

# LE *FIDASI* OU LA FÊTE DE L'ENTRÉE DANS LE *CËYA* ET LA *MUSOYA* DANS LE MANDE AU MALI : UNE RÉJOUISSANCE EN PERDITION

## THE *FIDASI* OR THE FEAST OF ENTERING THE *CËYA* AND THE *MUSOYA* IN THE MANDE IN MALI : A CELEBRATION IN PERDITION

SEYDOU KEÏTA<sup>1</sup>, BALLA DIALLO<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Seydou Keïta, Socio-Anthropologue, Chargé de recherche, Centre National de la Recherche Scientifique et Technologique (CNRST), Ministère de l'Éducation Nationale,

Place de la Liberté, Bamako, Mali. Tél : +223 20 21 90 85, Portable : +223 76 38 92 55

[seydml@yahoo.fr](mailto:seydml@yahoo.fr)

<sup>2</sup>Sociologue, Institut National de Formation des Travailleurs Sociaux (INFTS), Bamako- Mali, [balladiallo@yahoo.fr](mailto:balladiallo@yahoo.fr), Tél : 76 26 22 18/ 62 28 32 49/ 50 31 98 85.

**Auteur pour correspondance :** <sup>1</sup>Seydou Keïta, Socio-Anthropologue, Chargé de recherche, Centre National de la Recherche Scientifique et Technologique (CNRST), Ministère de l'Éducation Nationale, Place de la Liberté, Bamako, Mali. Tél : +223 20 21 90 85, Portable : +223 76 38 92 55

### Résumé

La présente recherche de type anthropologique, effectuée dans la zone géographique et culturelle du Mandé en 2018 (communes de Siby, Sobra et Naréna, cercle de Kati, région de Koulikoro) au Mali, avait pour objectif d'étudier une fête traditionnelle liée à l'entrée de l'homme et de la femme dans la vie sexuelle socialement reconnu. Pour parvenir à nos résultats nous avons mené des entretiens de type qualitatif auprès des *numu* (forgerons circonciseurs), des *kari* (nom donné aux promotions de circoncis), des *donso* (chasseurs traditionnels), des thérapeutes traditionnels, des *jeli* (griots dépositaires de savoirs traditionnels) et des informateurs privilégiés (hommes et femmes). Nous avons fait une analyse de contenu des données collectées. Nos résultats montrent qu'il existait une fête appelée *fidasi* ou fête de la circoncision qui marquait l'entrée du jeune garçon dans le *cëya* (attributs de l'homme) et de la jeune fille dans la *musoya* (attributs de la femme). Le *fidasi* ou *furasi* selon les dialectes mandingues était une fête organisée la veille de la circoncision ou de l'excision. C'était un moment de réjouissance mais aussi d'inquiétude. Les femmes avaient peur que leurs enfants ne décèdent au cours de l'opération. Mais elles espéraient aussi être auréolées de la bravoure de leurs enfants au moment où le couteau du forgeron tranchait les prépuces des garçons ou les clitoris des filles. Au petit matin, les femmes se réjouissaient par la procession du *farifaribla* quand elles apprenaient que les garçons ou les filles ont su résister à l'épreuve du fer sans jeter le moindre cri. De nos jours, cette réjouissance du *fidasi* est en désuétude à cause du fait que la circoncision et l'excision se pratiquent dès les cinq premières années de l'enfance et que les significations sociales liées à ces actes ont disparu.

**Mots-Clés :** *fidasi*, *cëya*, *musoya*, circoncision, excision, réjouissance ? Mandé, Mali

### Abstract

This anthropological research, carried out in the geographical and cultural area of Mandé in 2018 (municipalities of Siby, Sobra and Naréna, circle of Kati, region of Koulikoro) in Mali, aimed to study a traditional festival linked to the socially recognized entry of men and women into sexual life. To achieve our results, we conducted qualitative interviews with *numu* (circumcising blacksmiths), *kari* (name given to promotions of circumcised), *donso* (traditional hunters), traditional therapists, *jeli* (griots depositories of knowledge traditional) and privileged informants (men and women). We did a content analysis of the collected data. Our results show that there was a celebration called *fidasi* or circumcision celebration which marked the entry of the young boy into the *cëya* (male attributes) and of the young girl into the *musoya* (female attributes). The *fidasi* or *furasi* according to Mandinka dialects was a party organized the day before circumcision or excision. It was a moment of rejoicing but also of anxiety. The women were afraid that their children would die during the operation. But they also hoped to be crowned with the bravery of their children when the blacksmith's knife cut off the foreskins of boys or the clitoris of girls. In the early morning, the women rejoiced with the procession of the *farifaribla* when they learned that the boys or girls had been able to withstand the ordeal of iron without uttering the slightest cry. Nowadays, this celebration of *fidasi* is in disuse because circumcision and excision are practiced from the first five years of childhood and the social meanings linked to these acts have disappeared.

**Keywords:** *fidasi*, *cëya*, *musoya*, circumcision, excision, rejoicing? Mandé, Mali

## 1. Introduction

Ce travail a été réalisé dans le cadre d'une recherche plus large sur la santé de la reproduction mais approfondie par nos soins sur un questionnement par rapport à l'abandon des activités festives liées à la circoncision et à l'excision et qui donnaient un sens symbolique à des considérations sociétales et culturelles.

La vie sociale au Mandé était caractérisée par des événements qui contribuaient au processus de socialisation progressive de l'enfant : il s'agit de la naissance, de la circoncision pour le garçon et de l'excision pour la fille, de l'initiation à des sociétés secrètes, du mariage et la mort (cette dernière marque la cessation de l'existence sociale de l'individu sur le plan physique). Ces événements ne sont pas le propre de la société mandée mais de toutes les sociétés humaines. Cependant, chaque société produit culturellement les manières de célébrer le passage d'une étape à une autre de l'évolution physique et de l'intégration sociale de l'individu. Selon les cas, des rites et festivités sont liées à chacun de ces événements.

Les événements comme la naissance, le mariage continuent d'être célébrés et fêtés dans l'aire culturelle du Mandé aux environs de Bamako au Mali. La circoncision et l'excision bien que pratiquées aux enfants ne font plus l'objet de rites et de réjouissances festives lorsqu'ils surviennent. Nous nous sommes alors posé la question à savoir, pourquoi les populations ont abandonné les cultes, les rites et les fêtes qui sous-tendaient ces événements sociaux ?

Dans le papier qui suit, nous présentons la circoncision et l'excision en tant que rites de passage dans le *ceya* et la *musoya* relevant d'un passé récent, les rites et fêtes qui étaient associés à ces événements et l'analyse des changements expliquant l'abandon des réjouissances festives qui y sont liées. Nos analyses prennent racines dans la perspective de l'anthropologie dynamique (G. Balandier, 1985) qui tient compte des mouvements internes des sociétés, des forces qui les constituent autant qu'elles les modifient, des pratiques sociales concurrentes qui se réalisent sous le couvert des institutions et des organisations.

## 2. Matériel et méthodes

Nous avons adopté une méthodologie basée sur la recherche qualitative de type socio-anthropologique. Les sites ont été choisis dans la zone du Mandé (région de Koulikoro) en fonction de la thématique de recherche et de l'homogénéité culturelle et des traditions sociétales mandingue. Les critères de choix des villages ont été leur réputation d'avoir su sauvegarder des pans entiers de leur culture et traditions à travers des chants et danses. Un échantillon de trois communes (Naréna, Siby et Sobra), soit trois villages par commune a été pris en compte par l'enquête.

Nous avons eu recours à des interviews avec les autorités coutumières ; les dépositaires de la tradition et des cultes anciens (castes de griot, forgeron) ; des groupes de kari (groupes d'âges de circoncis) des différents villages, des thérapeutes traditionnels ; des personnes ressources et les informateurs privilégiés (hommes et femmes). En tenant compte de la culture du milieu et des rapports de sexe dans les communautés du Mandé, la démarche sexospécifique a été adoptée pour la collecte des données. Nous avons également recueilli des informations au cours du festival « fidasi » (une reproduction des fêtes de circoncision collective) à Djoliba

dans la commune rurale du Mandé. Ce travail de terrain a été précédé et complété par une analyse documentaire.

Après avoir fait un essai monographique et ethnographique des différents villages, il apparaît une unité culturelle et sociologique de la zone étudiée. Dans les neuf (9) villages des trois communes, les pratiques culturelles et traditionnelles sont tout à fait similaires. Chaque village a son historique singulière mais avec des organisations sociales dédiées à une même communauté de vie, voire d'accomplissement social à travers l'établissement de coutumes autour de l'entrée du garçon et de la fille dans la sphère du *mogoya* ou *maya*, c'est-à-dire le développement de la personne et de sa personnalité. La préservation de l'individu et de sa santé physique et mentale tout en étant inséré dans son corps social était la préoccupation de toutes les communautés de cette partie du Mandé. Ainsi, l'individu était fondu dans la société et passait par des rites d'initiation et d'imprégnation dans une vie sociale basée sur un mode de production agricole.

### 3. Résultats

#### 3.1 La circoncision et l'excision : rites de passage dans le *ceya* et la *musoya* au Mandé

Les rites de passage, selon Van Gennep (1909) avaient pour fonction de préparer les enfants à leur futur rôle d'adulte. Pratiqués autour de la période de la puberté physiologique, ils marquaient « la puberté sociale » en permettant le passage de l'état d'enfant à l'état d'adulte à travers une série d'épreuves destinées à produire une transformation radicale de ceux qui y étaient soumis. Gresle F. et al (1990) définissent le rite comme « un ensemble codifié d'actes et gestes, de paroles, d'objets manipulés et de représentations associées qui se répète chaque fois que surviennent d'une manière périodique et aléatoire, les événements ou les circonstances auxquels il est lié. »

Les pratiques multiséculaires que sont la circoncision et l'excision touchent directement aux organes reproducteurs externes du garçon et de la fille comme rites de passage vers l'âge adulte. Nous ne saurions ici discuter des origines de la circoncision et de l'excision. Cependant, d'après la littérature, la circoncision aurait une origine abrahamique (Luciani, 2019). L'excision serait pratiquée depuis des temps très anciens, dans l'Égypte pharaonique et peut-être même dans l'Europe du Paléolithique (Erlich, 1986 : 36).

La thèse abrahamique est reprise dans notre milieu d'étude : *bolokoli tun be ke kab'i nabila Barahima tile*<sup>1</sup>. Certaines traditions affirment avoir hérité les pratiques de l'excision et de la circoncision des *kuruka*, peuple ayant précédé les mandingues dans la zone. Les rites de passage de la circoncision et de l'excision ont leur source dans les profondeurs de la culture mandée mais trouvent également leur origine dans certains mythes fondateurs si bien rappelés dans cette aire culturelle.

La circoncision et l'excision et les fêtes qui les accompagnaient chez les Malinké (peuple mandingue) ont été décrites par Chéron (1933 : 297-303). Leiris et Schaeffener (1936 : 141-161) ont également étudié la circoncision chez les Dogon de Sanga au Mali dont le rôle essentiel était d'introduire le jeune garçon dans le monde des adultes. Ces auteurs ont soigneusement transcrit les chants qui accompagnaient les circoncis avec leur symbolique et

---

<sup>1</sup> Traduction : La circoncision est pratiquée depuis le temps du prophète Abraham.

signification. Selon Lebeuf (1941 : 61-84) la circoncision, qui prend naissance dans un mythe, a pour cause principale la nécessité dans laquelle se trouve le groupe de transformer le jeune garçon impubère en un homme et de lui permettre de prendre part d'une façon totale à la vie de la communauté à laquelle il appartient par sa famille.

Dans la société mandée, garçons et filles, dans le processus de leur socialisation devaient abandonner les habitudes et les délices de l'enfance et de l'adolescence pour accéder à un autre statut. Les données collectées montrent que l'excision et la circoncision marquaient la période charnière qui permettait aux adolescents des deux sexes d'accéder aux statuts des adultes. « *K'a don ceya la* » est un terme qui signifie pour le garçon, le passage à l'âge d'homme accompli. « *K'a don musoya la* », c'est symétriquement pour la fille, le passage à l'âge de la femme accomplie. La famille et la société entière prépare leur entrée dans une nouvelle vie qui fait appel aux fonctions de reproduction mais également de responsabilité.

Au Mandé, *ceya* et *musoya* sont des statuts auxquels sont liés des rôles et responsabilités qui touchent à la conjugalité des jeunes gens des deux sexes, c'est-à-dire l'acceptation sociale de leur sexualité, mais également, leur droit d'accès au monde des adultes et à d'autres types d'initiations comme par exemple la société secrète du *komo* pour les garçons. La société mandée avait généré des pratiques et des normes liées à la reproduction biologique et cela dans un cadre social bien déterminé. Ces pratiques touchent au développement corporel du jeune garçon et de la jeune fille, des procédures matrimoniales et de leur entrée en union ainsi que des modalités d'entrée dans la sexualité. Toutes les pratiques, à travers les sociétés initiatiques et les dispositifs d'organisations sociales y afférentes, concouraient à produire des personnes saines tout en assurant leur bien-être et leur intégration sociale optimale.

### 3.2 La circoncision

La circoncision est appelée dans le Mandé sous les termes de *bolokoli*<sup>2</sup> (Chéron, 1933) (littéralement, lavage de mains), *negekorosigi* (s'asseoir sous le fer), *kurusita* (prendre la culotte), *finita* (prendre l'habit) ou encore *selijili*<sup>3</sup>. Cette dernière appellation a une connotation liée à la religion musulmane. L'opération consiste à faire l'ablation du prépuce de la verge du garçon en laissant le gland du pénis à découvert. L'acte était entouré de cérémonies impliquant l'ensemble de la communauté. Il concernait une cohorte de garçons d'une même génération dont le nombre dépendait de ceux qui arrivaient en âge de subir l'épreuve. Selon les villages, l'opération était pratiquée sur les garçons, en moyenne, entre 15 et 20 ans. Plus d'une dizaine d'enfants étaient circoncis ensemble et devaient rester ensemble en retraite dans la brousse pendant un à trois mois pour être initiés aux sociétés secrètes, à connaître la flore et la faune et comment les conserver en harmonie avec les besoins, apprendre à cuisiner, à manger, à aller à la chasse ensemble, à s'aimer, à s'accepter et à se respecter.

---

<sup>2</sup> Cf. Chéron Georges. *La circoncision et l'excision chez les Malinké*. In : Journal de la Société des Africanistes, 1933, tome 3, fascicule 2. pp. 297-303 ; doi : 10.3406/jafr.1933.1551  
[http://www.persee.fr/doc/jafr\\_0037-9166\\_1933\\_num\\_3\\_2\\_1551](http://www.persee.fr/doc/jafr_0037-9166_1933_num_3_2_1551)

<sup>3</sup> Traduction : rendre pur à l'image des ablutions que fait le musulman avant de faire sa prière.

### 3.3 L'excision

Les mêmes termes de *bolokoli*, *νεγεκorosigi* ou *finita* désignent également l'excision. Dans un village donné, les *kari* (groupes d'âges) des garçons et ceux des filles de même génération subissaient la pratique de la circoncision et de l'excision à un jour d'intervalle. L'excision des filles se faisait un jeudi et la circoncision, le vendredi. Quand une génération de filles sont excisées un jeudi, la génération correspondante de garçons sont circoncis le lendemain, vendredi. L'excision se passait au village pendant que les garçons étaient circoncis en brousse et leur retraite se faisait loin des villages. Les filles à exciser dont la tranche d'âge se situait entre 12 et 15 ans étaient regroupées dans une case. Il y a avait une différence dans les traditions selon les villages. Dans certains villages, l'excision était pratiquée sur les filles après leur première maternité.

A l'aube, les jeunes filles subissaient tour à tour l'opération. Une forgeronne d'âge adulte et tradithérapeute était chargée de les passer une à une « sous fer ».

### 3.4 Les dispositions préparatoires intégratrices

La circoncision tout comme l'excision n'intervenait pas de façon inopinée. Elle était sérieusement préparée et passait par des étapes. Les devins géomanciens et les astrologues traditionnels étaient consultés pour connaître le moment propice. Le mois lunaire et les étoiles rentraient en ligne de compte. L'apparition du *sigidolo* (étoile particulièrement brillante qui apparaît à l'aube et qui serait Sirius) était favorable pour l'opération mais également la saison froide de janvier et février. Les groupes d'âges concernés (les futurs *kari*) étaient chargés de préparer leur retraite en brousse. Ils devaient couper des bûches (en dialecte malinké de la zone, *kuduntigε* ou *dalogo*, bois de chauffe). Ces bûches étaient stockées pour le chauffage et l'éclairage pendant les trois mois que les circoncis devaient passer dans leur case de retraite appelée « *soloma boure* » (littéralement, case des circoncis).

La retraite en dehors du village permettait aux circoncis d'apprendre sur leur environnement : l'écosystème, la faune, la flore et le rôle des plantes dans la santé humaine. Les habits que portaient les circoncis et les excisées (*soloma fini*) étaient confectionnés des mois auparavant par leurs mères. Ces habits étaient à base de cotonnade issue du filage du coton à l'aide d'une quenouille et du tissage au métier à tisser traditionnel et trempés dans une teinture à base des feuilles d'un arbre appelé *nkalama* (*Anogeïssus leiocarpus*).

L'excision comme la circoncision donnaient l'occasion d'organiser une fête grandiose appelée *fidasi* ou *furas* selon les dialectes mandés. C'étaient des moments de réjouissance mais aussi d'inquiétude. Les femmes avaient peur que leurs enfants ne décèdent au cours de l'opération. Mais elles espéraient aussi être auréolées de la bravoure de leurs enfants au moment où le couteau du forgeron tranchait les prépuces des garçons. Mais avant, des rites étaient accomplis et sacrifices faits aux esprits pour que les enfants s'en sortent sains et saufs. L'annonce de la fin de l'opération donnait lieu à des réjouissances appelées *farifaribla*. Les femmes chantaient et dansaient au rythme du tamtam en annonçant que les adolescents ont été braves et qu'ils ont pu contenir la douleur pendant l'opération. C'est cet acte de bravoure qui est également assimilé au *cεya* et à la *musoya*.

### 3.5 Les festivités de l'entrée dans le *ceya* et la *musoya* au Mandé : « *fidasi* »

Les fêtes commencent le jour qui précède la circoncision, c'est-à-dire un jeudi, pour les garçons et un mercredi, pour les filles. La sororité, appelée *balimamusoya* qui comprend chez les mandingues à la foi les sœurs et les cousines paternelles et maternelles, joue un rôle important dans l'entrée dans le *ceya* et la *musoya*. Qu'il s'agisse des filles ou des garçons, les sœurs sont chargées de les laver dans un bain rituel pour leur enlever la carapace de non circoncis (*bilakoro*<sup>4</sup>) ou de non excisée. Le lavage des garçons était accompagné d'un chant dont la teneur était ceci : « *Make kera koko bere ye. I y'a nonna, nga i t'ε a ti.* » Autrement dit : « Le frère est une barre de sel qu'il faut lécher et non le casser ». Une fois le bain terminé, les familles amenaient des cadeaux en nature (arachide, maïs, mil). Puis, une chèvre était sacrifiée pour chaque enfant afin de conjurer le malheur qui pouvait subvenir au moment de l'opération de circoncision. Cette cérémonie propitiatoire de sacrifice appelé *bololakari* (conjurer la main néfaste du forgeron circonciseur) s'achevait par le chant des mères des enfants désignés pour être circoncis. Ce chant disait ceci : « *Sabou, sabou, i mana bakonron faga to ye bilakoro, koro yola.* » Ce qui se traduit ainsi : « Sabou (la cause), si l'on voit sacrifier un bouc en l'honneur d'un bilakoro (un non circoncis), c'est qu'il y a une raison valable ». Ainsi, les mères des jeunes choisis pour la circoncision, faisaient le tour du village en visitant les différentes familles des garçons.

Ainsi au soir, les sœurs des futurs *solomadew* (les circoncis), entonnaient des chants : « *Aye wili denbalu, tolon tε sεβε sa, ne dogoni soli bara willi* (Levez-vous, nos mères, la circoncision de mon frère est proche. Faisons la fête, une fête qui ne perturber le travail.) » Puis encore : « *Aye wili denbalu, wolo tε konaya sa, ne dogoni soli bara willi* (Levez-vous nos mères, la fécondité ne peut empêcher la stérilité) » Au son du tam-tam (djembe), elles poursuivaient : « *Soli la wili le, soli la wili le, ne dogoni soli la wili le. A mana diya minna oye wasaro, wasakara, wasakara, a mana goya minna olu y wala karo karo* (La fête de la circoncision commence, la fête de la circoncision commence, celui qui en sera heureux ira fièrement dans son champ, *wasakara wasakara*, celui qui n'en sera pas heureux aura la démarche tordu, *karo karo*.) »

Sous forme de procession, les groupes de femmes visitaient la famille de chaque enfant au son du djembé, des chants et des pas de danse. La fête continuait jusqu'à l'aube. Dès que le clair du jour s'annonçait, les femmes reprenaient en cœur un chant : « *Kono ki yara, fidasi kono wilila lenge sun na, kono ki yara* », littéralement, l'oiseau du jour a pris son envol, l'oiseau de la fête de circoncision a pris son envol à partir de l'arbre *lenge* (*Afzelia africana* Smith). Au même moment, la présidente des femmes du village était informée par le crieur du village du départ des enfants pour le lieu où doit se dérouler les opérations de circoncision. Alors, tous les chants cessaient, les tam-tams ne résonnaient plus. S'il s'agissait des garçons à circoncire, ils étaient dirigés vers le bois en dehors du village où les attendait le forgeron circonciseur.

---

<sup>4</sup> Le terme *bilakoro* est à la fois un statut qui se caractérise par le style vestimentaire distinctif de ce statut. Traiter un homme ou une femme de *bilakoro* est un sérieux outrage. Ainsi, le non circoncis ne portait pas de pantalon ou de culotte mais une bande d'étoffe (*bila*) qui se passait entre les jambes et révoltée à l'avant à l'aide d'une cordelette attachée à la ceinture ; d'où le terme *bilakoro* (être sous le *bila*). Ce statut était également valable pour la petite fille non excisée. Elle portait également une étoffe d'entrejambe où l'un des bouts ressortait par le devant à travers une ceinture en cordelette et l'autre bout à l'arrière. D'où l'appellation *mpogotigi* (*mpgo*, une sorte de cache-sexe et *tigi*, celle qui porte). Par extension, ce terme signifie aujourd'hui, toute jeune fille adolescente qui n'est pas dans un lien de mariage.

L'opération débutait par le plus âgé des garçons et un à un, tous passaient par l'épreuve du fer, c'est-à-dire l'ablation du prépuce de la verge. Quant aux filles, elles subissaient l'épreuve de l'excision au village dans un endroit à l'abri des regards.

Les regroupements des femmes étaient spontanées dès que tonnait le coup de fusil annonçant la fin des opérations. Au matin, quand elles apprenaient que les adolescents avaient été braves et qu'ils avaient su résister sans jeter le moindre cri, c'était le début de la fête du *farifaribla*. Des groupes de femmes dansaient et chantaient à travers le village pour manifester leur joie à la fin des opérations de circoncision. Cette fête était animée par les *balimamusow* (sœurs et cousines des circoncis ou des excisées). Elles avaient un rôle de premier plan dans l'assistance des adolescents (garçons et filles).

### **3.6 L'après circoncision et excision : une période de retraite, d'enseignement et d'animation**

Après la circoncision, les garçons accompagnés d'un surveillant, le *sema* chargé de veiller sur leur éducation pendant la période de retraite qui selon les contrées variait entre un et trois mois. Durant ces mois, aucune femme ne pouvait les voir, même pas leurs mères. Les femmes qui leur amenaient les plats les déposaient loin du *boure* (case des circoncis) avant de s'en retourner sur leur pas. Seuls les hommes pouvaient rentrer dans le *boure*, plus précisément les parents masculins des jeunes circoncis. Le *boure* et ses alentours étaient formellement interdits aux *bilakoro* (les garçons non circoncis) qui devaient attendre leur tour d'initiation.

Les circoncis, appelés *solomaden*, recevaient des soins une fois par semaine avec des extraits de plantes après leur lavage au marigot. Une cérémonie spécifique appelée *kolakari* (rite de profanation du marigot où les circoncis vont se laver) accompagnée de repas était organisée toutes les semaines jusqu'à la fin de la retraite. Le *sema* assurait leur protection occulte contre les jeteurs de mauvais sort. Une discipline de fer leur était appliquée pendant leur séjour au *boure* (case confectionnée spécialement pour la retraite des circoncis). La vie de groupe était de mise. Le sens du partage et de la solidarité leur était appris en théorie comme en pratique. Le dortoir et les repas étaient partagés. Les préférences des circoncis pour des repas ne pouvaient être manifestes.

Tous les bons comportements qu'un homme devrait adopter conformément aux valeurs sociales leur étaient inculqués. Parmi ces comportements, la discrétion était demandée. Un homme devrait savoir tenir sa langue (*k'a se i nèn na*, littéralement, savoir dompter sa langue. Un homme devrait également savoir tenir sa ceinture (*k'a se ika kulusi diala la*, c'est-à-dire savoir contrôler ses appétits sexuels). Les circoncis recevaient une éducation sexuelle, environnementale et un enseignement sur les traditions, les normes ainsi que les valeurs qui leur sont propres et qui facilitent leur intégration au sein des organisations sociales. La circoncision permettait aux garçons de recevoir les enseignements des sociétés initiatiques telles que le *komo* et d'intégrer la société des hommes accomplis.

La fin de la retraite correspondait à la guérison complète des circoncis. Des cérémonies divinatoires sur l'avenir des garçons étaient organisées au bord du marigot où ils se lavaient. Géomanciens et thérapeutes traditionnels étaient tous présents. Un poulet est égorgé au nom de chaque garçon et jeté. La position du poulet mort donnait lieu à une interprétation sur le devenir du garçon. Les bandes de cotonnade qui étaient appliquées aux plaies des circoncis

n'étaient pas jetées après les pansements. Chaque garçon avait ses bandes soigneusement gardées en son nom. Elles étaient brûlées au nom de chacun d'entre eux au cours d'une cérémonie divinatoire le jour de la sortie définitive du *boure*. La couleur, la hauteur et l'éclat de la flamme qui se dégageaient de la combustion des bandes donnaient lieu à une interprétation de la part des devins. Ainsi pouvait-on savoir, si le garçon sera en exode ou pas, s'il fera fortune, le genre de femme qu'il épousera, s'il aura longue vie ou pas, s'il mourra auprès des siens ou en dehors de sa communauté, etc. Ils étaient ainsi prévenus chacun de son devenir. Après la sortie du *boure*, « les nouveaux hommes » restaient encore une semaine chez le *sema* qui raccompagnait chaque garçon dans sa famille. C'est en ce moment que le garçon qui était *bilakoro*, il y a quelque mois rentre dans la communauté des hommes avec tous les attributs.

Quant aux filles excisées, elles restaient au village. Un grand vestibule (*bolon*) était aménagé pour leur séjour qui durait, selon les traditions locales, de trois à quatre mois. Pendant cette période, il était interdit aux hommes de les voir. Seules les parentes pouvaient les rendre visite. La vieille « *sema* » avait aussi les mêmes rôles et obligations que le « *sema* » des garçons. C'était d'éduquer et de veiller sur la santé et le bien-être des jeunes filles tout en les apprenant les bonnes conduites qu'une femme au foyer devrait savoir. Il s'agit de la manière de parler, de marcher et même de se coucher ; comment s'occuper de son foyer (le mari, les enfants, la famille étendue), etc. C'était vraiment une école de passage d'un statut à un autre pour leur intégration sociale définitive.

Comme le cas des garçons, les excisées partaient se laver dans un autre marigot différent de celui des garçons derrière le village. Après leurs bains, chacune devaient laver son pagne appelé *solimafini* dans une grande calebasse. C'est dans cette eau de lessive « souillée », que la vieille « *sema* » regardait et prédisait à tour de rôle, le futur des jeunes filles, à savoir : le nombre de maternité que la fille fera, le genre d'homme qu'elle épousera, comment serait l'avenir de ses enfants et de son mari, la durée de son existence sur terre, etc. Tout cela était accompagné de chants et de danses.

En retour, au premier anniversaire de leur excision, les filles récompensaient la vieille « *sema* » par des calebasses remplies de beurre de karité. Ce beurre, appelé « *baradigi tulu* » (littéralement, *beurre qui sert à masser le nombril*), était extrait par elles-mêmes à la suite du ramassage saisonnier des noix de karité. La symbolique de cette pratique était de rembourser à la « *sema* » en guise de reconnaissance, le beurre de karité qui a servi comme pommade dans le pansement des excisées et de rendre grâce à la *sema* de les avoir guéri et de les avoir permis de rentrer dans la *musoya* (connaissances liées aux attributs de toute femme accomplie dans la société mandée).

La maturation biologique ne suffisait pas en elle-même pour devenir adulte et rentrer dans le monde d'apparence dichotomique des hommes et des femmes. La circoncision et l'excision étaient des passages obligés pour toute personne appelée à vivre dans la société mandée. Aucun individu ne pouvait se soustraire à ces règles. Toute personne le devenait par des phases successives d'initiation et de rites de passage. Le garçon et la fille, une fois rentrés dans le *cɛya* et la *musoya*, ils avançaient vers l'étape du mariage.



## 4. Discussion

A l'analyse, le *fidasi* en tant que fête liée à l'entrée de la fille et du garçon dans la vie des adultes, avait pour signification de renforcer les liens familiaux et les solidarités villageoises.

### 4.1 La logique du *fidasi* : maintenir les liens familiaux et renforcer les solidarités villageoises

Le *fidasi* était l'occasion pour chaque village d'inviter les villages voisins à venir célébrer ensemble le passage de génération. Cette fête était un moment de manifestation de l'identité d'une communauté villageoise mais également de resserrement des liens sociaux. Il s'agissait également de marquer les promotions de circoncis appelés *kari* au sein des villages et inter-villageois. Les *Kari* ou *flambolow* selon la tradition mandée, sont des organisations sociales composées de garçons ou de filles d'un même groupe d'âge ayant subi ensemble l'épreuve de la circoncision et les activités d'initiation qui y sont liées. « *Les circoncis et les excisées qui ont subi l'opération dans le même intervalle de sept ans, forment ce que les Malinké appellent un kari* (Leynaud & Cissé, 1968 : 313<sup>5</sup>) ». Le *kari* est un groupe structuré qui reçoit un nom<sup>6</sup>, a ses cadres, ses règles de conduite. Les *kari* forment les sociétés de travail, d'entraide et de loisirs dans les villages. Les *kari* sont intergénérationnels, ainsi on en retrouve plusieurs dans le même village. Ceux des aînés dirigent les activités et les plus jeunes exécutent les tâches qui leur sont assignées jusqu'à l'avènement d'une nouvelle promotion.

La fête de *fidasi* créait aussi des obligations de retour. Chaque village devait en retour participer à la fête de *fidasi* de l'autre village. Pour ce faire, c'était les groupes de *kari* villageois et inter-villageois qui étaient mobilisés. Les offrandes ou dons étaient réciproques lors des fêtes de *fidasi*. Ce qui permettait d'entretenir les anciens réseaux ou même de créer de nouveaux réseaux de solidarité.

### 4.2 Le *fidasi* et la mise en valeur de la sororité et de l'avunculat

Le *fidasi* donnait une conscience collective et individuelle de la trajectoire que les nouveaux promus devaient avoir. Les réjouissances liées aux rites s'inscrivaient dans une logique communautaire et cyclique, c'est-à-dire, la conscience que les jeunes adolescents franchissaient un stade vers un autre, passaient d'une génération à une autre. Nous avons vu à travers le *fidasi* le rôle des sœurs et des cousines. Il s'agit bien sûr d'une prise en compte de cette dimension sociale, c'est-à-dire familiale, qui vise à tisser culturellement les liens sociaux à travers les rites de passage que sont la circoncision et l'excision. Le *fidasi* était une occasion de marquer la mise en valeur de la sororité. Les sœurs prenaient toute leur place. Par ce chemin, toutes les femmes étaient des sœurs à un moment donné de leur vie et cela devrait être socialement marqué à travers ces rites d'initiation et de fêtes.

A travers le *fidasi*, la sororité met également en exergue à la fois la fraternité et la séniorité à travers les chants lors de la procession du *farifaribla*. C'est la bravoure du jeune frère qui est

---

<sup>5</sup> LEYNAUD, E & CISSE Y., 1968. *Paysans Malinké du Haut Niger (Tradition et développement rural en Afrique Soudanaise)*, Bamako, Editions Populaires, 451 p.

<sup>6</sup> « Les noms donnés aux promotions de circoncis évoquent soit des événements météorologiques et astronomiques, soit des qualités fondamentales pour l'homme, soit des noms d'animaux mythiques et "totémiques" (Leynaud & Cissé, 1968 : 313-314) ».

chantée. C'est aussi pour montrer au jeune garçon circoncis, que dans toute circonstance, il y a une sœur qui est là, qu'elle soit utérine, germaine ou consanguine. Ce rôle de la sœur va également se perpétuer pour cimenter les relations sociales. La sororité prendra également toute son importance quand il s'agira du passage du célibat au mariage.

Dans la société patrilinéaire mandée, l'oncle maternel avait également un rôle à jouer quand devrait intervenir la circoncision du neveu. C'est lui qui devrait offrir l'animal sacrificiel pour le neveu promu à la circoncision. De cette façon, il marque d'une part le lien parental avec le neveu et de même, il réaffirme le lien d'alliance avec la famille de sa femme. Cette gratitude de l'oncle pèsera dans ses relations avec sa sœur mais également dans les relations du neveu et ses cousins et cousines croisés. Quand devrait survenir le mariage du neveu, sans aucune obligation sociale et bien vu du côté de la coutume, il devrait lui proposer une de ses filles en mariage. L'emboîtement des deux lignages commence à ce niveau (le lignage du neveu et celui de l'oncle) et va tendre à réduire la compétition entre eux quand les circonstances se présenteront. L'avunculat avait une très grande force dans le Mandé.

Qu'en est-il aujourd'hui de cette culture ancestrale qui marque le passage du garçon et de la fille à la vie adulte ?

#### **4.3. L'abandon des rites et fêtes d'entrée dans le *cɛya* et la *musoya***

De nos jours, la circoncision et l'excision sont toujours pratiquées au Mandé. Mais ce que l'on constate à présent dans ces contrées, c'est l'abandon de tous les rites et fêtes qui sont liées à la pratique de la circoncision et de l'excision. Une femme de 64 ans du village de Nafadji pense que toutes les bonnes traditions sont en voie de déperdition : « *Entrer dans la musoya signifiait rentrer dans la sexualité et savoir être une femme dans la société avec tous les attributs. Il y avait un accompagnement. Pour montrer que c'était toute la communauté qui était impliquée, il fallait organiser des fêtes et toutes les fêtes contribuaient à tisser davantage des relations sociales, à renforcer celles déjà existantes. Rien de ce cela n'existe de nos jours.* »

Les témoignages recueillis in situ montrent qu'il n'y a plus de rites rattachés ni à la circoncision, ni à l'excision. Il n'existe plus de regroupements d'enfants afin de les circoncire ou de les exciser ensemble. Les actes se font individuellement. Chaque parent décide de faire subir l'opération à son enfant (garçon ou fille) généralement pendant les cinq premières années de l'enfance. Également, il n'y a plus de fêtes liées à ces événements. La société mandée n'aurait-elle plus besoin de rites de passage ou d'initiation des adolescents et les fêtes qui les accompagnent ? Des mutations se sont-elles produites à l'intérieur de la société mandée ?

##### **4.3.1 L'âge précoce de l'acte**

Ce qui est remarquable fondamentalement, c'est que de plus en plus, les opérations se font à bas-âge, surtout dans les cinq premières années de la vie de l'enfant. Il y a donc un recul de l'âge de la circoncision et de l'excision vers la petite enfance. Ce stade de développement de l'enfant était pourtant épargné de toute inflexion de blessure intentionnelle. La pratique n'est plus liée à la maturité physique ou biologique. Les parents ont tendance aujourd'hui, à considérer qu'à cet âge précoce, l'enfant n'aurait aucune mémoire du traumatisme qu'il aura

vécu et par conséquent, cette période est considérée comme propice à l'acte. Mais cela relève d'un autre débat.

Une femme de 43 ans du village de Kéniéro témoigne : « *Personnellement, je comprends pourquoi le fidasi ne se fait plus. Quand l'opération de la circoncision ou de l'excision se fait pendant que l'enfant est encore au sein, comment voudriez-vous que sa mère ait l'idée à la fête ? Elle est plutôt préoccupée par la santé de son enfant. Pouvons-nous affirmer qu'à ce stade l'enfant est entré dans le cɛya, si c'est un garçon ou dans la musoya, si c'est une fille. Je pense qu'on ne peut le dire. Certaines personnes disent qu'à bas âge l'enfant ne sent pas la douleur qu'on le fait subir. Je ne suis pas de cet avis. Peut-être, l'enfant n'aura plus le souvenir, mais il a mal quand-même. Avec l'âge précoce des enfants, je ne vois pas, pourquoi, il faut faire une fête, avant ou après.* »

Nous comprenons par ces propos que l'âge précoce de l'opération aurait découragés les femmes à entretenir des fêtes autour de l'évènement. La fête se faisait, parce que, l'on savait que la circoncision et l'excision n'étaient pas de simples opérations d'ablation d'une partie des organes sexuels mais des évènements qui donnaient une place à l'individu (garçon ou fille) toute sa place dans la société avec les attributs qui y sont liés. L'âge précoce de l'enfant ne lui permet pas de porter ces attributs.

#### **4.3.2 Des contraintes économiques à l'origine de l'abandon**

Cet homme de 70 ans du village de Sandama estime que progressivement, les populations du Mandée ont abandonné les fêtes de *fidasi* (garçon et fille). Il explique : « *C'est à partir des années de grande sécheresse des années 1970 et 1980 que j'ai constaté que certaines familles n'étaient plus prêtes à envoyer leurs enfants dans la circoncision en groupe. J'ai remarqué que c'était des familles à revenus modestes dont la production céréalière suffisait à peine à nourrir les membres. Or les fêtes de fidasi demandaient beaucoup de dépenses en nature et en espèces. Au fil du temps le fidasi était pour les plus riches du village mais eux-mêmes ont abandonné à cause des difficultés économiques.* »

Les difficultés économiques sont l'une des causes de la déperdition du *fidasi*. Nous avons vu qu'à la veille de la circoncision, une bête était immolée pour chaque enfant. Pendant les années de sécheresse, l'élevage a pris aussi un coup. Certains parents n'avaient pas les moyens de sacrifier une bête. Il fallait se déplacer vers les marchés de bétail pour en acheter. Ce qui revenait encore plus cher. La fête entraîne des dépenses en nourriture, en habillement et repas. Dans les contrées du Mandé, les économies villageoises sont en difficulté et les périodes d'abondance céréalière sont plutôt ponctuelle.

Cette femme de 60 ans du village de Sakorodaba pense qu'il y a beaucoup d'évènements festifs (mariage, imposition de nom d'enfant, fêtes musulmanes, etc.) qui entraînent des dépenses, c'est pourquoi dit-elle : « *Il faut abandonner certaines fêtes. Nous ne faisons plus le fidasi.* » Elle ajoute : « *Si tous les rites sont abandonnés pour les garçons aussi bien que pour les filles, pour ne garder que la pratique, je ne vois pas de raison de faire le fidasi qui était une manière propre à nous de faire entrer les jeunes dans la vie d'adulte. D'ailleurs, de nos jours, les enfants connaissent tout sur la sexualité. Or, une sorte d'éducation sexuelle était donnée à travers la circoncision et l'excision. Cɛya et musoya, c'était aussi, comment le garçon et la fille devraient se comporter sexuellement avant le mariage.* »

Ces allégations mettent l'accent sur les changements intervenus dans les sociétés du Mandé. L'accent est mis ici sur la multiplication des fêtes. Cela peut se vérifier. Par exemple, la célébration des fêtes musulmanes ne se limitent plus à la fête du ramadan (*Aid el fitr*, en arabe, fête de fin du jeûne musulman) ou la Tabaski (*Aid el Kébir*, fête de la célébration du sacrifice d'Abraham), il y en a d'autres qui se sont rajoutées telles que Maouloud (naissance et baptême du prophète Mahomet), Achoura (célébrée dix jours après le premier jour de l'an musulman), qui vient d'être décrété au Mali comme fête légale. Il faudrait ajouter aussi quelques fêtes traditionnelles du terroir. Donc, cela fait que dans l'année, ces événements ont des coûts. Or, en milieu rural malien, avec la conjoncture actuelle, les revenus paysans sont nettement insuffisants pour toutes les charges de fêtes. Mais le constat est aussi qu'au Mandé en général, toutes les fêtes liées aux religions traditionnelles sont en abandon.

#### 4.3.3 La profanation du caractère sacré des rites de passage

Au-delà des raisons économiques, l'abandon de la fête serait lié à la médicalisation de la circoncision. Ce thérapeute traditionnel du village de Nafadji pense que c'est l'intervention de l'infirmier qui a profané le caractère sacré de la circoncision. *« Les infirmiers dans les villages ont commencé depuis l'époque coloniale à remplacer le forgeron dans la circoncision. Les enfants qui passaient par l'infirmier n'étaient pas soumis aux différents rites. C'était surtout des enfants de fonctionnaires et quelques gens qui étaient proches des milieux de l'administration coloniale. Ce phénomène s'est beaucoup amplifié après l'indépendance avec la création des dispensaires dans les villages. C'est de cette façon que progressivement, le forgeron a été supplanté par l'infirmier dans la circoncision. A partir du moment où tous les rites de préparation, de l'accomplissement de l'acte ont été délaissés, il va de soi que les réjouissances qui les accompagnaient soient également délaissées. Je fais aussi le constat que les coutumes traditionnelles sont abandonnées par les citadins. Ce qui est le cas du fidasi. La circoncision se fait en milieu médical et en ville. Comment peut-on appliquer les rites et faire la fête. Nos villes ont une grande influence sur nos campagnes. Je peux dire aussi que certains ont abandonné le fidasi, parce que ce n'est plus pratiqué dans les centres urbains. »*

Ces affirmations dénotent de la conscience des changements économiques et sociaux intervenus depuis l'introduction de la culture occidentale européenne avec son économie et ses techniques. Ces changements vont avoir des conséquences sur les modes d'approche des traditions et les fondements qui les sous-tendent. Il est évoqué ici une superposition des savoir-faire moderne (celui de l'infirmier) et traditionnel (celui du forgeron). Le premier est dépouillé du système de rituels. Le second ne peut être effectué sans passer par un système de codification sociale dont les éléments festifs tendent à euphémiser d'une part la gravité des actes sacrificiels mais qui contribue d'autre part à souder davantage le corps social. La technique de l'infirmier dépourvu de l'habillement rituel a finalement pris le dessus et a conduit à une profanation de l'acte de circoncision et par conséquent de tous les éléments qui y sont liés.

L'accent est également mis sur l'influence des villes sur les campagnes. Le bouleversement de la culture traditionnelle s'opérerait donc à partir des villes qui sont des concentrés de la rencontre de plusieurs cultures, notamment la culture occidentale. Il y a donc des incidences

de la vie urbaine et de son économie sur la culture locale. Plus que des incidences, les villes susciteraient de nouveaux modes d'intégration sociale qui vont modifier les traditions.

Ce qui est indéniable, c'est que beaucoup de changements ont lieu au sein de la société mandée. Ces changements sont à rattacher aux mutations qui s'imposent au niveau économique où les sociétés agraires tributaires des marchés internationaux sont en souffrance. L'économie-monde touche aux structures sociales et bouleverse les valeurs qui s'y rattachent. Ce qui nous amène à analyser les traditions à travers l'abandon du *fidasi* et ce qu'elles valent dans une société confrontée à la modernité.

#### 4.3.4 Le *fidasi* : une tradition en voie de disparition

Les communautés ont fait un choix entre l'économie et l'abandon de certaines valeurs. Le *fidasi* ne répondait plus aux besoins d'une société qui connaît une crise de son économie. Les fêtes occasionnent des dépenses et les ressources ne suivent pas. Ce qui n'est plus le cas. Il n'y a pas non plus l'économie de la fête. C'est-à-dire que le *fidasi*, dans son ancienne forme, n'a pas été capable de générer des activités économiques autour de l'évènement. Peut-être aurait-il survécu sur cet espace. Les fêtes sont très généralement liées à l'expansion économique. Fut-elle une société agraire, l'économie permettait en ce moment de dépenser le surplus dans les fêtes. La tradition tout comme la culture en général, n'est pas un élément figé et ayant une existence en soi. La tradition est tout ce qui au sein d'une société, se transmet d'une manière vivante par la parole, l'écriture ou les manières d'agir (Ferréol, 1995)<sup>7</sup>. Pouillon (1975)<sup>8</sup>, pense que la tradition n'est pas le produit du passé, une œuvre d'un autre âge que les contemporains recevraient passivement mais, selon ses propres termes, un « point de vue » que les hommes du présent développent sur ce qui les a précédés, une interprétation du passé conduite en fonction de critères rigoureusement contemporains. « Il ne s'agit pas de plaquer le présent sur le passé mais de trouver dans celui-ci l'esquisse de solutions que nous croyons justes aujourd'hui non parce qu'elles ont été pensées hier mais parce que nous les pensons maintenant », (Pouillon, 1975 : 160). Dans cette acception, la tradition n'est pas (ou pas nécessairement) ce qui a toujours été, elle est ce qu'on la fait être.

Quant à l'ethnologue français Gérard Lenclud (1987)<sup>9</sup>, la notion de tradition renvoie d'abord à l'idée d'une position et d'un mouvement dans le temps. La tradition serait un fait de permanence du passé dans le présent, une survivance à l'œuvre, le legs encore vivant d'une époque pourtant globalement révolue. La tradition est relative à quelque chose d'ancien, supposé être conservé au moins relativement inchangé et qui, pour certaines raisons et selon certaines modalités, ferait l'objet d'un transfert dans un contexte neuf. Alors, la tradition serait de l'ancien persistant dans du nouveau.

Une pratique traditionnelle suppose que par le passé, des codes de conduite, des règles avaient été élaborés par les sociétés anciennes et que ces codes et règles aient été conservés et qu'ils demeurent encore inchangés. Leur prise en compte dans le présent, constituerait alors leur traditionalité. Les traditions se situent dans un dynamisme sociétal, c'est pourquoi, nous

---

<sup>7</sup> Ferréol G., 1995. *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Armand Colin, 300 p.

<sup>8</sup> J. Pouillon, « Tradition : transmission ou reconstruction », in J. Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspéro, 1975, p. 160.

<sup>9</sup> Lenclud G., 1987. La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie, *Terrain*, n° 9, pp. 110-123.

allons nous approprier la conception de Mungala (1982)<sup>10</sup> qui définissait ainsi la tradition : « Par tradition nous entendons un ensemble d'idées, de doctrines, de mœurs, de pratiques, de connaissances, de techniques, d'habitudes et d'attitudes transmis de génération à génération aux membres d'une communauté humaine. Du fait du renouvellement perpétuel de ses membres, la communauté humaine se présente comme une réalité mouvante et dynamique. Ainsi, la tradition revêt à la fois un caractère normatif et fonctionnel. La normativité se fonde essentiellement sur le consentement à la fois collectif et individuel. Elle fait de la tradition une sorte de convention collective acceptée par la majorité des membres, un cadre de référence qui permet à un peuple de se définir ou de se distinguer d'un autre. »

Si le *fidasi* est abandonné dans la société mandée étudiée, c'est qu'il ne correspondait plus aux intérêts de la société. Mais, c'est également un pan de la culture de cette partie du Mandé qui est à l'abandon. Le *fidasi* occasionnait plutôt des dépenses difficiles à supporter. C'est pourquoi, les communautés ont maintenu ce qui représente une valeur à conserver, c'est-à-dire, la pratique de la circoncision et de l'excision. Ces pratiques sont considérées comme valeurs, parce qu'elles auraient un lien avec la religion dominante actuelle du milieu, c'est-à-dire, l'islam. C'est ce qui explique souvent l'utilisation de l'expression « *selijili* » qui compare la circoncision à l'ablution qui permet la prière en islam.

## 5. Conclusion

Nos analyses ont montré, que le *fidasi* dans la partie de société mandée que nous avons étudiée n'était pas une fête de simple réjouissance à l'occasion de la circoncision et de l'excision. Pour reprendre Marcel Mauss (1950), c'était un phénomène social total qui prenait à la fois en compte les institutions sociales et éducatives, les relations de parenté, la production économique et même le domaine symbolique lié aux religions et croyances traditionnelles et jouant un rôle dans la stabilisation sociale. L'abandon du *fidasi* est un exemple qui montre les changements profonds, d'allure inexorable, que connaissent les sociétés africaines dans leur ensemble. Beaucoup d'autres institutions sociales ont été reléguées telles les sociétés initiatiques et en général des religions traditionnelles qui avaient un rôle de stabilisation sociale. « L'islamisation poussée est en train de détruire nos cultures traditionnelles » nous disaient un chef de village. D'autres répliquent : « Quel qu'il soit, nous n'abandonnerons pas notre substrat. Nous garderons nos masques et nous les transmettrons aux nouvelles générations ». Pour d'autres aussi, les changements sont inéluctables. « Rien se sera plus comme avant. Un retour au passé est impossible. » Les plus optimistes et qui sont dans la mouvance du changement, pensent qu'il est possible de sauver ce qui l'est, mais en les adaptant au contexte nouveau. Ils estiment que si les sociétés initiatiques ont presque disparu et qu'elles n'ont plus leur force d'antan, certaines formes d'organisation sociale peuvent encore puiser dans cette culture. C'est le cas du *kari*. Les classes d'âge et les fonctions que lui attribue la communauté sont toujours d'actualité. Mais il y a également des tentatives de revaloriser le *fidasi* en tant que patrimoine culturel du terroir. C'est ce qui a motivé la reproduction du *fidasi* à travers un festival organisé en février 2018 dans le Mandé.

---

<sup>10</sup> A. S. MUNGALA, 1982. L'éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales, in Ethiopiques numéro 29, revue socialiste de culture négro-africaine. <http://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:010019970>

## Références

A. S. MUNGALA, 1982. L'éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales, in Ethiopiques numéro 29, revue socialiste de culture négro-africaine. <http://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:010019970>

Didier Luciani, 2019. *La circoncision, parcours biblique* in « La circoncision rituelle. Enjeux de droit, enjeux de vérité (sous la direction de Vincente Fortier), Presse Universitaire de Strasbourg, p. 41-54

Christine Bellas Cabane, 2006. "Fondements sociaux de l'excision dans le Mali du XXIème siècle", *Revue Asylon (s)*, n°1, octobre 2006, Les persécutions spécifiques aux femmes. url de référence : <http://www.reseau-terra.eu/article485.html>

Gresle F., Panoff M., Perrin M., Tripier P., 1990. *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Nathan, pp. 290-291.

Chéron Georges. *La circoncision et l'excision chez les Malinké*. In : Journal de la Société des Africanistes, 1933, tome 3, fascicule 2. pp. 297-303 ; doi : 10.3406/jafr.1933.1551 [http://www.persee.fr/doc/jafr\\_0037-9166\\_1933\\_num\\_3\\_2\\_1551](http://www.persee.fr/doc/jafr_0037-9166_1933_num_3_2_1551)

Erlich M., *La femme blessée*, éd.l'Harmattan p 39.

Ferréol G., 1995. *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Armand Colin, 300 p.

Georges Balandier, 1971. *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Quadrige/PUF, 3<sup>ème</sup> édition, 1986, 334 p.

Gérard Lenclud, 1987. La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie, *Terrain*, n° 9, pp. 110-123.

Jean Pouillon, 1975. « Tradition : transmission ou reconstruction », in J. Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspéro, 1975, p. 160.

Marcel Mauss, 1950. *Sociologie et Anthropologie*, Quadrige/PUF 9<sup>ème</sup> édition, 2001, Paris, 482 p.

Van Gennep A., *Les Rites de passage*, 1909, ed Picard, 1991, Chap. VI.