

Contrepoints

I

L'ARTICLE d'Étienne Le Roy soulève un certain nombre de questions de fond, à la fois théoriques et méthodologiques, qu'on ne peut ici qu'esquisser très brièvement.

Dans son introduction, l'auteur indique tout l'intérêt qu'il y aurait à approfondir les dimensions anthropologiques et psychologiques dans des études concrètes, historiques, « régionales », des bouleversements politiques et institutionnels. Ce faisant, effectivement, nous ajoutons nous-même, qu'on s'épargne le dogmatisme clos de la « dissertation générale » sur une prétendue essence universelle, fort éloignée des mécanismes complexes des pratiques réelles. Il est temps, en effet, de « relocaliser » l'élaboration intensive de nos connaissances et de parfaire leur rigueur méthodologique en les étayant sur le socle d'airain des diverses expériences humaines concrètes, et de ce fait même incontournables. C'est l'expérience tirée de la richesse des terrains divers qui nous enseigne — si nous savons en tirer les leçons —, la prudence dans notre précipitation « spontanée » à vouloir procéder à des synthèses furtives. Élaborer, patiemment, les théories des diverses pratiques : telle devrait être, pourtant, la tâche essentielle d'une recherche nouvelle et cela, dans des espaces-temps reconnus et rigoureusement délimités, préalablement. Aujourd'hui, la consistance d'un discours scientifique (ou qui se voudrait tel) s'évalue à ce qu'on pourrait nommer sa capacité critique. C'est-à-dire, celle de fixer ses propres limites de validité et de prouver son aptitude à mettre en évidence les significations qui soutiennent les pratiques historiques, du point de vue des acteurs eux-mêmes et des « scénarios » divers qui sous-tendent et informent ces mêmes pratiques. Il ne nous appartient pas — comme chercheurs — de surplomber, grâce à des artifices spéculatifs, (si habiles soient-ils), la densité des pratiques et des expériences.

Dès lors, l'on conçoit plus aisément que, dans un complexe régional déterminé, tout changement institutionnel important (politico-historique) présuppose, au moins, la conjonction d'une *situation particulière* (à partir de laquelle et dans laquelle ils opèrent) et de *personnalités* devenant, ainsi, des personnages histori-

ques. Il est bien difficile, en ces moments politico-historiques féconds, de faire le départ entre ce qui revient « en propre » à la personnalité, à l'« historicité » et à la situation. Tout se passant comme si ces trois « instances » s'alimentaient de manière auto et pro-active et appartenaient au même complexe d'intelligibilité, au sein d'une même totalité dynamique.

Du point de vue théorique et méthodologique, se trouve posé, ainsi donc, le redoutable problème du rôle des individualités dans l'Histoire. Nous savons, de manière assurée, que dans l'imagination collective ainsi que par le témoignage des productions symboliques communautaires, ce rôle est facilement repérable (personnages historiques ou, plus traditionnellement, héros légendaires ou mythiques, etc.). Mais nous savons aussi l'importance — dans l'histoire, en ces moments forts — de l'imagination collective ainsi que l'impact et la force mobilisatrice des symboles communautaires : qu'ils soient « archaïques » ou bien « utopiques » (1).

*
* *

E. Le Roy base l'essentiel de son propos sur la psychologie et la psychopathologie singulière de Latir Faal Sucabé : *tenn* du Baol, devenu *damel* du Cayor ; royaume du Cayor où il introduisit des réformes institutionnelles importantes, tout particulièrement dans les règles de succession, en même temps qu'il refusait de se soumettre au rite de purification (par l'eau du marigot) précédant l'investiture traditionnelle des anciens damel du Cayor. Il marquait, ainsi, une « rupture » par rapport à ses prédécesseurs qu'il semblait ne pas reconnaître comme tels ; de plus, il introduisit une nouvelle dynastie à partir de sa propre lignée biologique.

Les notions-clés utilisées par l'auteur sont les suivantes : *travail de l'imaginaire, introduction de nouveaux mythes fondamentaux, paranoïa* (de Latir Faal Sucabé). Ce qui l'amène à proposer une « filiation » entre l'ancien roi (damel) du Cayor et... nos contemporains : Idi Amin Dada, J.-B. Bokassa. En ce sens, il aurait même pu compléter sa liste de noms hélas non moins célèbres !

Ceci dit, le terme de paranoïa répond — du point de vue du psychologue et du psychopathologue — à un sens faible et à un sens fort. En son sens faible, la paranoïa constitue une disposition, ou mieux, un trait de caractère. Et il se pourrait bien que dans des périodes de discontinuité historique « propice », — de

(1) Au plan notionnel, il conviendrait de distinguer très clairement le concept d'*imagination collective* qui comprend les sentiments, les attitudes et les *symboles collectifs*, de ce que les psychologues et psycho-pathologues appellent l'*imaginaire* qui, lui, correspond aux contenus psychiques singuliers des individus (reliquats de

souvenirs et d'empreintes biographiques diverses : « intellectuels », émotionnels, affectifs), très personnalisés, animant les couches profondes du psychisme individuel et s'agrégeant en désirs plus ou moins cohérents. Ce qui les distingue, aux yeux des psychologues, des symboles proprement dits qui sont d'essence collective.

flottement et d'incertitudes entre passé et présent, sans projet cohérent sur l'avenir —, le vide politique et institutionnel « appelle », dans des conditions déterminées, un certain type de structure de personnalité d'acteur historique proche du caractère paranoïaque, doublé d'un « aventurier » au sens faible mais réel. Aventurier au sens propre du terme parce que la prise du *pouvoir*, son assumption ainsi que le projet politico-institutionnel mis en place, est en rupture plus ou moins complète avec les institutions traditionnelles. Le problème majeur étant alors, comme l'on sait, celui de la légitimité-légitimation dudit « aventurier ». Dans la dynamique de ses conduites — au plan psychologique —, l'aventurier politique est obligé d'être (ou de développer des traits de caractère) paranoïaque (sens faible) : autocratie soupçonneuse, l'amenant aux exactions les plus cruelles. Parce qu'il se situe et se définit, dès le départ, dans une dialectique de la violence où la crainte d'ennemis pouvant virtuellement mettre fin à son « aventure » finit par produire en lui une obsession permanente. Au plan psychologique et socio-politique, il se conduit en fait comme un *délinquant inquiet qui légifère*. Cette situation particulière autorise, parfois et selon les cas, les plus folles excentricités. Ces excentricités, néanmoins, loin d'être bizarres et incongrues, répondent à toute une *logique implacable du système* lui-même, s'il est considéré dans son ensemble. C'est la raison, précisément, pour laquelle le « système » peut être lui-même dit de logique « paranoïaque ». Il s'agit bien d'un système et d'un mécanisme de pouvoir avec sa finalité propre et ses régulations internes.

Quant au sens fort du terme paranoïaque, il ressortit proprement à la catégorie du registre pathologique. C'est une psychose authentique. Il est très peu vraisemblable qu'un paranoïaque authentique (sens fort) dispose réellement des moyens de prendre le pouvoir avec toute la stratégie que cela suppose ; de l'assumer pendant plus de vingt-trois ans ; de modifier les institutions de manière permanente. C'est pourquoi le sens fort est à exclure, absolument. Mais l'on ne saurait reprocher à E. Le Roy, qui n'est pas psychopathe, d'ignorer des distinctions aussi fondamentales.

*

* *

Si l'on veut faire des rapprochements et esquisser des analogies, on peut toujours le faire. Sur la base de documents valables et de témoignages dignes de foi, il est possible d'esquisser une caractérologie (superficielle) comparée de bon nombre de chefs politiques et militaires : Idi Amin Dada, Bokassa, Latir Faal Sucabé, Macias Nguema, Sékou Touré (pour ne citer que des dictateurs « paranoïaques » africains), occuperaient une place honorable aux côtés de bon nombre de noms célèbres d'Européens, d'Asiatiques, d'Arabes, de Latino-Américains tout aussi « para-

noïaques »... La documentation est abondante et riche ; en ce domaine, on n'a que l'embarras du choix ; aucun continent ne semble défavorisé. Ce serait, peut-être, utile de le faire, même si cela ne nous apprendait pas grand'chose de vraiment nouveau sur les politiques autoritaires elles-mêmes. Quant à la filiation symbolique, affirmée ou même présumée par E. Le Roy, entre Latir Faal Sucabé et les deux dictateurs africains modernes (Amin Dada et Bokassa), il la fonde sur le diptyque : le travail de l'imaginaire (??) et l'introduction de nouveaux mythes fondateurs (??).

Indépendamment du fait que ces notions ne répondent à aucun contenu spécifié autre que celui qui consiste à les rattacher vaguement au caractère paranoïaque supposé des trois personnages, on ne perçoit pas — *au plan symbolique* — les symboles faisant le lien (de filiation ??) entre les réalités politico-institutionnelles imposées par le damel du Cayor qui régna de 1697 à 1720 et les pratiques politiques des deux dictateurs modernes.

D'ailleurs, les notions de *symbole* et de *filiation symbolique* semblent échapper, complètement, au contrôle théorique de l'auteur ; quant au « travail de l'imaginaire », on ne voit pas non plus clairement, ici, sa signification. Établir une « filiation » symbolique et comparer le « travail de l'imaginaire » de Bokassa, Latir Faal Sucabé et Idi Amin Dada constituent une tâche qui, non seulement ne présente aucun intérêt théorique (même si l'on trouvait qu'ils ont des structures inconscientes analogues) mais qui, de plus, donnerait lieu à des difficultés méthodologiques insurmontables (2).

A moins que, subrepticement, E. Le Roy veuille suggérer (filiation symbolique et travail de l'imaginaire ?) qu'il existerait une « pathologie permanente et latente » des mécanismes et du contrôle du pouvoir politique en Afrique noire : celle-ci (pathologie latente) se manifestant de temps à autre en s'incarnant (pourquoi donc ?) dans des personnages tels : Latir Faal Sucabé (fin XVII^e siècle), Bokassa ou Idi Amin Dada (XX^e siècle), etc., avec la consistance d'une « chose fondamentale et permanente » ; l'histoire n'étant plus que la rémanence épisodique de cette « chose » ! Voilà toute l'Histoire africaine enfermée et piégée à jamais !

Il est clair que si telle était sa position de fond, elle s'avérerait complètement absurde. Nous ne pensons pas, sincèrement, que ce soit là le « contenu latent » de la pensée d'E. Le Roy ! Car, même s'il existe des aspects psychologiques intéressants dans l'exercice violent du pouvoir politique, celui-ci ne pourrait se ramener (se circonscrire) à une question psychologique et, *a fortiori*, psychopathologique. Plus fondamentalement, l'histoire et la politique

(2) En effet, comment exhumer les « pensées latentes » de ces trois « personnages historiques » et montrer, dans le même mouvement, qu'elles sont réductibles au plan des effets de sens, au même ensemble

symbolique ? Et quel peut bien être cet ensemble symbolique, comme *réfèrent commun* aux trois personnages ? E. Le Roy n'en dit mot.

d'une communauté humaine ne sauront jamais se réduire à de prétendues causalités « ultimes » (3) de nature psychologique et, encore moins, à certains schémas de dynamique individuelle (péri-péties et aléas de la libido narcissique). On ne peut pas « expliquer » valablement les institutions, la culture, l'histoire d'une collectivité en les ramenant, fondamentalement, à la « paranoïa » d'un acteur historique. La recherche du sens des drames historiques collectifs requiert plus de sérieux et plus de rigueur. Pour le psychologue, il apparaît clairement que la psychologie d'un personnage historique n'a de sens (cohérence, structure) et ne s'« explique » qu'en fonction de ce qui l'éclaire, elle-même ; à savoir, l'ensemble ordonné et signifiant des structures réelles qui lui sont « historiquement » propres. L'une de nos tâches essentielles consiste, avant tout, à approfondir l'étude de ces structures en elles-mêmes tout en évitant de « plaquer » çà et là, de façon superficielle, des notions vagues, artificielles, et proprement abstraites. Il apparaît l'urgence d'un décloisonnement dans l'élaboration des connaissances en sciences humaines, associé à la « désectorisation » des chercheurs et enseignants chercheurs afin de promouvoir une réelle coopération, dès le niveau même de la conception des problèmes complexes.

Dr I. Sow

Étienne Le Roy répond :

L'INTÉRESSANT « contrepoint » du Dr Sow envisage mon article à sa façon, ce qui suppose le risque que nous ne parlions chacun que pour notre chapelle et que nous nous renfermions dans une discipline, dans la célébration d'une « école » ou dans la défense de nos travaux. Plutôt que de reprendre chaque point du texte, j'indiquerai mon accord avec les nombreuses remarques initiales de l'auteur. Elles commentent ou précisent un texte trop bref pour élucider toutes les questions que peut poser un psychopathologue. Mais mon article n'avait pas de fonction « analytique » et si nous nous rencontrons sur le statut « politique » de la paranoïa, nous différons quant à la recherche des « causalités ».

Les deux formes de paranoïa décrites par I. Sow ne me sont pas étrangères mais les récits de voyage que j'utilise ne me permettent que d'envisager la forme la plus bénigne dans les comportements de Latir Faal Sucabé, et mon propos n'était pas d'entrer dans le détail de l'analyse clinique ni dans l'étude des « psychoses authentiques » qui caractériseraient, selon I. Sow, les dictateurs africains et non africains contemporains. Il y a donc là

(3) En attendant de « rattraper » l'utopie de la cause finale (ultime ?), il apparaît plus sage et plus « heuristique » d'éviter les *a priori* dogmatiques, en décrivant rigoureusement les pratiques, afin d'en esquisser la structure ; de relier ces prati-

ques avec d'autres pratiques dans un ensemble d'intelligibilité plus vaste, afin d'essayer d'en restituer le sens pour les acteurs historiques eux-mêmes tout d'abord, puis pour nous-mêmes qui voulons comprendre ce sens.

une ambiguïté à lever. I. Sow paraît avoir été surtout interpellé par l'avant-propos de mon texte et par cette affirmation que ces dictateurs sont les « enfants » du souverain cayorien. La généalogie fait effectivement problème mais ce n'est pas dans ce sens que j'évoquais le rapport entre ces paranoïaques.

Idi Amin Dada et Macias Nguema sont les « enfants » de Latir Faal Sucabé comme notre génération étudiante de 1968 était l'« enfant » de Marx et de Coca Cola. La filiation est donc métaphorique et l'analogie doit être précisée, comme le rappelle justement I. Sow, par la prise en considération des conditions de temps et de lieu, les mêmes causes produisant les mêmes effets. Préciser ces circonstances permettra d'éclaircir les objectifs que je poursuis et ce qui me différencie d'une lecture psychologique du phénomène politique.

Il me semble que le Sénégal du début du XVIII^e siècle et les États d'Afrique noire de la fin du XX^e se trouvent en face de deux déterminations analogues justifiant dans chaque cas la nécessaire « libération » dans et par l'imaginaire qu'analyse G. Althabe à propos des réactions à la répression de la grande révolte de 1947 à Madagascar (1).

La première détermination est institutionnelle et relève plus spécifiquement du « politique ». Dans les deux cas, il y a un problème d'inadaptation entre les « ressources institutionnelles » et les besoins sociaux nouveaux. Cette inadaptation du champ politique est devenue évidente dans le Sénégal du XVII^e siècle depuis la guerre des marabouts de 1673 qui impliquait une véritable révolution sociale et morale par la conversion « forcée » à l'islam. Actuellement, l'inadaptation vient des caractéristiques du modèle européen de l'État légué par le colonisateur. Cet État dit moderne relève en fait d'un modèle très ancien, rationalisé par Justinien au VI^e siècle et concrétisé au XVII^e siècle pour servir des fins spécifiques. L'objectif principal était de servir les intérêts individualistes d'une classe nouvelle de bourgeois trouvant dans le christianisme une idéologie à sa mesure et dans le capitalisme commercial, puis industriel, les moyens de l'accumulation et de l'hégémonie à l'échelle mondiale. L'État africain contemporain croit qu'en utilisant les mêmes moyens (création d'une bourgeoisie d'entrepreneurs, industrialisation lourde...), il arrivera aux mêmes résultats. Ce faisant, il retarde au moins d'un mètre, sinon d'une guerre. A l'heure des multinationales, l'État-Nation de type européen est dépassé et de nouvelles formules doivent être imaginées. Continuer à penser le politique en fonction de ce modèle stérilise les capacités locales d'innovation tout en assurant la reproduction de la dépendance, en particulier dans le domaine économique, ce qui me permet d'envisager rapidement la seconde détermination.

Dans le domaine économique, l'Afrique est marquée par la cohabitation de plusieurs modes de production, les spécialistes discutant du nombre de ces modes de production et des formes de cette cohabitation (superposition simple, transition graduelle, soumission partielle ou totale...) Ce pluralisme est un phénomène

ancien, bien antérieur à la période coloniale, au moins chez les Wolof du Sénégal où le mode de production tributaire dont j'évoque les conséquences dans mon article se surimposait à un mode de production « domestique ». Mais, durant certaines périodes de l'histoire, le mode de production dominant (tributaire dans le Sénégal du XVIII^e siècle, capitaliste à l'époque contemporaine) peut introduire des « rigidités structurelles » (dues essentiellement au fait que les décisions d'innovation ou de régulation des marchés sont prises à l'extérieur de l'Afrique) qui introduisent un blocage des nécessaires adaptations des structures et, en particulier, des instances politiques.

J'ai donc voulu approcher un cas de figure qui n'est pas propre à l'Afrique et que je pourrai résumer par un paradigme simple : quand les institutions politiques sont dépassées et que les choix économiques sont confisqués, une des portes de sortie pour résoudre les contradictions sociales est une échappée dans l'imaginaire. Cette libération permet de justifier la dépendance, de légitimer les institutions politiques en leur donnant un nouveau sens en attendant de déboucher sur une réforme sociale lorsque les causes du blocage structurel auront disparu. Cette réponse me paraît vieille comme le monde mais aussi très actuelle, par exemple, en Iran, en Turquie ou même en France. Les exemples africains permettent cependant d'aller plus loin qu'une psychologie du politique qu'évoque I. Sow et de supposer que ce détour par l'imaginaire possède sa propre logique et qu'il y a une « rationalité de l'irrationnel » (2) à dégager. En effet, à la suite des travaux de P. Legendre sur le modèle romano-canonique de l'État et du Droit français, J. Lenoble et F. Ost ont parlé d'une « dérive mythologique de la rationalité juridique », cette formule pouvant, me semble-t-il, être appliquée au politique. Cette dérive est irrationnelle du point de vue du discours officiel (surtout en Occident où son existence est occultée) mais pourtant rationnellement organisée grâce aux mythes fondateurs, aux rituels et aux symboles qui actualisent son contenu textuel (oral ou écrit) et permettent d'en faire toutes les applications qu'imposent les pratiques sociales et politiques. Si ces notions ne sont pas approfondies dans mon article, je ne pense cependant pas qu'elles échappent « totalement à mon contrôle théorique », comme paraît me le reprocher I. Sow. Par contre, je reconnais avec lui qu'il faut continuer à passer au crible ces notions pour en faire des concepts globaux à application interdisciplinaire. Je crois aussi qu'il faut continuer, pour concrétiser ces esquisses bien imparfaites, de préciser la problématique de l'État africain contemporain. Ces questions délicates et essentielles demandent toute notre attention parce que c'est l'avenir de sociétés africaines qui sera déterminé par les réponses apportées. Par la qualité de ses remarques, I. Sow nous a fait avancer en ce sens et je lui en suis reconnaissant.

(1) G. Althabe, *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Paris, Maspero, 1969, 354 p.

(2) Cette expression est empruntée à

Roger Bastide dont les très importants travaux paraissent actuellement oubliés. Voir *L'anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971, p. 228.

II.

LAT Sucabé est-il l'ancêtre des tyrans de l'Afrique moderne ? Sa « paranoïa » du pouvoir, loin d'être un accident de l'histoire, effectue, nous dit E. Le Roy, une rupture politique radicale qui met les Wolof sous la coupe d'un pouvoir autocratique et guerrier. A la démocratie oligarchique traditionnelle se substituent l'arbitraire, la répression, la méfiance, l'exil des opposants. La maladie de Lat Sucabé, c'est la maladie d'une société qui, prise dans la traite négrière, donne un statut politique à la violence, à travers de nouvelles structures de l'imaginaire.

La crise provoquée par le commerce des esclaves est certainement en grande partie responsable de cette révolution politique. Cependant, il ne me semble pas que la traite ait inventé la violence politique au Cayor, ou dans les autres territoires wolof. Lat Sucabé a peut-être été le père-fondateur d'une nouvelle constitution wolof ; mais la pratique politique contenait déjà en germes les réformes introduites par Lat Sucabé. A mon sens c'est la chute de l'« empire » du Jolof (XVI^e siècle) qui constitue le tournant politique décisif ; car on passe alors d'un pouvoir largement décentralisé, reposant sur l'autonomie de communautés locales, au développement d'un appareil permanent de gouvernement qui réduit progressivement les « libertés » locales, affirme de plus en plus nettement son caractère guerrier, alourdit l'impôt et les corvées. La constitution wolof, elle, est en retard sur ces pratiques ; elle a pour substance un imaginaire politique antérieur, elle est de plus en plus dépassée par les faits.

La croissance de l'appareil de gouvernement, le développement de l'État, voilà les éléments décisifs qui institutionnalisent la violence. La traite des esclaves, qui, je l'admets, aide beaucoup à l'affirmation de l'État, ne fera que pousser à son paroxysme cette tendance de la politique wolof. C'est donc avec raison que A. Bara Diop nous dit que, dans la société wolof, « la violence est, évidemment, bien antérieure à la pénétration européenne ». « Elle est, ajoute-t-il, inhérente, comme support, à l'organisation politique dans la mesure où celle-ci, dépassant les limites de la parenté — lignage ou clan — n'a plus à sa tête un aîné, prêtre du culte des ancêtres dont il est le représentant sur terre, mais un chef qui a sous son autorité des communautés autres que son groupe d'origine (1). »

Lat Sucabé n'a donc pas été le premier tyran wolof. La mémoire collective a ainsi gardé le triste souvenir d'un *damel* nommé Dawda Demba (1640-1647) qui, pour « faire le chef », « empêcha les Noirs, nous dit une chronique, de se marier, chassa

les vieillards de sa présence, défendit aux *baadoolo* (roturiers) de porter des culottes et de mettre du sel dans leur couscous, disant que tout cela était bon pour les rois et les princes et nullement fait pour les sujets ». Ce roi, cependant, eut à faire face au Socrate wolof, Kothie Barma, qui, au nom du code politique traditionnel, s'opposa à ces errements. Le philosophe eut finalement raison du prince. Il tira la leçon des événements dans une sentence demeurée célèbre : *Buur du mbokk* (un roi n'est pas un parent).

Cet épisode souligne que la domination politique passe par un nouveau mode de gestion du pouvoir que l'on peut qualifier de paranoïaque et qui repose sur la dichotomie : Moi et les Autres. Mais il met aussi en relief la résistance à laquelle se heurte le nouveau modèle, car la sentence de Kothie Barma n'est que l'écho d'une constitution politique idéale basée, elle, sur le pouvoir surveillé, et que les proverbes et jeux de langage, si importants dans la culture wolof, ont érigée en véritable philosophie populaire.

Cette défense populaire contre le pouvoir autocratique est absente de la démonstration d'E. Le Roy. Pour lui, en définitive, la société wolof tout entière a été entraînée par ce mouvement ; et cela parce que celui-ci fonde en même temps un culte étatique et une idéologie nationaliste auxquels les classes populaires sont sensibles. Le nationalisme ferait oublier la tyrannie. Je ne suis guère convaincu par ces arguments. Je ne pense pas que les *ceddo* aient été perçus par les paysans wolof comme des leaders populaires porte-drapeaux d'une identité wolof. Cela me paraît être une reconstruction de l'histoire fabriquée par un nationalisme sénégalais (et wolof) contemporain qui se cherche des ancêtres. S'il est indéniable qu'il y a eu contre la colonisation une mobilisation dont les *damels* ont pris la tête, il faut aussi dire que cette mobilisation masquait la détérioration d'un régime auquel la masse de la population cherchait à échapper. Ce qui a fait que les États wolof ont finalement succombé, ce n'est pas seulement l'efficacité du pouvoir colonial, c'est aussi la faiblesse de leur propre légitimité. C'est dans ce contexte qu'il convient de situer le succès de l'islam comme structure et idéologie de refuge et de remplacement. J'ajouterai que la conversion en masse des *baadoolo* à cette religion ne date pas du tout de l'échec des *damels* face aux Français. Elle est bien antérieure. Elle suit à peu près les progrès du pouvoir central et de la traite négrière. Plus la religion musulmane apparaît comme un moyen de s'en protéger et de la fuir. L'islam perpétue la parole de Kothie Barma : un roi n'est pas un parent. Le marabout, lui, le deviendra (2).

C. Coulon

(1) A. Bara Diop, *La Société wolof*, Paris, Karthala, 1981, p. 130.

(2) NDLR : Les contraintes de fabrication du numéro ont empêché E. Le Roy de

répondre à C. Coulon. Nous prions ceux-ci, et nos lecteurs, de bien vouloir nous en excuser.