

# Folofolo

Revue des sciences humaines et des civilisations africaines

N° Décembre 2020

*Tome 1*

ISSN 2518-8143



**FOLOFOLO**  
**Revue des sciences humaines et des**  
**civilisations africaines**

**Décembre 2020**

*Tome 1*

<http://www.folofolo.univ-ao.edu.ci>

## **Administration et Rédaction**

Directeur de publication BAMBA Mamadou

Rédacteur en chef KAMARA Adama

Rédacteur en chef adjoint KONE Kpassigué Gilbert

Webmaster ALLABA Djama Ignace

Chargé de diffusion et de marketing ALLABA Djama Ignace

Trésorière KOUADIO Affoué Sylvie

## **Comité scientifique**

ALLOU Kouamé René, Professeur titulaire, Université Félix Houphouët-Boigny

Sékou BAMBA, Directeur de recherches, Université Félix Houphouët-Boigny/IHAAA

OUATTARA Tiona, Directeur de recherches, Université Félix Houphouët-Boigny/IHAAA

OSSEYNOU Faye, Professeur titulaire, Université Cheick Anta Diop

LATTE Egue Jean Michel, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

KOUAKOU Antoine, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

GUIBLEHON Bony, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

ASSI Kaudjis Joseph Pierre, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

Marie MIRAN, Maître de conférences, EHESS/IMAF Paris

GBODJE Sékré Alphonse, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara

CAMARA Moritié, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara

COULIBALY Amara, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara

KOUASSI Kouakou Siméon, Maître de conférences, Université Félix Houphouët-Boigny

BATCHANA Essohanam, Maître de conférences, Université de Lomé

N'SONSSISA Auguste, Maître de conférences, Université Marien N'gouabi de Brazzaville

N'GUESSAN Mahomed Boubacar, Maître de conférences, Université Félix Houphouët-Boigny

BEKOIN Tano Raphaél Maître de conférences, Université Alassane Ouattara

## **Comité de lecture**

KOUAKOU Antoine

BATCHANA Essohanam

CISS Ismaila

VEI Kpan Noël

GOMA-THETHET Joachim Emmanuel

N'SONSSISA Auguste

CAMARA Moritié

FAYE Osseynou

IDRISSA Bâ

BAMBA Mamadou

SARR Nissire Mouhamadou

GOMGNIMBOU Moustapha

DEDOMON Claude

DEDE Jean Charles

BAMBA Aboulaye

DIPO Ilaboti

## EDITORIAL

Prétendre écrire l'histoire de la civilisation africaine peut paraître une gageure.

En effet, des faits restent peu connus, et l'exploration intellectuelle et scientifique de l'Afrique n'est pas toujours chose aisée.

Le chercheur doit recueillir, classer et critiquer les sources écrites et orales de même qu'une documentation abondante pour aboutir à la vérité scientifique.

Il est pourtant nécessaire de réanimer à travers des écrits originaux la réalité substantielle de la civilisation africaine de l'époque antique à la période contemporaine en passant par les périodes médiévales et modernes.

C'est à cette tâche que s'est consacré ce numéro de la revue "FoloFolo".

Les propositions de sujets et les diverses approches scientifiques dans une entière liberté d'expression se sont avérées enrichissantes.

Ce numéro de décembre 2020 explore la science dans sa diversité.

Le résultat recherché est de connaître l'Afrique et ses civilisations dans sa profondeur et bien sûr avec ses joies et ses peines, mais aussi et surtout de proposer des pistes pour un développement durable de ce continent.

La pluralité des articles, l'originalité des problématiques et la diversité des sujets autorisent à penser que ce numéro sera accueilli à sa juste valeur par les universitaires.

**Bamba Mamadou**

## TABLE DES MATIERES

<b>Konnegbéne LARE / Kokou TCHALLA:</b> Pratiques informelles d'épargne-crédit des femmes en milieu rural et contribution à l'autonomisation socio-économique dans la Région des Savanes au Nord-Togo .....	7–24
<b>KOUI Kéassemaé Elysée:</b> La médecine traditionnelle en quête de revalorisation en Côte d'Ivoire : réussir la prise en compte du système thérapeutique en contexte moderne Wê .....	25–42
<b>Joseph WOU DAMMIKÉ:</b> Femmes et combat pour l'accession aux postes électifs dans le Diamaré (Extrême-Nord Cameroun) : cas de Foutchou Julienne .....	43–56
<b>KOUADIO Kouakou Didié:</b> L'impact socioculturel des guerres dans le baoulé sud en côte d'ivoire : le cas de la region de hiré (1784-1969) .....	57–69
<b>Grégoire LEFOUOBA:</b> Les fondements de la gouvernance politique sous les lumières Rousseau .....	70–81
<b>Martin ADANVOESSI / Raymond-Bernard AHOUAN DJINO U / Clarisse NAPPORN / Cédric ASSOGBA:</b> L'orientation professionnelle au secondaire : de l'absence des structures d'orientation à une orientation spontanée à Avrankou (Bénin) .....	82–95
<b>Saïd Kolawolé Hounkponou / Rodéric Roland Singbénou Sagbo / Sedjro Gilles Armel Nago / Immaculée Agossi Hounkpè / Jacob Afouda Yabi :</b> Vulnérabilité de la culture de maïs dans la commune de Dangbo face aux changements climatiques .....	96–111
<b>Ana María DJÉ:</b> La cultura africana en la enseñanza del español en Costa de Marfil (Manuel Horizontes) .....	112–127
<b>BAMBA MAMADOU:</b> Notes sur l'éthique dans l'écriture de l'histoire contemporain .....	128–140

Idrissa BA : « L’islam noir » : sens, trajectoire et critique d’un concept appliqué au Sénégal ..... 141–157

**TOME Adama:** L’art lobi au contact de la colonisation : innovation ou inertie ? ..... 158–184

**SERI JEAN-JACQUES:** La prolifération des églises évangéliques en Côte d’Ivoire (1980-2000): forces et faiblesses ..... 185–199

**EI Hadji Malick DEME:** Survivances pharaoniques dans la titulature des rois africains : le cas du serpent et du vautour ..... 200–214

**Mamadou DIA / Boubacar SANOGO / Arnaud RICHARD:** Le français de la presse écrite malienne : entre nouvelles pratiques professionnelles et créativité linguistiques ..... 215–232

**Ibrahima TRAORE:** Difficultés d’application de la prohibition des punitions corporelles par les enseignants au Mali ..... 233–246

**Souleymane YORO / Fatou NDIAYE:** Les activités langagières orales: quelles stratégies pour une qualité des apprentissages au préscolaire ? Le cas du langage dans l’Inspection de l’Éducation et de la Formation de Dakar-Plateau au Sénégal ..... 247–269

**PALÉ Miré Germain / KONÉ Odanhan Moussa :** Los recursos naturales del Sahara Occidental, una “llave” para la hegemonía geoeconómica marroquí ..... 270–284

## Survivances pharaoniques dans la titulature des rois africains : le cas du serpent et du vautour

**Dr. El Hadji Malick DEME**

Département Histoire  
Faculté des Lettres et Sciences Humaines  
Université Cheikh Anta Diop  
BP 5005 Dakar – Fann (Sénégal)  
Tél. : (+221) 77 610 58 67  
[malick.deme@ucad.edu.sn](mailto:malick.deme@ucad.edu.sn)

**Résumé :** En Égypte ancienne comme en Afrique noire actuelle, certains animaux sont étroitement liés à la royauté et assuraient sa protection. Il s'agit de différents types de serpents dont le plus connu est le cobra, présent chez les Soninkés et les Peuls. Ces deux groupes sont connus pour prétendre venir d'Égypte. Après le serpent, nous avons le vautour, présent chez les anciens Égyptiens, mais également chez les Soninkés et les Mandingues comme allié et protecteur de la monarchie : il s'agit de la fameuse déesse Nekhbet pour Pharaon et du célèbre Duga pour les rois soninkés et mandingues.

**Mots-clés :** Serpent – titulature royale – royauté – vautour – culte – Égypte – Afrique

**Abstract:** In Ancient Egypt, as in present Black Africa, some animals were closely related to the kingship and were believed to provide protection. Among those animals were different species of snakes, especially the cobra. The Soninko and the Fulani ethnic groups, both of whom trace their ancestry to Ancient Egypt, hold that same belief. In addition to the snake, there also was the vulture. In Ancient Egypt, the vulture was present in the form of the famous goddess Nekhbet. Similarly, the Soninko and Mandingo of West Africa worshipped a vulture-god known as Duga. Furthermore, in both of these cultural universes, vulture was perceived as an ally and a protector of the monarchy.

**Keywords:** Snake – Kings name and title – kingship - vulture - worship - Egypt - Africa

### Introduction

Youssouf Tata Cissé a déjà signalé que la royauté mandingue est originaire de la vallée du Nil (Kesteloot et *alii*, 1986 : 40-42). Il nous rappelle que « le vautour et le serpent dispensateur de royauté, analogue au faucon (Horus) et à l'uraeus royal des pharaons » sont arrivés avec la migration soninké (Kesteloot et *alii*, 1986 : 40-42). Il est à remarquer que ces divinités animales figurent en bonne place dans la titulature égyptienne (Sauneron et *alii*, 1959 : 264).

C'est l'occasion pour nous de montrer l'origine égyptienne de certains peuples de la l'ouest africain à travers les animaux sacrés associés au pouvoir politique. Pour ce faire, nous



adopterons la méthode comparative qui offre plusieurs possibilités d'interprétation et de compréhension des faits culturels et historiques.

Nous nous contenterons ici de montrer quelques analogies culturelles pouvant aider à situer le berceau primitif des peuples de l'Afrique occidentale prouvant ainsi l'existence d'une continuité historique de la chute de l'empire des Pharaons à l'établissement dans l'espace ouest-africain. L'objectif n'est pas du tout ici de faire un inventaire de toutes les espèces de serpents connues des anciens Égyptiens encore moins d'étudier la place du reptile dans leurs croyances populaires.







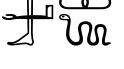
Deux bestiaires sacrés majeurs, qui constituent les deux parties de notre travail, nous permettent de rendre compte de la finesse des traits culturels entre l'Égypte pharaonique et l'Afrique noire. Dans la première partie, nous étudierons la place du serpent protecteur dans les protocoles royaux égyptien et africain. Dans la deuxième, nous mettrons en évidence l'importance du vautour dans la titulature royale.





### **1. Le serpent dans la titulature royale**



Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, Émile Amélineau, dans un article fort précis et méthodique consacré aux serpents dans les conceptions religieuses de l'Égypte ancienne (Amélineau, 1905 : 335-360), signalait déjà la profonde unité culturelle entre Égyptiens anciens et Noirs africains. En comparant les deux civilisations, l'auteur tire la conclusion suivante :

*« J'ai été conduit par les études que je poursuis depuis un certain nombre d'années soit dans les cours que je professe à l'École des Hautes-Études, section des sciences religieuses, soit en mon particulier, à lire un certain nombre d'ouvrages sur l'Afrique et à recueillir un certain nombre de faits que je jugeais propres à établir l'origine africaine de la civilisation et de la religion égyptiennes. À mesure que j'avais dans ce voyage d'exploration, je me rappelais certains textes, certaines idées qui me semblaient répondre en Égypte à certains autres faits, à certaines autres idées encore vivantes chez les peuples de l'Afrique, et je suis bientôt arrivé à la conclusion qu'il y avait parité presque complète » (Amélineau, 1905 : 335).*

Parmi les exemples qu'Émile Amélineau avance pour asseoir sa thèse, figure en bonne place la relation entre serpent et royauté. En effet, il convient de relever que le culte ophidien était presque observé sur l'ensemble du territoire de l'Égypte ancienne. La Haute Égypte était divisée « en un certain nombre de petites provinces qu'on appelle nomes. Chacun de ces nomes avait son dieu protecteur, et ce dieu protecteur était un serpent. Les noms des serpents protecteurs des nomes de l'Égypte sont énumérés tout au long dans ce qu'on appelle les textes

géographiques, d'Edfou par exemple (...), le nome d'Ombos avait pour protecteur le serpent Abnebi ; le nome de Dendérah, le serpent Se-Hathor , le fils de Hathor ; le nome de Coptos, le serpent Neb-âref, ; le nome d'Esneh, le serpent Neb-speher ; le nome d'Aphroditopolis, le serpent Meset-Râ, ; le nome d'Antœopolis, le serpent Neb-ratoui, le maître des deux jambes, ; le nome de Hermopolis, le serpent Abesch  etc. » (Amélineau, 1905 : 347).

Dans la Basse Égypte, la province de « Memphis avait pour protecteur le serpent Djefet, ; le nome de Letopolis, le serpent Qebeh, ; le même que celui du second nome de Lycopolis ; le nome de Prosôpis, le serpent Amon,  le même nom que celui du dieu Amon pour ceux qui croient que ce dieu s'appelait Amen =le caché. Dans le nome de Heroopolis enfin, le serpent protecteur du nome, adoré dans la ville de Heroopolis , bâtie par Ramsès II, le nom du serpent est le même que celui du dieu local Toum, d'où je pourrais conclure déjà que le dieu Toum était figuré sous la forme d'un serpent et par conséquent était identifié au serpent » (Amélineau, 1905 : 347-348).

Généralement, le serpent représenté dans l'iconographie égyptienne est un cobra symbole de protection pour pharaon et le reptile apparaît sur la couronne royale (Remler, 2000 : 165). Il est connu sous le terme générique d'uraeus qui est une forme grécisée de l'égyptien ancien  *arar* (Amélineau, 1905 : 349) ou le plus souvent  *arart* (Hannig, 2006 : 162). Chacun peut se rendre compte que le nom de l'uraeus en égyptien ancien (*arar* = *arar*) correspond parfaitement au wolof *arar* et au pulaar *artul/artade* signifiant "protéger" dans toutes ces langues. Le terme égyptien *arar*, que les Grecs ont arbitrairement déformé sous le vocable de "uraeus", désigne ici le serpent qui a pour fonction principale de protéger mystiquement le roi et d'assurer la prospérité du royaume d'Égypte. Outre l'identité sémantique entre ces deux cultures, le serpent africain avait des fonctions semblables (nous y reviendrons). Par conséquent, si nous nous sommes appliqué à bien observer les faits, il serait plus juste, dès lors, de considérer le serpent/uraeus comme le premier animal protecteur de la monarchie pharaonique. Les Textes des Pyramides (Sethe, 1960 : 229a) nous informent qu'il s'agit de l'arme de défense d'Atoum :





*m-a nmty pn n @r-Imy-^nw.t +d mdw [Hr arar]  
de la forteresse d'Horus Imy-^nw.t. Récitez*

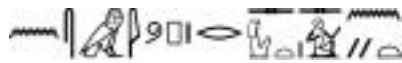


*4 [ura]ei faits de pure [. . .] argile*

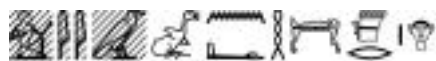


*bsw m rA.w=sn rdiw wa.t Hr oaH [nb n a.t nb.t (?)]*

*avec des flammes dans la bouche. Un est placé dans [chaque] coin [de chaque pièce / de n'importe quelle chambre à coucher]*



*dans lequel il y a un homme ou une femme [. . .]*



*Dormir avec un homme [ou une femme (?)] (Ritner, 1990 : 25-27)*

La lecture de *arary.wt (uraei)* aux lignes 8-9 est évidente non seulement à partir de cette cohérence thématique inhérente, mais aussi à partir des représentations parallèles et de rituels qui emploient des serpents cracheurs de feu comme gardiens des périmètres sacrés (Ritner, 1990 : 34).

Une référence au rituel de *x.t-xAwy* dans le Livre des Morts permet de comprendre ce passage. Car - comme ici - les ennemis sont dits être donnés à un cobra ardent : « *C'est la nuit du cobra ardent (nsr.t) et des sacrifices* » (Ritner, 1990 : 31). Terminons cette brève esquisse de la place du serpent dans la titulature royale pharaonique en soulignant au passage que l'uraeus assurait la protection de pharaon contre les forces maléfiques surnaturelles provenant de toutes les directions cardinales.

On retrouve les traces du culte du serpent de l'Égypte ancienne dans plusieurs monarchies africaines. Le reptile siège également dans le panthéon africain et sa figuration sur un trône ou sur un sceptre ainsi que son rôle dans les rituels d'intronisation des chefs serait à examiner dans maintes sociétés. En effet, les exemples sont très nombreux où la divinité, lorsqu'elle entend se manifester, prend la forme d'un serpent, mais les faits, souvent décrits

fragmentairement et hors contexte, ne sont pas toujours utilisables pour la comparaison (Tubiana, 1990 : 189-205).

L'avènement de la royauté en Afrique noire est le résultat d'un long processus. Les traditions recueillies par Lilyan Kesteloot font de Jaabe, le fondateur mythique du Wagadu, la première organisation politique de l'Ouest-africain (Kesteloot et *alii*, 1986 : 40-42). La sortie d'Égypte à la recherche du Wagadu marque la première étape de cette migration. La seconde est le pacte entre Jaabe et les divinités animales (vautour et chacal) qui le conduiront à sa destination (Lam, 1994 : 96-98). Enfin, la dernière étape se déroule au Wagadu. Elle est marquée par la rencontre et l'alliance scellée entre Jaabe et le serpent Bida. Un compromis est alors trouvé entre Jaabe et Bida qui l'autorise à s'installer sur les lieux et lui assure une assistance matérielle et garantit la prospérité et la sécurité du peuple soninké. En contrepartie, le nouveau-venu doit sacrifier au serpent, chaque année, une jeune fille vierge richement parée (Lam, 1994 : 96-98). C'est alors que « Jaabe fonda le Wagadu, avec comme totem royal le Wagadu-Bida, en réalité le serpent qui l'avait accueilli » (Lam, 1994 : 98).

De ce qui précède, on peut avancer que le mythe du Wagadu-Bida corrobore la thèse de l'origine égyptienne des Soninké défendue par Yoro Dyâo (Dyâo, 1913). En effet, le chacal des légendes soninké est la réplique de la divinité égyptienne Oupouaout « celui qui ouvre les routes, dieu à forme de chacal qui était adoré surtout à Assiout » (Lam, 1994 : 98). Le vautour est à l'image de la déesse Nekhbet, vautour femelle qui « assure la protection » du pharaon (Sauneron et *alii*, 1959 : 187). Enfin, Bida rappelle à bien des égards « l'uraeus, déesse incandescente, Ouadjyt » (Sauneron et *alii*, 1959 : 264).

Bref, tout ce qui constitue le socle de la royauté africaine, en général, et soninké, en particulier, n'était en fait que des survivances de la monarchie pharaonique.

Chez les Haalpulaar, Émile Amélineau fait le témoignage suivant :

*« dans la première expédition qu'il fit au Soudan, le général (alors capitaine) Gallieni rencontra le même respect, le même culte des serpents chez les Toucouleurs de la tribu des Laobés, et il s'exprime en ces termes : "À propos d'Yaro, notons encore cette particularité : notre cuisinier se croit allié au serpent trigonocéphale, et la plus grande peine qu'il puisse éprouver, c'est de voir tuer un reptile de cette espèce. Pendant notre séjour à Nango, sur les bords du Niger, il ne cessa de s'opposer à la destruction d'une couvée de ces trigonocéphales, que nous avions découverte dans la toiture de notre hangar et dont la mère avait failli mordre le docteur Tautain, menacé ainsi d'une mort foudroyante. Ce fait n'est pas un conte inventé à plaisir, ni même une exception. Tous les nègres ont ainsi un animal qui veille sur la famille : celle-ci, en échange de cette puissante protection, comble de prévenances le lion, l'hippopotame, le léopard, la gazelle, la perdrix, etc., ou tout autre individu à*

*deux ou quatre pattes. Nous n'avons jamais pu nous faire donner l'explication de cette coutume superstitieuse*» (Amélineau, 1905 : 337-338).

Chez les Seereer du Siin (Sénégal), le gardien de la royauté est connu sous le nom de *pangol (fangol)* "serpent" (Dupire, 1991 : 39 ; Gravrand, 1990).

D'ailleurs, les cultes ophidiens sont toujours d'actualité en Afrique noire. À propos du serpent dahoméen (Afrique de l'Ouest), l'Abbé Pierre Bouche estime qu' « *il est intéressant de retrouver de nos jours, à la côte occidentale de l'Afrique, les doctrines et les pratique d'une secte que des auteurs disent antérieure à la religion chrétienne et qui prit naissance en Égypte, je veux parler des Ophites, ces anciens adorateurs du serpent* » (Merlo, 1956 : 68).

L'idée qui prévaut chez l'abbé est que le Serpent Dangbé, vénéré au Dahomey, est originaire de la vallée du Nil. Mais l'auteur ne va pas loin dans l'analyse et ne montre pas les liens entre le serpent Dangbé et la royauté dahoméenne. En revanche, André Villiers, lors de son séjour au Dahomey dans le cadre de ses missions scientifiques, s'est intéressé au temple des Serpents à Ouidah. Il souligne que le Serpent Dangbé, divinité tutélaire est « Esprit des eaux, Dieu de la guerre, Déesse de la fertilité, Dieu de la Culture, Dieu de la sagesse et du bonheur terrestre » (Villiers, 1950 : 34). On y retrouve quelques attributs du Bida. Les attributs du serpent vont de la fertilité à la réincarnation, en passant par le pouvoir, la sagesse et la richesse (Hambly, 1931 : 11). Le serpent de l'Ouest africain est surtout vénéré pour sa sagesse et son élégance (Parrinder, 1950 : 73). Le culte qui lui était rendu chez les Dahoméens et les Soninké, était une véritable religion d'État. Au Dahomey, si quelqu'un voit le serpent, il « baise la terre et salue le serpent, l'appelant "père" » (Deschamps, 1970 : 23) à la manière des anciens Égyptiens à la vue du pharaon.

En effet, le serpent, comme en Égypte ancienne, assistait le souverain dans l'exercice de ses fonctions. Par sa protection magique, l'uraeus ou Bida, confortait les mécanismes de défense du roi. Car la déesse-serpent qui se trouve sur la couronne du pharaon joue un rôle symbolique. Elle « crache le feu contre l'ennemi dans les hypogées royaux » (Sauneron et *alii*, 1959 : 293). On dit que « les ennemis sont donnés ouvertement à un cobra cracheur de feu » (Ritner, 1990 : 31). Dans les légendes négro-africaines, il est communément admis que le Serpent-totem est protecteur du pouvoir et garant de la prospérité du peuple. Chez les Peul et les Soninké, Caamaaba et Bida sont très attachés au pouvoir et à la richesse (Lam, 1993 : 172). Ils vivent tous les deux dans les profondeurs des eaux (abysses) comme le serpent du Conte du Naufragé de l'Égypte ancienne « où un serpent nommé le Maître de l'île du Double vit au milieu de sa famille composée de 74 autres serpents, parle, connaît l'avenir, est maître de toutes les richesses alors connues, c'est-à-dire possède les attributs qu'on accorde d'ordinaire

aux dieux des époques de pleine civilisation » (Amélineau, 1905 : 357).

Les populations haalpulaar ont gardé intact le souvenir du serpent-totem des rois et dispensateur de richesse. Les Sall de Gédé, une des familles princières du Fuuta-Tooro, affirment que « leur ancêtre est jumeau du “Camaaba” » (Kâne, 1986 : 422). L’ancêtre se nomme *Ilo Jaaye* ou *Ilo Yaladi* qui doit sa richesse en troupeaux et son pouvoir au serpent Camaaba (Kâne, 1986 : 422). Une version de la tradition orale recueillie par Lilyan Kesteloot à Guédé en 1985 montre le rapport entre le serpent Camaaba et le pouvoir :

*« L’ancêtre Boutôr vint d’Égypte (Louti) après des démêlés avec Pharaon, jusque dans le nord de la Mauritanie, exactement l’Adrar et le Tagant, dans la région de Chinguetti.*

*Il avait trois fils : Yellé Boutôr, Barka Boutôr et Birom Boutôr.*

*Yellé Boutôr resta chez les Soninké et fut l’ascendant de Dinga Koré (en peul le géant noble) qui se maria avec une Peule qui eut des jumeaux ; il était chasseur et eut pour fils Diabé Cissé fondateur du royaume de Wagadou.*

*Birom Boutôr avait pour jumeau le Tyamaba. Cela se passe pendant la migration de Gandé Galate (Bakel) vers Tôro où Birom fonde Guédé (Galate)...*

*La famille de Birom Boutôr resta donc à Guédé. Le chef de culte de Tyamaba devient le Lam-Tôro (...)*


*Le 3<sup>e</sup> frère Barka Boutôr fut l’ancêtre des Brak du Walo » (Kesteloot et alii, 1986 : 67).*

Ce culte est encore observé en Sénégal, car à « Bourani dans le cercle de Kita (...), on vénère toujours le serpent. Il en est de même dans les familles nobles soninké du Sénégal comme au Niger » (Kesteloot, 1986 : 83).

Le culte du serpent-totem dans les familles nobles est une preuve supplémentaire de l’alliance historique entre Bida et le souverain. Il est évident que le serpent est l’animal le plus important de la titulature royale pharaonique et africaine. Le premier argument avancé pour expliquer ces analogies est souvent la thèse d’une influence de la religion égyptienne sur les croyances africaines (Hambly, 1929 : 662). Outre le culte ophidien, une place considérable est réservée au vautour dans la titulature égypto-africaine.

## 2. La place du vautour

Le vautour est également l’un des animaux les plus significatifs de la titulature royale égypto-africaine. Sur la massue de Narmer, le nouveau pharaon de l’unification du pays est représenté en maître absolu de la Basse-Égypte ; au-dessus de sa tête plane un vautour : la

déesse Nekhbet  *Nxbt*, patronne de la couronne de la Haute-Égypte, maîtresse de Hierakonpolis et génie protecteur de la ville d’el-Kab (Schott, 1950 : 140). Ainsi, le vautour a très tôt été considéré comme un symbole primitif de la royauté, puisque le pharaon de l’Égypte unifiée était rattaché à cette divinité. Cette croyance à l’alliance entre le rapace et

l'institution monarchique se retrouve également en Afrique de l'Ouest plus particulièrement chez les Mandingue du Mali et de la Moyenne Casamance. Connue en Égypte ancienne pour son rôle protecteur du pharaon, la déesse-vautour Nekhbet (Sauneron et *alii*, 1959 : 187) rappelle étrangement le *duga*, vautour des cours royales mandingues.

Or, le *duga* « apparaît à la fois dans la geste de Dinga et dans celle de Diabé, venus tous les deux de Sonna, que la tradition de Yérééré situe en Égypte » (Dieterlen et *alii*, 1992 : 140). Toutes les traditions révèlent aussi le rôle joué par cet oiseau dans la reconnaissance du Wagadu. Les chants populaires regorgent également de thèmes mettant en exergue le couple vautour et pouvoir politique. En effet, le chant mandingue du *duga* nous permet de mesurer à sa juste valeur la place du rapace dans le protocole royal. On raconte « *qu'au temps des rois, les vautours ne vivaient que de la chair des purs Keïta. Il paraît aussi qu'à Narinna, à Niani, à Niakassola et à Kangaba, capitales successives du Manding, les vautours étaient vénérés, on leur offrait des festins et, en revanche, ils sauvegardaient la lignée des Keïta* » (Keïta, 1945 : 16).

Ce chant fait allusion à l'association du vautour à l'office impérial par la protection qu'il assurait à la dynastie royale des Keïta du Mali. Aujourd'hui encore, il est interdit à un Keïta (nom de clan de l'ancienne aristocratie politique du Mali) de tuer ou de blesser un vautour (Keïta, 1945 : 16).

Il est frappant aussi de constater que, malgré leur islamisation, les populations négro-africaines ont conservé avec vitalité certaines de leurs traditions. À propos des séances publiques du Mansa du Mali, Ibn Batouta décrit le trône royal. Il parle d'un siège « surmonté d'un oiseau (*tair*) d'or grand comme un épervier » (Diop, 1979 : 357). Dans le cas du Sultan du Mali, l'animal est représenté par un modèle en or massif, sculpté, censé avoir les mêmes prérogatives que le *duga* des temps anciens.

À en croire Marguerite Dupire, le vautour est également le totem de la noblesse des Seereer Ndut. Elle nous livre ici un résumé fort intéressant :

*« Les problématiques nées du terrain procèdent souvent d'observations banales. Rien ne me laissait entrevoir chez les Seereer matrilineaires un totémisme quelconque jusqu'au jour où, assistant dans un village ndut aux funérailles d'un membre du matriclan lebtaan, j'aperçus, accrochée aux branches d'un arbre, une brochette de viande de bœuf agitée par le vent. ? "À qui est-elle destinée ? ", demandai-je ? "Aux charognards, me répondit-on. ? Pourquoi donc ? Parce que les charognards sont les parents du matriclan lebtaan". Ce fut la seule offrande à un totem dont je fus témoin, mais par la suite j'entendis diverses réflexions au sujet de totems censés venir assister aux funérailles d'un parent clanique. C'est ainsi que prit naissance cette enquête rétrospective sur les totems seereer qui s'avèrent étroitement liés à l'histoire de l'installation des matriclans à l'époque protohistorique » (Dupire, 1991 : 37-38).*



Il faut rappeler que le signe hiéroglyphique du vautour a été utilisé pour déterminer le substantif qui sert à désigner “la mère de famille” (*mw.t*) ainsi que le nom de la grande déesse-mère (*Mwt*) de Thèbes, l’épouse d’Amon (Keimer, 1927 : 229). Ainsi, le rapace est l’avatar de l’épouse attentionnée et protectrice du dieu suprême de l’Égypte ancienne.

Le premier argument invoqué est que le vautour a été révééré par les populations de la vallée du Nil comme un symbole d’amour parental ou maternel. Ce point de vue paraît logique, particulièrement quand on considère que cet animal est connu par son affection et sa protection pour sa progéniture (Keimer, 1927 : 229). Vu sous cet angle, on comprend alors la présence de ce “grand oiseau” dans les représentations d’outre-tombe de plusieurs pharaons. Le tombeau de Toutankhamon découvert en 1922 par Howard Carter dans la Vallée des Rois renferme un somptueux mobilier funéraire composé d’un masque en or massif, de colliers, d’un lit mais également d’une riche garde-robe. Sur un de ses habits, la pièce M. E. 1.647, est dessiné « *un magnifique vautour aux ailes éployées [qui] occupe le centre de la composition. C’est Nekhebet, déesse protectrice de la Haute-Égypte. D’autres motifs décoratifs, en particulier le nom (prénom) de Toutankhamon, Nebkheperouré, viennent s’inscrire symétriquement des deux côtés de l’oiseau, avec l’intention évidente de ne pas laisser d’espace vide* » (Pfister, 1937 : 214).

Le deuxième argument avancé est le fait que le vautour côtoie la mort au quotidien. *Les fresques de la Palette du champ de bataille* plus connue sous le nom de *la Palette aux vautours* (conservée au British Museum) évoquent un conflit armé entre le roi égyptien et ses ennemis étrangers (Libyens). La scène représente des prisonniers leucodermes maintenus en captivité et des guerriers morts dévorés par des oiseaux de proie parmi lesquels on reconnaît le vautour (Peet, 1915 : 93). Elise J. Baumgartel qui l’a étudiée la date de la fin de la II<sup>e</sup> ou du début de la III<sup>e</sup> dynastie, sous le simple prétexte que les motifs de cette palette ressemblent à s’y méprendre aux gravures statues de Khasekhem (Baumgartel, 1960 : 20).



**Fig. 1 :** *Palette du champ de bataille ou Palette aux vautours*

**Source :** Peet, T. E., “The Art of the Predynastic Period”, in *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 2, n° 2, 1915, Planche XIV, p. 93.

Derrière cette représentation iconographique, on peut déceler un rituel de réappropriation des forces mystiques du vautour qui survole constamment les cadavres. En période de campagne militaire, le pharaon intrépide doit-être agressif, et comme le rapace, de par sa bravoure, il doit planer au-dessus des forces adverses qui menacent son royaume. On admet dès lors, sans trop de peine, que dans les croyances religieuses égyptiennes, la divinité-vautour assistait le roi pendant les moments de conflits armés. Le rapace qui est l’emblème de la victoire, plane au-dessus du pharaon mis en scène. Il est un signe de la protection que la divinité accorde aux armées égyptiennes, un gage du succès que celles-ci vont remporter (Du Barry de Merval, 1873 : 251).

Comme beaucoup de croyances des anciens riverains du Nil, cette pensée ne reçoit son véritable sens que dans l’étude des mythes africains. *Duga* signifie “vautour”, il est symbole de courage et de sagesse dans le monde mandé (Durán, 1995 : 109). Le substrat de la *Palette aux vautours* est resté intact dans la culture mandingue. L’époque « où la civilisation mandingue rayonnait sur une grande partie du continent, le vautour qui planait habituellement au tour du cadavre des vaincus fut considéré comme le symbole de la bravoure et du courage. On lui dédia une danse que les guerriers les plus intrépides exécutaient solennellement après une victoire. De nos jours, la tradition mandingue a adopté cette “Danse du Vautour” comme une distinction honorifique,

*et nul n'a le droit de la danser s'il ne s'en est rendu digne par une action d'éclat et s'il n'en a reçu l'autorisation du conseil des Anciens » (Keïta, 1957 : 204-205).*

La chanson du vautour (*duga*), l'une des plus célèbres du folklore mandingue assimile le roi au rapace :

*Duga, mansa -kòròk'i be taa min  
ako n 'be taa n 'yaala  
n 'be taa n 'yaalakahèrènyini  
E be jiggin fen kan fen tejigin e konikan*

*Le vautour, le vieux roi où allez-vous  
Il dit que j'erre  
J'erre à la recherche de chance  
Vous trouvez seulement la chance  
Vous planez sur toute chose, mais rien ne plane sur vous (Arnoldi, 2000 : 59).*

Concluons par la place du vautour dans l'appareil judiciaire de l'ancienne Égypte et de l'Afrique de l'Ouest. Dans l'iconographie égyptienne, l'oiseau représente l'impartialité ; il assistait le pharaon dans l'exécution des jugements rendus (Schott, 1968 : 48).

Une tradition rapportée par le traditionaliste malien Wa Kamissoko, nous informe que « *selon la tradition, l'institution de la justice et l'application des peines remontent au règne des pharaons [...]. À l'époque le pharaon avait pour allié Dangadafolo, l'ancêtre des vautours qui gardait la balance de la justice (je parlerai de l'histoire de ce vautour sacré d'Égypte le moment venu).*

*Bref, les fautifs, les criminels étaient fendus en deux ; le vautour descendait alors du haut de la balance au-dessus de laquelle était suspendu le sabre. Il ôtait l'œil gauche, puis l'œil droit du criminel et regagnait ensuite sa place. Il baissait aussitôt la tête et regardait la balance » (Lam, 1994 : 96).*

Que retenir de la tradition du vieux bambara, analphabète et de surcroît ignorant l'égyptologie ? Nous remarquons d'abord que l'idée d'un roi assisté d'un vautour sacré, l'institution de la justice, surtout de la balance de justice, rappellent étrangement la cour du pharaon. Ensuite, dans sa version africaine, le mythe du *duga* se présente comme un système achevé. En effet, tantôt il prend part à la royauté en qualité de protecteur de la monarchie, tantôt il apparaît comme le conseiller ou le médium du souverain. Car dans les croyances populaires, le vautour « a le pouvoir de parvenir auprès de Dieu dont il écoute les secrets » (Dieterlen et *alii*, 1992 : 140) qu'il transmet à son allié. En somme, il est le « détenteur de la connaissance divine » (Anselin, 1992 : 45). Plus qu'un symbole, le vautour apparaît dans les traditions mandingues comme un allié indispensable de la monarchie. Ce qui fait qu'il doit, en toutes circonstances, être traité avec déférence.

## Conclusion

Le vautour, perché en haut du souverain, le serpent-totem, esprit protecteur, combattif devant les adversaires, toutes ces conceptions de la titulature sont très largement partagées entre l'Égypte des Pharaons et l'Afrique noire. On retrouve « presque intact en Afrique tout le panthéon égypto-nubien » (Diop, 1979 : 224). Et l'archéologue britannique William Matthew Flinders Petrie en conclut que toutes ces similitudes entre l'Égypte des Pharaons et l'Afrique noire s'expliquent par une origine commune (Lam, 2003 : 146).

## Références bibliographiques

- Amélineau E., « Du rôle des serpents dans les croyances religieuses de l'Égypte », in *Revue de l'histoire des religions*, tome 51, 1905, p. 335-360.
- Anselin (Alain), 1992, *Samba*, Guadeloupe, Éd. de l'UNIRAG.
- Arnoldi, M. J., "Wild Animals and Heroic Men: Visual and Verbal Arts in the 'Sogo bò' Masquerades of Mali", in *Research in African Literatures*, vol. 31, n° 4, *Poetics of African Art*, 2000, p. 63-75.
- Deschamps (Hubert), 1970, *Les religions d'Afrique noire*, Paris, PUF, QSJ ? n° 632, 128 p.
- Dieterlen (Germaine) – (Sylla Diarra), 1992, *L'Empire de Ghana. Le Wagadu et les traditions de Yérééré*, Paris, Karthala-ARSAN, 257 p.
- Diop (Cheikh Anta), 1979, *Nations nègres et Culture*, Paris, Présence africaine, 3<sup>e</sup> éd., 335 p.
- Du Barry de Merval C., « Le monument du sphinx à Gizeh », in *Revue archéologique*, Nouvelle Série, vol. 26, 1873, p. 237-255.
- Dupire M., « Totems sereer et contrôle rituel de l'environnement », in *L'Homme*, 31<sup>e</sup> Année, n°118, 1991, p. 37-66.
- Durán L., "Birds of Wasulu: Freedom of Expression and Expressions of Freedom in the Popular Music of Southern Mali", in *British Journal of Ethnomusicology*, vol. 4, 1995, p. 101-134.
- Dyâo Y., « Les six migrations venant d'Égypte auxquelles la Sénégalie doit son peuplement », in Delafosse, M.- Gaden, H., *Chroniques du Foûta sénégalais*, Paris, Leroux, 1913, chapitre VI, p. 123-131.

- Hambly (Wilfrid Dyson), 1931, *Serpent Worship in Africa*, Chicago, Field Museum of Natural History, Anthropological Series, vol. XXI, n°1, 274 p.
- Hambly W. D., “The Serpent in African Belief and Custom”, in *American Anthropologist*, New Series, vol. 31, n° 4, 1929, p. 655-666.
- Hannig (Rainer), 2006, *Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch – Deutsch (2800 – 950 v. Chr.)*, Mainz, Verlag Philipp Von Zabern, 1412 p.
- Gravrand (Henri), 1990, *La Civilisation sereer*, vol. 2, *Pangol : le génie religieux sereer*, Dakar, NEAS, 473 p.
- Kâne (O.), 1986, *Le Fuuta-Tooro des Satigi aux Almaami (1512-1807)*, Dakar, Université de Dakar, Thèse de Doctorat d’État ès-Lettres, 2 tomes.
- Keimer L., “A Note on the Hieroglyphs [unknown] and [unknown]”, in *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. 43, n° 3, 1927, p. 226-231.
- Keïta F., « Le “duga” ou vautour du Mandingue (Sénégal) », in *Notes africaines* n° 26, avril 1945, note n° 12.
- Keïta F., « La danse africaine et la scène », in *Présence africaine*, Nouvelle série, n° 14/15, *Contributions au I<sup>er</sup> Congrès des Écrivains et Artistes noirs*, 1957, p. 202-209.
- Kesteloot (Lilyan)-Barbey (Christian)-Ndongo (Siré Mamadou), 1986, *Tyamaba, mythe peul*, Dakar, IFAN-Notes africaines n°185-186, janvier-avril, 72 p.
- Lam (Aboubacry Moussa), 1993, *De l’origine égyptienne des Peul*, Paris, Présence africaine-Khepera, 463 p.
- Lam (Aboubacry Moussa), 1994, *Le Sahara ou la vallée du Nil. Aperçu sur la problématique du berceau de l’unité culturelle de l’Afrique noire*, Paris, IFAN-Khepera, 104 p.
- Lam (Aboubacry Moussa), 2003, *L’unité culturelle égypto-africaine à travers les formes et les fonctions de l’appui-tête*, Dakar, Presses universitaires de Dakar, 318 p.
- Maringer J., „Die Schlange in Kunst und Kult der vorgeschichtlichen Menschen“, in *Anthropos*, Bd. 72, H. 5./6., 1977, p. 881-920.
- Merlo C.-Vidaud P., « Le serpent nègre qui ouvrit les yeux aux hommes », in *Diogène*, n°55, 1956, p. 67-93.
- Monteil Ch., « La légende du Wagadu », in *BIFAN*, Série B, n° 51-2, 1967, p. 134-149.

- Parrinder (Geoffrey), 1950, *La religion en Afrique occidentale*, Paris, Payot, 229 p.
- Peet T. E., "The Art of the Predynastic Period", in *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 2, n° 2, 1915, p. 88-94.
- Pfister R., « Les Textiles du Tombeau de Toutankhamon », in *Revue des arts asiatiques*, vol. 11, n° 4, 1937, p. 207-218.
- Remler (Pat), 2000, *Egyptian Mythology A to Z*, New York, Facts On File, 180 p.
- Ritner, R. K., "O. Gardiner 363: A Spell against Night Terrors", in *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 27, 1990, p. 25-41.
- Sauneron (Serge)-Yoyotte (Jean) -Posener (Georges), 1959, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 323 p.
- Schott S., „Die Vertreibung der Libyer und der Ursprung der ägyptischen Kultur“, in *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, Bd. 4, 1950, p. 139-148.
- Schott S., „Schreiber und Schreibgerät im Jenseits“, in *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 54, 1968, p. 45-50.
- Sethe (Kurt), 1960, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, I, Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim.
- Tubiana M.-J. « Royauté et reconnaissance du chef par le serpent », in *Systèmes de pensée en Afrique noire* 10, 1990 : *Chefs et Rois sacrés*, p. 189-205.
- Villiers (André), 1950, *Les serpents de l'Ouest africain*, Initiations africaines, Dakar, IFAN, 148 p.
- Wake C. S., "The Origin of Serpent-Worship", in *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 2, 1873, p. 373-390.
- Watson T. J., "The Haja and Cobra Di Capello", in *The Illustrated Magazine of Art*, vol. 1, n° 5, 1853, p. 288-291.