
Autour de la forge des Wakyali de Jijir : Entre socialité, spiritualité et discursivité d'une institution

Around the Forge of the Wakyali of Jijir: Between Sociality, Spirituality, and Discursivity of an Institution

Ernest BASSANE
Université Norbert ZONGO/ Koudougou
ernestbassane@yahoo.fr

Reçu: 02/09/2025, **Accepté:** 04/10/2025, **Publié:** 20/10/ 2025

Résumé :

L'analyse interroge un phénomène social longtemps traité par les sciences sociale et humaine. Il ressort de la réflexion que la forge est un ferment des rapports humains en ce que la mission première du forgeron est d'humaniser davantage l'homme en le dotant de ce qui lui est utile pour le rendre plus épanoui en termes de satisfaction de ses besoins primordiaux : alimentaire, esthétique, récréatif, spirituel. Dans cette quête du bien-être de son prochain l'activité du forgeron se vêt d'une dimension discursive qui accompagne tout geste qu'il pose et qui constitue une force immanente de l'institution. Au total, l'étude montre qu'il existe une symbiose des genres qui configurent le caractère à la fois profane et sacré de la forge et du forgeron qui est considéré dans la société concernée par l'étude comme l'authentique messager de Dieu sur la terre des hommes.

Mots-clés : forge - culture - système social - littérarité - poéticité.

Abstract

This paper examines a social phenomenon which has been studied by social and human sciences for long. It emerges from the analysis that the furnace is a catalyst for human relations, in that the blacksmith's primary mission is to further humanize man by providing him with what is useful to him, making him more fulfilled in terms of satisfying his basic needs: food, aesthetics, entertainment, and spirituality. In this quest for the welfare of his community members, the blacksmith's activity takes on a discursive dimension which backs up every action he makes and stands as the immanent force of the institution. Overall, the study shows that there is a

symbiosis of genres which shape both the profane and sacred nature of the furnace and the blacksmith, who is considered in his community as the genuine messenger of God on earth.

Keywords: furnace - culture - social system - literariness – poetic nature.

Kumgo¹

Vaesga zẽnkda bũmb a ye kadẽng sẽn get nĩnsaal vum ne-a yalẽ sẽn kaos n goama yelle. Tõnd vaes n mikame tĩ kudgã tara bõn-kasga sẽn loet neba ne taaba bala Sãeya bolog yaa tĩ sõng nĩnsaal t'a vumnd bãane a sẽn kõnta bũmb nĩns fãa sẽn yaa tilae yã: ritla, neerma, peemsem la ne siiga sõngre. To wã vum nan yĩ sõma yĩnga, Sãeya tũmd pĩda ne goam sẽn tar biisi n yaa pãnga n yãagd-a tũmda la a yaa Sãaba tũm noora pãnga. Tĩ kũmbe, vaesga wilgame tĩ Sãaba tũmda tara yel-sõma sẽn saked taaba la wiligd kudgã yalẽ sẽn kẽed ne kũsem la ne kũdemd wẽngẽ. Rẽ n so tĩ Sãeya, b gẽlgd-a wa wẽnnaam no-rẽes hakiik dũni zug soolem ning tõnd sẽn maan tũmdã.

Gom-zutu: kudgu- kũdemde- neerlem

Pour citer cet article :

BASSANE, Ernest.,(2025). Autour de la forge des Wakyali de Jijir : Entre socialité, spiritualité et discursivité d'une institution , *Contextes Didactiques, Linguistiques et Culturels* [En ligne], 3(2), 415-431.Disponible sur le lien :

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/928>

Pour citer le numéro :

Ben Boudjema, Tanina., Kartal, Erdogan., Constantinou, Georgia., (2025) , Numéro-Varia -Spécial, *Contextes Didactiques, Linguistiques et Culturels* [En ligne], 3(2), 676p.

Disponible sur le lien : <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/928>



¹ Le mooré, est une langue qui possède le statut de langue nationale au Burkina Faso.

Introduction

De prodigieuses recherches et études sont déjà réalisées sur le sujet de la forge et du forgeron. Articulant différents aspects, archéologues, anthropologues, ethnologues, philosophes ont exhumé les tréfonds insoupçonnés d'une réalité sociale séculaire sans nul doute. Ce serait pourtant simpliste de souscrire que cette fécondité réflexive a épuisé le sujet du phénomène forge étant entendu que l'élan de convergence des multiples investigations tisse un fil d'Ariane pour accroître l'intérêt de la recherche. Pour ce faire, la culturologie s'invite comme une perspective d'approche qui pourrait augurer des résultats sinon complémentaires du moins consensuels. Dans une démarche agentiviste perçue par Philippe Descola (2005 : 78) comme « *la capacité à faire exister par laquelle des relations contribuent sinon à instaurer à elles seules, au moins à conforter le mode d'identification et le mode d'existence du collectif au sein duquel elles opèrent, et qui est leur monde de référence* » ; nous nous intéressons au cas spécifique de la forge des Wakyalis dont les schèmes de relations qui se structurent aux composantes fondamentales que sont l'échange, la prédation, le don, la production, la protection, la transmission introduisent des paradigmes d'une réévaluation des phénomènes culturels. De fait, et comme le révèle si bien Robert Griffon (2010 : 11) :

L'art du forgeron est comme celui de l'alchimiste. Il sait transformer la matière dans la sagesse. Il rend droit ce qui est courbe, et mince ce qui est épais par l'action du feu et de sa propre volonté. La mutation de produit, subtile, grâce à la force du marteau qui n'est en fait que le prolongement de l'esprit. Le métal dort. Il faut le réveiller ; il est assez obéissant à l'individu qui sait découvrir les nuances de la tradition.

Dans une telle configuration où le forgeron devient un magicien et la matière un personnage, il n'y a que la force de l'esprit qui puisse les dynamiser pour déterminer leur horizon d'attente. C'est ce à quoi doit nous conduire la présente étude qui porte spécifiquement sur la forge des Wakyalis de Jijir. Notre démarche dans cette étude procédera tout d'abord par la présentation de la problématique de la question, l'exposé du cadre théorique et méthodologique, enfin l'analyse des éléments structurant les fonctionnalités de la forge.

1. De la problématique de l'étude

Le présent sujet convoque au centre du débat la question de l'adressage de l'écosystème culturel de la forge en vue d'identifier sans les déstructurer les schèmes du puzzle que constitue cette réalité socio-culturelle. Pour ce faire, il importe de s'interroger sur la nature des rapports que la forge des Wakyalis entretient avec les grands phénomènes naturels que sont l'eau, le vent, le feu dans le processus de fabrication des objets en vue d'autoriser leur usage. Ce questionnement permettra de resituer la place de la force et du forgeron de Wakyalis dans l'univers des forces invisibles mais qui sont au cœur de la cosmogonie traditionnelle en tant que refuge de prédilection des morts qui se réincarnent dans l'eau, le vent, le feu selon la formule du poète sénégalais Birago Diop. Dans une telle dynamique notre questionnement nous conduit à nous intéresser à la nature et à la symbolique des produits de la forge de sorte à en évaluer leur portée socio spirituelle, étant entendu que ces deux aspects (la nature et la symbolique) relèvent des représentations sociales, considérées par Lemonnier (1992 : 15) comme « *la manière dont les individus imaginent leurs rapports à leur environnement, le sens qu'ils donnent à leur vie et leurs actions* ». Partant de là s'ouvre ainsi un autre niveau d'approfondissement de l'interrogation à savoir celui de la vision du monde du forgeron. En effet, l'intérêt de cette ouverture réside dans le fait qu'elle permet d'actualiser les capacités de maîtrise et de restructuration du monde pour en faire un tout porteur de valeurs et de réalités spécifiques. Enfin, cette projection sur le monde extérieur à travers la vision qui s'en dégage induit au bout du compte celle de l'introspection qui doit se mesurer à travers la manière dont le forgeron s'identifie à lui-même et à travers l'autre, d'où la question : comment le forgeron se dit-il ? En résumé, l'ensemble de ces interrogations repose la préoccupation première de ce sujet qui reste celle de la présence du forgeron dans l'univers qui le crée et qu'il recrée en retour.

2. Considérations théoriques et méthodologiques

La nature du sujet qui est traité commande que recours soit fait à une approche théorique plurielle en vue de rendre holistique son analyse. Pour ce faire, nous puisons aux sources des théories culturelles et littéraires. Ainsi, l'anthropologie symbolique et interprétative de Clifford Geertz constitue la matrice du regard social qui doit être convoqué dans l'analyse. De fait, en articulant l'idée de Geertz, Lemonnier développe l'ethnoscience qui met au cœur de sa réflexion la question des représentations sociales aux fins de considérer l'individu, la personne non plus en tant qu'être isolé, doté de chair et d'intelligence mais bien plus comme un sujet en interactions

permanentes avec un environnement composé d'êtres, d'objets, de réalités visibles et invisibles qu'il essaie sinon de dompter du moins de comprendre pour en devenir partie. Cette théorie nous aidera pour ainsi dire à mettre au goût du jour l'œuvre de création humaine tout en cherchant à lui trouver la meilleure portée possible à travers la signifiante qui devra en découler. La dimension ethnosciences trouve sa pertinence du fait que l'étude porte sur la forge des Wakyali, qui relève du groupe ethnique des Lyela, vivant au Centre-ouest du Burkina Faso et parlant le lélé. Cette théorie sera articulée à celle de la vision du travail, développée par Bourdieu et qui part du principe que *« tout aspect technique est un aspect social à part entière. Il n'y a pas de technique détachée des hommes qui l'entretiennent »*. Dans le cas spécifique de la forge, la présente approche trouve son fondement dans ceci qu'elle permettra de voir dans la réalité de la forge un tout cohérent qui n'oppose comme dans la société moderne ; dimension technique et dimension sociale ; les deux éléments fonctionnant dans une symbiose existentielle où matière, esprit, discours s'accomplissent et concourent à créer du sens. Enfin, la troisième théorie qui est implémentée dans cette étude est l'ethnocritique. Pour Lemonnier (1992 : 16) *« considérer les techniques en ethnologie, c'est étudier les relations réciproques qu'elles entretiennent avec d'autres phénomènes sociaux et notamment la manière dont leurs transformations résultent et entretiennent des transformations des systèmes sociaux »*. Par l'ethnocritique nous verrons comment le forgeron est un architecte de la vie dans la société traditionnelle, lui, qui agit sur la production, la reproduction ainsi que l'équilibre spirituel de ses semblables. Au demeurant, le recours à l'ethnocritique se justifie par le fait aussi que contrairement à la linguistique et à la stylistique qui recherchent l'unité dans la variété, celle-ci recherche la variété dans l'unité par un programme descriptif et interprétatif en s'intéressant à l'hétérogénéité culturelle. En effet, l'idée d'une culture homogène est une aberration dès lors que le fait culturel se veut par essence une grosse chaîne que configure un ensemble de maillons qui interagissent pour donner forme et vie à l'entité. En définitive, l'ethnocritique nous permettra de découvrir les sens pluriels et cachés du phénomène du sanctuaire de la forge dans ce qu'il a de visible et d'invisible, de rationnel et d'irrationnel, de temporel et d'atemporel.

3. De la forge au forgeron

La forge est un sanctuaire, un autel dont l'utilité est omniprésente dans le quotidien de l'homme africain traditionnel. Selon Martial Halpougoudou (1985 : 141) *« l'atelier, composé de l'abri et du foyer, constitue l'autel de la forge et c'est de là que réside le pouvoir, la puissance des forgerons. Les*

outils tels que l'enclume, la masse à forger et les pinces sont des éléments culturels de la forge ». Dans la nomenclature, on distingue quatre types de forge à savoir la forge mère qui est la propriété du chef forgeron et qui incarne l'histoire du clan d'où la sacralité qui entoure son fonctionnement. C'est le lieu où le chef forgeron se retire très souvent pour rester en communion avec les forces supérieures, plaider pour la cause des siens et de la communauté tout entière. On y retrouve pour l'essentiel l'enclume et les objets rituels. Parlant justement de l'enclume, et pour mettre en exergue son caractère sacré, Kinda Afani citée par Birba Noaga (2021 : 22) rend ce témoignage :

Lors de la fixation de la nouvelle forge, caractérisée par l'enclume, seuls les forgerons initiés peuvent assister à ce rituel, car la partie inférieure de l'enclume qui doit être enfoncée dans le tronc d'arbre ne doit pas être vue par d'autres personnes. Pour les forgerons, l'enclume est un vieillard, sa partie inférieure représente ses parties intimes, il faut donc à tout prix cacher sa nudité des regards étrangers.

Quant aux objets rituels, on retient le fétiche reconnaissable aux tâches de sang, aux plumes de poules de toutes sortes immolées, solidement fixées contre un fagot de bois sélectionné et taillé suivant la seule expertise et la totale discrétion des initiés. Il est en même temps l'autel qui habite l'esprit protecteur. En plus du fétiche, il y a les pinces, le marteau utilisés pour fabriquer les objets mais qui assurent une fonction sociale très importante. Ces outils sont en effet, le symbole du pardon et il suffit que le forgeron les place devant une personne pour que cette dernière comprenne et accepte la gravité de la nouvelle qu'on veut lui porter. En cas de décès brutal d'un proche (une épouse, un fils un père, une mère), le forgeron est sollicité pour déposer ces pièces devant la personne frappée par le deuil avant de lui annoncer la nouvelle. Cette dernière est tenue de garder son calme et d'accepter la vérité au risque de s'exposer à la sanction des esprits pour avoir transgressé la méditation des forgerons. À côté de la forge mère, il y a la maison de la forge dont le rôle est celui de l'usine dans laquelle on fabrique les outils. L'idée de maison de la forge réside dans ce qu'elle est construite de sorte à empêcher que les intempéries (le vent, l'eau de pluie, le soleil) ne perturbent pas le travail des forgerons à l'intérieur. L'aspect culturel de cette maison de la forge relève de l'inspiration de l'architecture locale. En effet, les maisons de la forge sont de formes rondes ou rectangulaires tout comme le sont les habitats traditionnels et les tombes, dernières demeures des hommes et qui sont creusées de façon circulaire ou rectangulaire selon qu'ils sont à usage unique ou si elles doivent accueillir d'autres corps. La forge

sanctuaire, elle, vaut par sa portée uniquement spirituelle. Il y a le maître du couteau qui doit sacrifier sur l'autel les nombreuses offrandes en vue de bénéficier des faveurs de l'esprit de la forge pour la quiétude, la prospérité, la protection. On n'y fabrique pas d'outils et le dispositif nécessaire à cet effet, (souffleries, foyer) n'est pas installé. Seuls l'enclume et l'autel occupent une bonne place dans la forge sanctuaire. La forge protectrice ou forge demandée. Quand un non-forgeron, sur conseil d'un devin acquiert la forge pour se protéger et protéger sa famille des esprits mauvais et des maladies, la forge est protectrice. Son détenteur est sous l'autorité du chef forgeron qui l'oriente sur ce qu'il est autorisé à faire ou non. Par exemple, pouvoir faire des petites réparations d'outils ; faire des offrandes de remerciements ou de sollicitude.

4. Le forgeron et le service social

À en croire Hélène Timpoko Kiénon Kaboré (2012 : 16) sur l'aire de réduction du fer, le doyen des forgerons à l'entame du travail de forgeage, immole aux ancêtres un poulet en prononçant ce discours : *« Je demande à la forge, aux maisons de forge l'autorisation de réduire mon minerai. Et si Dieu m'enlève de l'eau que j'ai le fer afin que les hommes aient les dabas, car si l'homme a à manger, il a la paix »*. Cette prière, si besoin en était indiqué la place qu'occupe le service de la société dans la vie du forgeron. Chez les lyela dont nous traitons, le forgeron se nomme Yaabi ce qui, selon les différentes explications signifie la prééminence entendue comme le privilège d'être le devancier, l'aîné, bref celui qui a une longueur d'avance sur le reste. D'ailleurs Marcel Griaule va dans le même sens quand dans Dieu d'eau (1966) il soutient, que le forgeron fait partie des premiers hommes créés par Dieu pour doter les hommes en outils aratoires toute chose qui lui confère des pouvoirs magiques parmi lesquels le pouvoir de “caresser” à mains nues le fer rouge sorti du fourneau de la forge. La vie du forgeron est celle de l'ouvrier voire de l'architecte de la société traditionnelle qu'il fait vivre à travers la diversité de sa production qui embrasse tous les domaines de l'activité de l'homme, de la femme, du jeune. Dans ce sens on peut structurer au point de vue de la production ses créations en plusieurs rubriques à savoir :

- le domaine de la sécurité. Ici, les productions concernent les outils aratoires que sont les pioches, les houes, les haches, les couteaux, les armes pour la chasse que sont les flèches, les lances, les plombs pour les fusils artisanaux et les outils de pêche comme l'hameçon. L'importance de ces outils est telle qu'elle

garantit à l'homme ce qui lui permet de produire pour assurer sa sécurité alimentaire mais aussi de disposer de ce qui lui permet de se défendre et de conquérir à travers les outils de chasse et de guerre. On comprend dès lors la dimension sociale de cet adage lyela qui dit que le sort du laboureur est scellé à la générosité du ciel (la pluie) mais encore plus au génie du forgeron.

- Le domaine usuel et rituel : le forgeron fabrique des aiguilles pour coudre les habits, des bracelets et des bagues de protection, des récipients pour la cuisine. À partir de cet apport on est fondé à dire que le forgeron est l'inquisiteur qui interroge les besoins de l'homme et y pourvoit pour lui garantir toujours plus de civilité.

- Le domaine esthétique : le forgeron fabrique des objets de parures tels que des chaînes, des bracelets, des bagues, des ceintures, des boucles, des chapeaux qui aident à redonner un supplément de beauté aux populations.

Il serait toutefois incomplet de limiter le rôle social du forgeron à la seule fabrication d'outils car le forgeron en société traditionnelle est un médiateur connu et vénéré dans son milieu de vie. Il est celui qui comprend le langage des phénomènes tels que la foudre à laquelle il réplique lorsque celle-ci menace et que le tonnerre gronde. Du reste quand la foudre abat un animal, un arbre, un grenier, c'est le forgeron qui est recherché pour faire des incantations et demander pardon avant que l'animal ne soit consommé, que le bois de l'arbre foudroyé ne soit utilisé et que les récoltes du grenier touché ne puissent être servies pour consommation. Quand il y a malentendu entre des personnes, des familles, des villages c'est la médiation du forgeron qui permet d'apaiser les cœurs et de repartir sur de nouvelles bases. C'est ce que rapporte Birba Noaga (2020 : 31) sur le témoignage de Anatole Bayala :

En cas d'injure entre deux personnes par exemple le père (ou la mère) et son fils (ou la fille) au point où ils ne se saluent plus la médiation du forgeron est très recommandée. Lorsqu'il arrive que l'un des deux parents décède sans accorder le pardon au fils ou à la fille, le jour de ses funérailles, l'enfant vient solliciter l'aide du forgeron. Celui-ci lui remet une tenaille qu'il tiendra dans ses mains sans saluer personne toute la journée des funérailles.

Cette attitude exprime la repentance et les tenailles symbolisent l'enchaînement et la totale domination. Le pouvoir du forgeron ainsi que le rôle qu'il joue dans la société sont en rapport avec les phénomènes clés qui interviennent dans son quotidien. Dans le déroulement du travail de la forge, on remarque que le forgeron fait à la fois recours à l'air pour attiser le

charbon, au feu pour rendre le fer malléable et l'eau pour refroidir l'objet fabriqué. Ceci correspond au cycle de l'existence humaine. L'air peut donner vie, le feu qui permet de rendre réceptif aux transformations que l'on veut opérer et l'eau pour apaiser, adoucir. De fait dans la vie en général, l'air est symbole de la vie et voilà pourquoi dans la société traditionnelle noire être à l'air libre devient l'expression d'une existence pleine. On mange à l'air libre, on dort à l'air libre, on cause à l'air libre, on se soulage même à l'air libre, on s'amuse à l'air libre. Le forgeron qui travaille à mettre l'air à son service est significatif de son emprise sur les phénomènes de la nature. Le feu symbolise la puissance. Le rouge du feu exprime la capacité à ravager mais aussi à transformer. En recourant au feu dans sa forge, le forgeron rend le feu malléable pour le transformer à sa guise en vue de fabriquer des outils qui servent les besoins de sa société. Cette démarche montre la suprématie du forgeron sur la puissance du feu. Enfin l'eau qui fait la synthèse des trois composantes clés utilisées dans la forge symbolise la paix, la tolérance. Le fer travaillé par le forgeron, une fois plongé dans l'eau devient un objet transfiguré que l'on peut manipuler à sa guise. Il existe une articulation symbolique et pragmatique de l'air, du feu et de l'eau dans le travail de la forge et qui reflète le rôle social du forgeron qui doit domestiquer à la fois air feu et eau. Le forgeron est air car il donne la vie en fournissant aux paysans les outils aratoires qui facilitent leurs travaux champêtres. Il est le maître du feu au sens de Philippe Duc (2012 : 48) qui soutient que « *les forgerons sont ceux qui apprivoisent le feu, le contrôlent et le soumettent à leur volonté* ». Enfin, il est l'eau qui rafraîchit, qui pacifie, qui redonne espoir car son rôle de médiateur dans la société participe de cette utilité de l'eau qu'il garde auprès de lui dans sa forge pour apprivoiser le fer rouge sorti de son foyer.

À toutes ces considérations sociales s'ajoutent celle de la sexualité dans la vie de la forge. Parlant déjà des fourneaux, Monino (1983 : 281) relevait que

Leurs formes rondes et ventrues renvoient au processus de gestation et de procréation qu'elles abritent. Chez les bодоé, la réduction est considérée comme une gestation et le fourneau n'est pas un contenant passif, il travaille véritablement à l'accouchement du fer. Le métallurgiste a pour fonction de l'encourager, de le soutenir, en lui prodiguant des conseils (le fourneau a des oreilles) et en le nourrissant de minerai et de charbon, le feu devient adulte.

À cette caricature, je compléterai en disant que certains objets de la forge représentent et accomplissent des fonctions sexuelles symboliques. L'activité de forgeage démontre bien cela. Les soufflets qui produisent l'air sont comparables aux organes génitaux mâles, eux dont les deux canaux terminaux se rejoignent pour former ce qui s'apparente au phallus qui injecte l'air (le liquide précieux) dans les entrailles du fourneau ventrues que l'on peut assimiler au ventre de la femme à l'intérieur duquel le fer en chauffage renvoie au fœtus en formation et en maturité. Du reste l'action du souffleur sur les deux soufflets n'est rien d'autre qu'une forme de l'acte sexuel marqué par une régularité et un plaisir toujours renouvelé de produire un effort plaisant. Le morceau de fer dans le fourneau incandescent est le fœtus dont le maître forgeron essaie de suivre l'évolution tout comme la sage-femme suivrait l'évolution de la grossesse en contrôlant régulièrement la position du bébé, son développement, sa respiration. Ce travail, le maître forgeron le réalise en veillant sur le morceau de fer dans les braises de charbon, le repositionnant, le caressant presque, s'assurant que toutes ses parties bénéficient de la chaleur du feu. La sortie du morceau de fer correspond à l'accouchement et c'est le moment pour le maître forgeron tel la sage-femme d'accueillir le nouveau-né et de l'humaniser en arrangeant par ci sa tête, son nez, ses oreilles, en étirant ses membres, en le tapotant pour s'assurer qu'il vit, le débarrasse des restes inutiles. Le maître forgeron fait de même sur le morceau de fer sorti du fourneau en opérant sur celui-ci une série de gestes qui finissent par lui donner la forme de hache, houe, bref l'objet désiré dont il admire la beauté tout comme la sage-femme à la fin de sa maïeutique se réjouit d'avoir participé à donner vie. On comprend dès lors pourquoi le forgeron par essence se veut un homme mesuré, attentif, flexible, humaniste comme doit l'être toute vraie sage-femme. Il finit d'ailleurs en donnant le premier bain à l'objet fabriqué en le plongeant dans le canari d'eau placé près de lui, puis sort la merveille et l'admire avant de la remettre aux autres assistants à l'activité tout comme la sage-femme donne le premier bain au nouveau-né, puis l'habille et autorise l'assistance à accueillir chaleureusement l'enfant.

5. Épiphanie d'une discoursivité spirituelle

L'activité de la forge est couramment marquée par la production d'une série de discours qui peuvent être considérés comme des ethnotextes définis par Mikaël Riffaterre (1970 : 181) comme « *un sous texte qui est toujours structuré selon une opposition binaire entre un sujet relativement secondaire et une fonction herméneutique très large* ». De fait dans l'organisation de la vie de la forge on est tenté de mettre en avant l'activité de production des outils et des rites de sacrifices au détriment de cette autre

activité connexe qui renferme des séquences de production de textes qui viennent pourtant donner forme et surtout sens à ce qui se travaille dans et sur la forge. Pour analyser les textes produits à cet effet, nous allons comme nous l'avions expliqué plus haut dans la présentation du cadre théorique, emprunter à Roland Barthes dans " la poétique culturelle du texte" les trois axes structurants de son approche à savoir la plurilogie, la micrologie et la dialogie pour proposer l'interprétation des ethnotextes produits autour de la forge.

5.1. Du discours de la complémentarité

Le forgeron, dans son rapport au monde agricole en général et à l'activité agraire en particulier, tient ce discours sur l'importance des outils aratoires en ces termes :

Si la hache n'a pas débroussaillé, la pioche ne sème pas.
Si la pioche ne sème pas, la houe ne sarcle pas.
Si la houe ne sarcle pas, le couteau ne récolte pas.
Si le couteau ne récolte pas, le grenier ne s'emplit pas.
Si le grenier ne s'emplit pas, le ventre ne se remplit pas.
Si le ventre ne se remplit pas, l'homme meurt.

Mikaël Riffaterre parle à ce propos, de subtexte dans ce type d'énonciation qu'il considère comme une production "que la pensée sauvage de la littérature bricolerait". Oui, l'idée de la pensée sauvage de la littérature doit sa place en ce qui concerne le présent texte au fait que les outils qui sont ici évoqués à savoir la hache, la pioche, la houe, le couteau ne s'utilisent que dans les champs, qui dans le cas des sociétés paysans sont toujours situés en pleine campagne. D'ailleurs en milieu paysan ne dit-on pas que « *la joie des citadins est scellée à la générosité de la campagne* », qui doit leur fournir de quoi s'alimenter que ce soit en céréales, en viande et même en fruits. Ce texte met en exergue l'idée de dépendance qui caractérise l'utilité et l'utilisation de tout objet de même que cela est aussi propre au monde des humains. C'est dire que la complémentarité des objets doit inspirer la vie en société de sorte que l'homme comprenne et accepte que toute ascension se fait sur les paliers de l'échelle de biens d'autres hommes et de femmes de sorte que l'homme raisonnable se doit toujours de garder le triomphe modeste. De même que l'action des objets aratoires se présente comme une longue chaîne de solidarité, de même l'existence humaine se doit être l'expression de gratitude et de reconnaissance toujours à Autrui. La rupture d'un élément de la chaîne peut engendrer la

déstructuration irréversible d'un processus de construction. La morale que l'on tire de ce texte c'est qu'à l'image des outils évoqués la vie de l'homme est une scène sur laquelle se joue l'avenir en termes de redevabilité et de gratitude.

5.2. Le discours de l'inculturation

Le forgeron a une identité qu'il défend pour la perpétuer. Pour ce faire, des personnes marquantes de la vie des Wakyali sont couramment évoquées à l'occasion des activités de la forge ou durant toute autre circonstance qui implique un enfant de la famille pour le galvaniser par le fait de rappeler l'histoire des siens et la sienne propre. Voici un modèle de texte laudatif des Wakyali.

Offama les forgerons sont arrivés.
Effe les vieux problèmes sont finis.
Oyan la maison est remplie.
Gnambé Dieu soutient.
Gilboué le bienvenu.
Essolma, leur agressivité s'émousse.
Eyambé Dieu fait grâce.
Oyon Dieu protège.
Eka leurs médisances se sont étouffées.
Ezilou leurs bouches sont mielleuses.
Ezoin l'union est merveilleuse.
Nebili Dieu est le juge suprême.
Opio certains ont oublié.
Egnama que Dieu apporte la réplique.
Prnia que tout le monde assure l'éducation.

Toutes ces invocations qui sont en réalité des yilière c'est à dire des surnoms mettent en avant l'histoire de la vision du monde de cette famille de forgerons. En fait, ces surnoms appartiennent à des membres de la famille et leurs attributions correspondent à des moments cruciaux de la vie de celle-ci. En ethnocritique et dans la perspective de Roland Barthes (1970 : 20-21), ce type de production textuelle relève de la plurilogie qu'il considère comme

l'étoilement du sens et non son étiolement. Le texte dans sa masse est comparable à un ciel plat et profond à la fois lisse, sans bord et sans repères, tel l'augure y découpant du bout de son bâton, un rectangle fictif pour y interroger selon certains principes le vol des oiseaux, le commentateur trace le long du texte des zones de lecture afin d'y

observer la migration du sens, l'affleurement des codes, le passage des citations.

Pour articuler ce texte produit à cette réflexion, nous faisons observer que ces différents noms méritent d'être interrogés pour en découvrir toute la charge sémantique qu'ils contiennent et partant leur portée sociale. Quand nous considérons par exemple le prénom : Offama les forgerons sont arrivés ; il montre que le forgeron n'est pas quelqu'un qui se cache. Dans la culture Lyel quand on dit de "quelqu'un qu'il est arrivé" cela constitue un avertissement à toute personne de mauvaise intention ou de mauvaise vie comme pour dire que dorénavant, elle doit savoir qu'une puissance, un contrôleur est là, qui ne tardera pas à sévir en cas de manquement. En effet, en pays Lyel, le forgeron est vu en tout comme maître de l'eau, du vent et surtout du fer comme un être mythique qui ne craint aucunement l'action des sorciers ou de tout malfaiteur. Dans un autre registre, dire que "les forgerons sont arrivés" signifie que le "sauveur est né". En effet au cours de l'analyse de ce sujet nous avons pu montrer le rôle social du forgeron en termes de mise à la disposition de ses semblables d'outils et de matériel de toute utilité (aratoires, de défense, de pêche, de parure, de protection). Dans ce sens l'annonce de sa venue sonne comme une invite à l'espérance en une vie qui se fera de plus en plus stable et serein. On note parmi ces noms un recours régulier à Dieu :

Gnambé Dieu soutient
Eyambé Dieu fait grâce
Oyon Dieu protège
Nebili Dieu est le juge suprême
Egnama que Dieu apporte la réplique.

Ce que l'on retient du sens de ces noms c'est que Dieu est au centre de la vie de cette caste. Il est tantôt la source de leur bonheur, tantôt le maître de leur bien-être, parfois leur avocat, régulièrement celui qui détient le dernier mot mais aussi celui qui accompagne. On pourrait parler ici de louanges spirituelles pour dire que ces noms qui semblent donner pour faire honneur aux forgerons restent avant tout l'expression de l'attachement à l'être suprême qui est Dieu. A côté de la dimension spirituelle des prénoms, il y a aussi ceux qui s'intéressent à la société de façon péjorative ou laudative. Ainsi, Eka leurs médisances se sont étouffées ; Ezilou, leurs bouches sont mielleuses ; Opio, certains ont oublié dénoncent les travers sociaux car dans chaque société, il ne manque jamais de gens qui "tuent" par les critiques ou dont la langue ne sert qu'à pousser dans le gouffre, ou encore

des gens qui ne sont jamais reconnaissants. C'est cette catégorie de personne qui est interpellée dans ces appellations pour dire que nul n'est dupe de sa duplicité et qu'il est grand temps de repenser son attitude. Par contre les prénoms qui font l'éloge de la société comme Ezoin l'union est merveilleuse, Pima que tout le monde assure l'éducation vénère la société qui est vue ici comme le repaire le plus sûr pour l'épanouissement de l'homme. L'union fait la force combat d'individualisme et l'égoïsme tandis que l'appel à tout le monde pour assurer l'éducation de Pima inaugure la doctrine selon laquelle l'éducation de l'enfant est une œuvre collective, car l'adulte d'aujourd'hui est nécessairement l'enfant sur lequel tout le monde s'est penché hier pour le former, le dresser, l'assouplir selon les convenances de la société dans laquelle il va évoluer.

5.3. De l'élaboration d'un ethnotexte spirituel

Ce qui caractérise la forge, c'est aussi et surtout ce rôle d'autel ou de sanctuaire, de médiateur qu'il joue entre les hommes et les forces supérieures. Plus, qu'un atelier de fabrication d'objets utilitaires pour les besoins quotidiens des populations locales et lointaines, la forge des Wakyalis est surtout une divinité sur laquelle de nombreuses personnes accourent en tout temps pour exposer leurs difficultés et attendre leur résolution grâce aux esprits bienfaiteurs de celle-ci. Pour cela, chaque sacrifice donne lieu à une prière qui pourrait être considérée comme un dialogue qui renvoie selon Bakhtine (1978 : 12) « *aux rapports dialogiques intertextuels et intratextuels. Les énoncés littéraires deviennent des "micromondes" qui stylisent des univers verbaux à la fois hybrides, composites et singuliers* ». En réalité, l'ethnotexte de l'offrande obéit à une démarche d'élaboration bien structurée autour de référents du monde visible et invisible. Examinons cette prière d'offrandes ci-dessous :

Esprit de la terre sacrée de jijir prends ton eau.
Sanctuaire des tombes sacrées prends ton eau.
Sanctuaire de l'anéantissement des forces occultes, prends ton eau.
Puits sacré prends ton eau.
Buisson du génie protecteur prend ton eau.
Gulu wo ancêtre de wakya prend ton eau.
Wakya ancêtre de Badoua prend ton eau.
Badoua père de Namo prend ton eau.
Esprits de tous horizons recevez votre eau.
Tous les devanciers et tous les arrivants prenez votre eau.

On appelle l'orphelin pour lui donner à manger et non pas pour qu'il rapporte des histoires.

Cette prière peut être lue en trois mouvements qui peuvent être ainsi interprétés suivant la démarche ethnocritique. À un premier niveau, il y a l'invocation des forces supérieures relevant du géocosmos de Jijir. La terre sacrée de Jijir se dit en langue Lyel Sheku qui veut dire littéralement l'os de la terre. Ce qui veut dire que rien ne peut prospérer sans la bénédiction de l'esprit de cette terre qui voit croître et s'éteindre les Jijirlais. Le sanctuaire des tombes sacrées rappelle la vénération aux différents chefs de terre qui ont présidé à la destinée du village et qui sont enterrés dans ces tombes sacrées à leur décès étant donné que les Lyela ne connaissent de chefferie suivant la configuration des autres ethnies qui s'organisent en chef suprême et en ministres ou sous chefs. Il en est de même pour le sanctuaire d'anéantissement des forces occultes, tout comme le puits sacré et le buisson du génie protecteur qui forment le collège des forces protectrices veillant sur l'ensemble du village de Jijir. Offrir de l'eau à ces forces à l'entame du sacrifice est un exercice de supplication pour recueillir leur accompagnement pour la difficulté qui sera exposée et dont la résolution requiert l'union des forces bénéfiques et des esprits bienfaiteurs. À un deuxième niveau, il y a l'imploration des ancêtres de la lignée du forgeron qui fait le sacrifice. En les citant suivant l'ordre gérontocratique, il s'agit de leur exprimer toute la redevabilité car dans la philosophie forgeronne, l'être humain est l'harmonieuse articulation du visible et de l'invisible, du rationnel et de l'irrationnel, d'où le recours à cette liste des ancêtres en vue de mobiliser leurs énergies d'outre-tombe pour soulager les vivants de leurs souffrances de toute nature. Cette invocation commence par le premier des ancêtres jusqu'au père de celui qui fait office de maître du couteau. Le troisième niveau, mémoire et gratitude sont faites aux esprits inconnus, mais aussi aux noms encore c'est-à-dire l'esprit de ceux qui ne sont pas encore nés mais qui assurément viendront. Pour finir, la dernière formule avant d'exposer l'objet de l'offrande est plus que significatif. Le sacrificateur dit en effet "qu'on appelle l'orphelin pour lui donner à manger et non pas pour qu'il rapporte des propos". En effet, en société traditionnelle celui qui parle n'est pas un modèle de modestie. Or, celui qui vient faire l'offrande est sûrement en situation de fragilité voire de nécessité car la raison qui pousse à sacrifier veut dire que l'intéressé n'ayant pas trouvé de solution ailleurs par elle-même, devient un être impuissant face au mauvais sort que le sacrifice la forge va démarier et restaurer.

Conclusion

La vie du forgeron des Wakyalis de Jijir est une vie de service. Ce service se réalise dans un état de pauvreté heureuse en ce sens que ce qui importe pour lui c'est de s'acquitter au mieux des attentes sociales qui confèrent à son statut un ancrage humaniste hors du commun. On comprend dès lors pourquoi plusieurs dimensions s'articulent pour donner sens à cette vie et ce, de façon presque inextricable. Voilà pourquoi, la socialité, la spiritualité et la discursivité semblent s'interpénétrer de sorte que l'on ne parvienne pas à en dégager les particularités, encore moins des frontières. Aussi, notre approche, l'ethnocritique nous a permis de mettre en question le rapprochement entre littérature et anthropologie. Et puisque selon Alain Viala (2002 : 46) « *le rapport de l'anthropologie à la littérature peut s'entendre de deux façons : pour éclairer la conception de l'homme et de ses comportements exprimés dans les textes et pour analyser le littéraire comme une des composantes de l'anthropologie culturelle* ». Tout au long de notre analyse nous nous sommes évertués à appréhender le forgeron des Wakyalis dans ses rapports au monde à travers la proximité que ses fonctions établissent entre lui et ses semblables d'une part et d'autre part nous avons essayé d'interpréter la portée socio-sémantique des discours qu'il produit dans le cadre de ces mêmes activités et qui configurent une certaine volonté de rapprochement de la socialité à la spiritualité.

Références bibliographiques

- ARON, P. & VIALA, A. (2006). *Sociologie de la littérature*. Paris : PUF.
- BAKHTINE, M. (1978). *Esthétique et théorie du roman*. Paris : Gallimard.
- BARTHES, R. (1970). *Le texte étoilé S/Z*. Paris : Seuil.
- DUC, P. (2012). *Forgerons de la région de Korhogo (Côte d'Ivoire). Essai en anthropologie des techniques*. Université de Neuchâtel.
- DESCOLA, P. (2005). *Par delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- DIOP, B. (1960). *Leurres et lueurs*. Paris : Présence africaine.
- DURKHEIM, E. (1893). *De la division du travail social*. Paris : PUF.

GEERTZ, C. (2010). *Le dernier forgeron*. Paris : De Borée (Terre de Poche).

GRIFFON, R. (1999). *Le dernier forgeron*. Paris : Mazarine.

GRIAULE, M. (1966). *Dieu d'eau : entretien avec Ogotemméli*. Paris : Librairie Arthène.

HALPOUGDOU, M. (1985). *Approche du peuplement pré-dagomba du Burkina-Faso : les yonyoosé et les Ninsi du Wubri-tenga*. Mémoire de Maîtrise, Université de Ouagadougou, INSHUS. Département d'Histoire et Archéologie.

KABORE, H. T. K. (2012). *Sources et méthodes pour une histoire des techniques métallurgiques anciennes dans les sociétés africaines subsahariennes : le cas de la métallurgie du fer*, Revue d'histoire des techniques, e-phaistos

LEMMONIER, P. (2004). « Mythiques » chaînes opératoires ». In *Techniques et culture*, Numéro 43 44.

RIFFATERRE, M. (1990), *Symbolic systems in narrative Fictional Truth*, The Johns Hopkins University Press.

SAIDANI, M. (2024). « Timuzzla deg tmurt n Leqbayel (Lezzayer), gar umezruy d tgemmi: taddart nYihittusen Blacksmithing in Kabylia (Algeria), between history and heritage, the case of the village Ihittusen. » in *Langues & Cultures*, 5(2), 528-539.