'il le faut, à dépenser tous mes revenus pour connaître la signification des symboles et énigmes du pays des nains. Je n'ai point d'autre rêve en tête. » (Hampâté Ba, 1978, 280)

Les trois bœufs chargés d'or offerts à Hammadi par Kaïdara symbolisent le « feu divin » dont il se servira pour vaincre son ignorance, sa vulnérabilité. L'or, ce feu divin, symbolise la révolte d'Hammadi contre l'obscurantisme voire un défi lancé à l'ignorance.

Au total, le parcours initiatique du personnage Hammadi et les objets de sa quête sont autant de projections symboliques qui définissent ses différentes postures face aux autres personnages.

3. La symbolique de quelques actants dans le prisme de la fonction initiatique de Zadi Zaourou

La fonction symbolique ou initiatique émane de la spiritualité négro-africaine et est un levier de pédagogie traditionnelle axée sur la correspondance et analogies symboliques qui forment l'univers parallèle (mythes, légendes, épopées, proverbes, etc. Zadi Zaourou emprunte, certes, aux sociétés initiatiques le terme de « fonction initiatique », mais il en lisse la pointe en lui insufflant une dynamique linguistique faisant d'elle une fonction du langage à part entière reposant sur le symbole anagogique. Il est possible, selon lui, de remonter à la complétude sémantique du signe linguistique grâce à celle-ci. L'approche particulière du signe linguistique défendue par le chercheur oscille entre deux pôles qui la constituent : *une aventure du mot, une approche ternaire de la symbolisation*. En ce qui concerne l'aventure du mot, ses traits se rattachent à trois mouvements ou degrés distincts. Au premier degré, le niveau *tropologique*, fonctionnant sur l'axe des tropes, le mot, au degré *zéro*, conserve un lien

correct avec son isotopie habituelle, son espace normatif. Au deuxième degré, encore appelé *phase de décollage*, le mot se libère progressivement de son isotopie de base et prend un sens figuré par le truchement de diverses figures (métaphore, comparaison, métonymie ou synecdoque). Au troisième degré, *phase de rupture*, le mot rompt radicalement avec son isotopie pour prendre un sens inhabituel. (Zadi Zaourou, Césaire entre deux cultures, 1978, 198) Le mot, dans ce cas précis, se dote d'un pouvoir d'ouverture sur de nouveaux horizons de la signification. Ainsi, il se libère de la rigidité des règles classiques relatives à la sélection et aux différentes combinaisons sur la chaîne parlée. Zadi Zaourou désigne ce *mot-mutant* par le terme « noyau sémantique » qu'il rattache à un « paradigme symbolique ou métaphorique », et ses abstractions par le terme « signe asservi au noyau sémantique ». Il le schématise comme suit :

$$PS = NS + X_1 + X_2 + X_3... + X_N$$

$PS = NS + X$

Trois paliers de niveaux symboliques servent d'index pour la grande entreprise de lire le symbole, dans sa phase de rupture. Le procédé d'encodage du mot procède de trois façons : la symbolisation par métaphorisation (passive et repose sur la métaphore, mais le chercheur précise que cette dernière utilise une quantité importante de métaphores qui invite le symbole dans le discours), la symbolisation par allusion culturelle ou historique (réunit le sens littéral, dénoté du mot avec celui que cache l'histoire ou la culture) et la symbolisation anagogique (le plus haut degré d'encodage de la parole. Elle s'attache au sens spirituel et mystique du message littéral).

La fonction symbolique ne sature pas le texte en entier ; elle est à identifier dans le texte à partir de plusieurs passages. Comme tel, le symbole est donc un savoir voilé, caché dans le mot à la manière d'un masque et de son double, dans un tragique jeu de miroirs. A présent, voyons comment se déploie cette fonction initiatique à partir de l'analyse de quelques actants-symboles.

3.1. La symbolique de la « lionne »

Les Peuls se font plusieurs représentations du fauve, en l'occurrence la lionne. Le paradigme initiatique ci-dessous se fait porteur de cette aperception :

La foudre tomba dans un bois où un couple de **lions** avait son antre. Le mâle fut tué net. La femelle s'élança à l'aventure. Elle tomba sur les deux hommes qui roulaient au tonneau, poussés par les vents. Croyant avoir affaire au meurtrier de son mâle, elle se jeta sur le premier qui se trouvait à portée de ses pattes : elle lui tordit le cou, lui laboura le ventre et lui dévoila les intestins. C'était le pauvre Dembourou. (Hampâté Ba, 1978, 294)

La lionne est, au plan dénoté, considérée comme un animal carnivore, de la famille des Félins, prospérant en Afrique. Ce félin est réputé pour sa grande force, sa bravoure et sa majesté. Dans cet univers peul, les sous-entendus voulus ou prêtés à ce fauve sont constants ; il se positionne sur trois paliers de la symbolisation. Au regard des rapports de contiguïté sémantique, le lion incarne, au premier palier symbolique, la malchance et la mort. Dembourou a effectivement perdu la vie parce qu'il a dénié la véracité des exhortations instantes d'Hammadi pour s'engager dans un voyage retour périlleux. En guise de châtement, par un concours de circonstances, il est tué par une lionne.

Sous ses apparences félines, la lionne est, au deuxième degré, l'image de l'Homme réincarné après son enterrement. Car, dans la culture peule, le fauve est l'émanation ou la réincarnation d'un ancêtre mythique ou d'un maître d'initiation chargé d'introduire les postulants dans le monde de l'initiation. Considéré comme tel, l'ancêtre prend des allures d'une divinité qui épie autant que possible les comportements des hommes, les protège et les punit en cas de dérives. En un mot, c'est une force régulatrice. On réalise que la mise à mort de Dembourou par la lionne est l'œuvre de Kaïdara lui-même, qui s'est transformé en fauve, pour faire respecter les lois de ce monde souterrain et châtier l'insolent.

On n'oublie pas également le cannibalisme dont se rend coupable le fauve. Dans la cosmogonie peule, les plantes alimentaires poussent grâce aux rituels cannibaliques ; verser le sang d'un humain est une condition *sine qua non* à la prolifération des plantes. (Mircea Eliade, 1970, 37) De la sorte, le cannibalisme du fauve est, au troisième degré de la symbolisation, un acte décisif de perpétuation de la vie sur terre

notamment à la survie du monde végétal. Ce symbole, sous ses différentes symboliques, se présente comme suit :

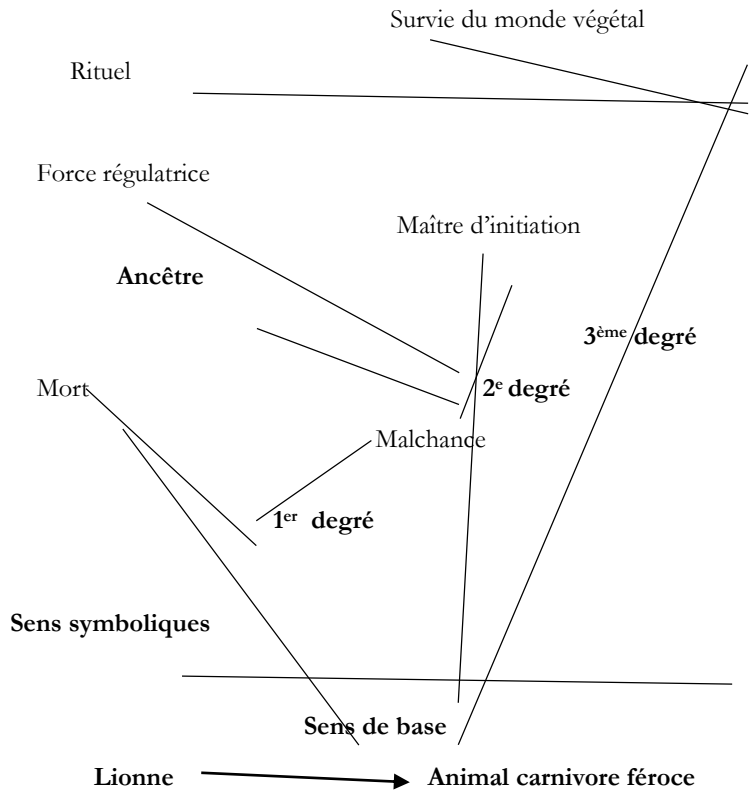


Figure 1 : Niveaux symboliques du mot Lionne

Le fauve, pour l'Homme peul, est une composante d'une pédagogie initiatique globale. Si le fauve est considéré comme le meurtrier de Dembourou, ce sont surtout les nombreux avatars qu'il couve dans l'univers parallèle peul qui dominent. Il est un symbole intimement lié aux mythes de la communauté peule.

3.2. La symbolique du « bœuf »

Arrêtons-nous sur ces paradigmes symboliques :

(1) Un escalier de neuf marches qui conduisait sur terre fut mis à nu. Les trois amis l'empruntèrent sans hésiter. L'escalier les conduisit à une place où ils trouvèrent trois **bœufs-porteurs**, chargés d'eau et de vivres, qui les attendaient [...] Les trois amis se mirent en route, chacun poussant devant lui son **bœuf-porteur**. (Hampâté Ba, 1978, 254-255)

(2)-Oui, cher père ! Je te donnerai un deuxième **bœuf** chargé d'or comme le premier. Les deux charges ont même valeur et même poids, et leur or la même qualité. (Hampâté Ba, 1978, 308)

Dans ce paradigme symbolique, au terme « bœuf » est associé un nom apposé à lui « porteur ». Ils forment une unité nominale désignant des animaux qui transportent les bagages des voyageurs. Il faut relever que le sens de base du bœuf renvoie à « un gros animal ruminant » qui compose le cheptel et dont la viande est fortement appréciée. En cela, la lexie « bœuf » crée un effet de métaphorisation de l'intercompréhension, et nous invite à lire, en premier ressort, le cheptel comme une source de subsistance pour les trois voyageurs, pour le Peul, par ricochet. Aussi, nous devons concéder que le bœuf est aussi le symbole de la compagnie. L'octroi de ces bœufs-porteurs au début du voyage poursuit un but précis : l'unité de ces trois compagnons. En effet, leur survie ainsi que celle des bœufs-porteurs, reposera sur leur aptitude à de faire preuve de dialogue et de solidarité.

Le « cheptel » bénéficie d'un statut qualitatif dans l'hypoculture peule. Ce symbole précise d'ores et déjà que le pastorat est inhérent à leur culture. Le lien qui lie le Peul au bétail est incorruptible ; le bovin est pour le peul, un frère. Le bétail est un moyen d'alimentation des ménages peuls. Il leur offre de la viande et du lait. Cela est d'autant plus vrai que toute la société peule semble organiser autour des bovidés et la transhumance. (Hampâté Bâ, 1961, 26)

La transhumance est le fait pour le Peul de parcourir des grandes distances avec son troupeau, à un moment donné de l'année ; pendant les périodes saisons sèches, en quête d'endroits luxuriants propices à l'alimentation du troupeau. C'est une pratique séculaire héritée de leurs ancêtres auquel le Peul est resté fidèle. Dans un autre sens, les Peuls font un usage politique du bétail : en contrepartie d'un droit de pacage, le peul

offrait du bétail à ses bienfaiteurs. Il s'en servait également pour « établir des liens et à obtenir l'allégeance de populations locales. » (Roger Botte, Jean Boutrais et Jean Schmitz, 1999, 355.) Le bétail tient aussi lieu d'instrument d'infiltration pacifique, d'implantation et de domination, de richesse et de la puissance du Peul. Mais le cheptel polarise un autre sens, plus opaque.

Au troisième niveau symbolique, l'arbitraire du symbole « bœuf » fonde son sens anagogique sur le patronage et l'initiation. Dans un autre sens, l'initiation, chez les Peuls, s'édifie sur le croisement de deux faits fondamentaux : la maîtrise du pastorat et l'ubiquité du don. C'est deux normes initiatiques peules sont toutes indissociables du bovidé. En réalité, l'initiation débute avec la mise en relation du jeune aspirant avec le pastorat (bœuf, mouton, cabri, vache, taureau, etc.), et s'achève avec sa mort. Des étapes intermédiaires s'y amoncellent. Ce sont trois séquences de vingt et un ans chacune équivalant à l'apprentissage du pastorat, la mise en pratique et l'enseignement aux plus jeunes. Le retrait du peul initié des activités pastorales est synonyme de mort pour ce dernier. A cet effet, il doit léguer ses connaissances à un congénère ou un descendant plus téméraire. (Hampâté Bâ, 1961, 19)

En tout et pour tout, chez les Peuls, on compte 33 degrés d'initiation et 3 degrés supérieurs. Lorsque le berger peul parvient à franchir ces étapes et à atteindre le dernier degré d'initiation, il est dit métamorphosé, et regagne sa *materia prima* c'est-à-dire son essence originelle. Il devient un saint, un silatigui, un homme pur ; en un mot, *fils* de Guéno. Du coup, le bœuf symbolise l'initiation.

Toutes les bifurcations sémantiques du symbole sont représentées par cette figure :

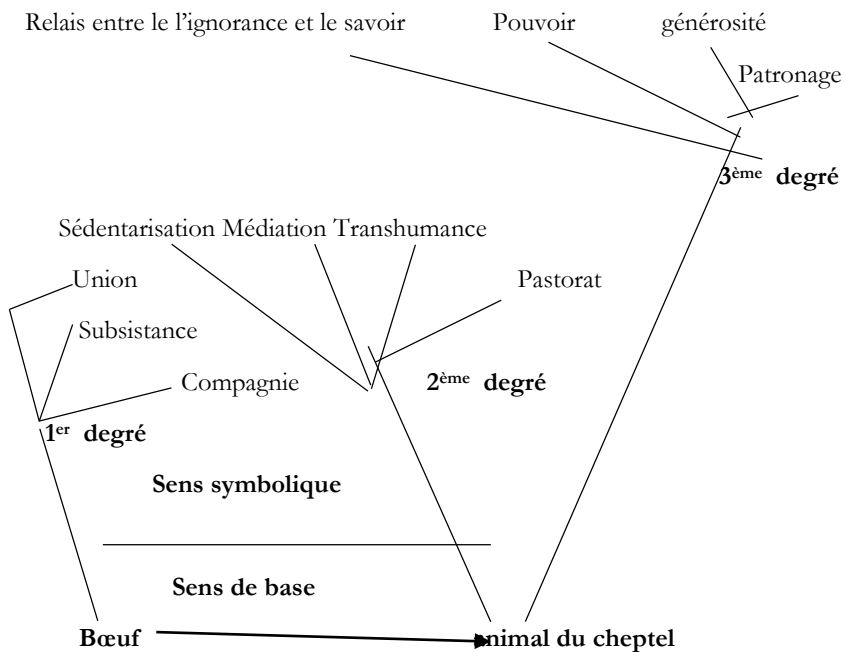


Figure 2 : Niveaux symboliques du bœuf dans Kaïdara

Ces trois paliers symboliques du symbole du bœuf s'attachent à brosse les chevauchements sémantiques comme trait descriptif de ce symbole. Le bœuf est un moyen de subsistance, au premier niveau. Au deuxième palier, ce symbole permet d'accentuer tour à tour l'identité pastorale du Peul, et son attachement à la transhumance. Ce qui définit précisément ce symbole, au niveau anagogique, c'est son ancrage dans la spiritualité peule. Il porte en lui le poids des préceptes initiatiques ; chez les Peuls, l'expérience de l'initiation débute avec le pastorat, et c'est encore les animaux du cheptel qui insufflent toute la dose de connaissances nécessaires à l'anoblissement du Peul. C'est ainsi, note Jean-Pierre Makouta Mboukou, que « le « bétail » cache une symbolique dans la spiritualité négro-africaine. A cet effet, il « est symbolique : il représente le terroir, c'est-à-dire toutes les traditions et tous les modes de vie : habitation, nourriture, etc. » (Makouta Mboukou J-P, 1980, 8)

4. L'initiation : une propriété ésotérique

D'après Pierre Riffard, la pierre d'angle du dispositif ésotérique est l'idée que certaines connaissances secrètes ne peuvent ou ne doivent pas être divulguées à n'importe qui et n'importe où, mais communiquées à un nombre restreint de disciples sous la houlette d'un maître d'initiation. Cette doctrine trouve de profonds échos et de points d'ancrage dans neuf propriétés ésotériques. Ce sont : *la discipline de l'arcane, l'impersonnalité de l'auteur marqué par l'aspect surhumain du message, l'opposition entre l'ésotérique et l'exotérique, le subtil, reconnaissance de l'invisible sur le visible, les analogies et correspondances, les nombres formels par le biais de l'arithmétique, les sciences occultes (interprétations spirituelles des textes), les cycles cosmiques* et, pour finir, *l'initiation*. (RIFFARD Pierre, 1990) Notre propos se limitera aux manifestations de la dernière propriété ésotérique qu'est *l'initiation*.

4.1. L'éthique de l'initiation

L'initiation est un long processus de transformation personnelle pour accéder à des vérités d'ordre supérieur ; lesquelles consacreront un changement dans la vie de l'individu. L'initié qui a subi avec succès les différentes étapes de l'initiation gagne à la fois en notoriété et en valeurs indéniables qui font de lui un être doué de connaissances et de sagesse. Toute initiation commence par une retraite vers le lieu de l'initiation. Elle s'accompagne de toute une série d'épreuves qui ont pour but de forger le caractère de l'initié et de briser toute velléité de révolte contre l'ordre existant. Enfin, le candidat fait son retour au village ; c'est une phase de reconnaissance qui s'opère sous la forme d'une procession triomphale, prélude à une réintégration du néophyte au sein de la société dont il a été momentanément soustrait.

Dans *Kaïdara*, La vraie initiation n'est pas à la portée de tous, mais est réservée à ceux qui savent la découvrir sous les apparences et l'atteindre à travers les formes extérieures qui la recouvrent, la protégeant et la dissimulant tout à la fois, et c'est ce qui expliquerait que soit caché dans les parcours d'Hammadi et ses trois amis les linéaments du concept de *Pulaaku*.

4.2. Hammadi : l'initiation au Pulaaku

Quand on parcourt ce conte, on a l'impression qu' Hammadi poursuit un type d'initiation particulier : Il recherche le savoir et les insignes nécessaires qui l'élèveront au rang de *Silatigui*, grand maître d'initiation

chez les Peuls. Cela n'est pas étonnant si Hammadi se soumet à cette exigence :

Un individu est exemplaire quand il dispose de cette qualité fondamentale qu'est l'absence de besoins. L'essence même des règles du *pulaaku*, ou la valeur qu'il permet de réaliser, c'est l'absence de besoins. L'absence de besoins, c'est non seulement surmonter ses besoins physiques ou matériels, mais aussi accepter un renoncement social, c'est-à-dire étouffer des ambitions et éviter toute sorte de prépondérance sociale. (Roger Botte, Jean Boutrais et Jean Schmitz, 1999, 94)

Si Hammadi a réussi cette montée initiatique, c'est bien parce qu'il a respecté lesdites règles du *pulaaku* ; il est un vrai Peul, un noble. En fait, il a su prendre la distance face aux besoins, au penchant de ce bas monde. Davantage encore, la valeur du Peul repose sur sa générosité. Cette valeur est appelée *fulfulde* c'est-à-dire « réaliser la communauté ». Le don des bœufs chargés d'or aux vieillards difforme, en contrepartie des conseils, le don de ses services, de l'eau, de la nourriture aux nécessiteux, le partage de sa richesse avec son village sont autant d'actes de *fulfulde* de la part d'Hammadi. Son attitude tout entière et ses gestes expriment le souci presque exagéré qu'il a de faire attention à l'autre et à son bien-être. Comme tout bon *fulbe*, la générosité d'Hammadi est reflexe intérieur qu'il ne peut incliner alors que celles d'Hamvoudo et Dembourou, sont foncièrement hypocrites, non serviables donc punissables. Donner ses trois bœufs chargés d'or en échange de trois conseils, faire l'aumône et toutes les autres bonnes actions témoignent du fait qu'Hammadi a renoncé aux voluptés de la vie pour ne considérer que sa vie intérieure, son évolution spirituelle.

Conclusion

Dans ce travail, il était question d'identifier et d'analyser les indices d'écriture qui sous-tendent la production du discours ésotérique dans *Kaïdara* d'Amadou Hampâté Ba. Pour ce faire, le premier aspect du travail a permis une approche générique du conte qui a révélé sa morphologie (un conte en miroir complexe). L'on y examine comment les trajectoires que décrivent les trois voyageurs sont des véritables paraboles. En faisant passer Hammadi de l'ignorance au savoir et en pressurant Hamvoudo et Dembourou jusqu'à leur mise à mort, se cristallise une dimension structurante du conte initiatique africain. Hammadi est un personnage

rendu authentique par sa volonté d'acquisition du savoir et du statut d'initié raturés par les mystères du monde souterrain du dieu Kaïdara. Dans ce conte, Hammadi est traité sous des aspects qui ne sont pas sans rappeler le dieu grec « Prométhée ». De même que pour ce dieu grec, Hammadi devient un motif autour duquel se cristallisent certaines luttes.

On note, dans *Kaïdara*, que les appétitions vers le symbolisme sont aussi rattachées une variation de sens attachés au règne animal. Il y va, par exemple, des animaux comme le « bœuf » et le « lion » qui se prêtent à toutes sortes de lecture possibles. Ils fonctionnent tantôt à la manière d'un motif ornemental, tantôt à l'image d'un double, et, de façon plus sinistre encore, d'un symbole anagogique en nous introduisant dans l'univers parallèle. Ces deux symboles sont des pivots de l'expérience extralinguistique dans ce conte initiatique et des leviers d'éducation et de formation de l'individu. Ils portent en eux le poids de quelques préceptes initiatiques comme le pastorat ou la réincarnation des morts chez les Peuls.

Le rôle de l'initiation est aussi en ligne de mire dans ce conte. Comme tel, Hammadi remplit l'office de la manifestation du code d'honneur peul à savoir le *Pulaaku*, une sorte de matrice comportementale dans la société peule. À vrai dire, le but de l'initiation d'Hammadi est l'acquisition du savoir et des insignes de l'altérité (pardon, empathie, tolérance, simplicité, générosité, etc.) lesquelles ouvrent la voie à la perfection humaine.

Ce travail, au bout du compte, nous a permis de vérifier l'applicabilité des théories des chercheurs Denise Paulme, Sionkouwon Nestor, Zadi Zaourou et Pierre Riffard dans le corpus. De même, le recours à des approches herméneutiques complémentaires constitue une avancée significative vers un décodage des symboles dans les contes initiatiques africains. Nous avons remarqué que le discours ésotérique construit l'esthétique même de ce conte initiatique et sa littéarité. Sur le plan littéraire en particulier, l'ésotérisme construit une esthétisation du texte par ce qu'il est convenu d'appeler « le discours ésotérique ».

Références bibliographiques

- Barthes Roland** (1985), *L'aventure sémiologique*, Paris, Seuil.
- Chevrier Jacques** (1986), *Essai sur les contes et récits traditionnels d'Afrique noire*, Paris, Hatier.
- Calame-Griaule Gèneviève** (1999), *Le renouveau du conte*, Paris, CNRS édition.
- Commelin Pierre** (1960), *Mythologie grecque et romaine*, Paris, Éditions Garnier Frères.
- Cauvin Jean** (1980), *Comprendre la parole traditionnelle*, Edition Saint Paul, Paris.
- Devey Murielle** (1983), *Hampâté Ba, l'homme et la tradition*, Dakar, NEA.
- Duchet Claude** (1974), *Sociocritique*, Paris, Fernand Nathan.
- Eliade Mircea** (1970), *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Ed. Gallimard.
- Erny Pierre** (1987), *L'enfant et son milieu en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan.
- Griaule Marcel** (1975), *Dieu d'eau, Entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Arthème Fayard.
- Hampâté Bâ Amadou** (1978), *Contes initiatiques peuls*, Abidjan, NEA.
- Hampâté Bâ Amadou** (1961), *Koumen, texte initiatique des pasteurs peuls*, Paris : Mouton.
- Hampâté Bâ Amadou** (1972), *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence Africaine.
- Makouta Mboukou Jean-Pierre** (1980), *Introduction à l'étude du roman négro-africain de langue française*, Abidjan, Les Nouvelles Editions Africaines.
- Mve Ondo Bonaventure** (1991), *Sagesse et initiation à travers les contes, mythes et légendes Fang*, Libreville, Centre culturel Français St Exupéry /Ministère de la coopération et du développement.
- Paulme Denise** (1976), *La mère dévorante : Essai sur la morphologie des contes africains*, Paris, Gallimard.
- Ricœur Paul** (1975), *La métaphore vive*, Paris, Editions du Seuil.
- Riffard Pierre** (1990), *L'ésotérisme. Qu'est-ce que l'ésotérisme ?* Paris, Robert Laffont « Boutiques ».
- Botte Roger, Boutrais Jean et Schmitz Jean** (1999), *Figures peules, Collection « Hommes et Sociétés »*, Paris, Éditions KARTHALA.
- Sionkouwon Nestor** (2012), « Etude rhétorique et symbolique de quelques chants ésotériques des Wè de Côte d'Ivoire », in *Revue du Centre de recherche et d'Etudes en littérature et Sciences du Langage*, N° 1, Juin 2012 PP. 253-273.

Tauxier Louis. (1937), *Mœurs et histoire des Peuls*. Paris, Payot.

Zadi Zaourou Bernard (1978), *Césaire, entre deux cultures*, Abidjan-Dakar, NEA.

Zadi Zaourou Bernard (1981), *La parole poétique dans la poésie africaine : domaine de l'Afrique de l'ouest francophone*, Thèse de doctorat de 3^e cycle en Lettres modernes, Université de Strasbourg II.