

INTRODUCTION

In L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du Nord-Ouest africain

Objet et méthode de l'enquête

Dès les premières enquêtes que nous avons menées, il y a une dizaine d'années, depuis l'ex-Soudan français jusqu'à l'Afrique du Nord, il nous était apparu que les Noirs, transportés comme esclaves dans les régions méditerranéennes, semblaient conserver leur système proprement africain de cérémonies religieuses. Certains auteurs, Andrews, Tremearn, Dermenghem, pour ne citer que les plus connus, avaient déjà relevé les pratiques culturelles des confréries organisées en Algérie ou en Tripolitaine par les anciens esclaves ; ils avaient décrit le culte des génies ainsi que les réunions au cours desquelles les assistants se livrent à des danses de possession. S'agissait-il là de simples survivances chères à des Africains transplantés dans un milieu musulman spirituellement hétérogène ? S'agissait-il, au contraire, d'une amorce - ou d'un résidu - de syncrétisme analogue aux Candomblé d'Amérique du Sud par lesquels les Noirs, transportés en milieu catholique, élaborent un phénomène culturel original, une synthèse entre deux traditions ?

La simple analyse extérieure nous conduisait à cette conclusion, déjà formulée par nos prédécesseurs : les Noirs, qui subirent à leur arrivée en pays musulman une conversion religieuse plus ou moins forcée, continuèrent à vénérer leurs génies traditionnels, tout en accueillant le culte des nouveaux esprits que leur proposait la religion nouvelle, Ainsi que le formulera E. Dermenghem : « Les génies du Soudan venus en Afrique du Nord y trouvèrent des génies arabes et berbères avec lesquels ils firent bon ménage. Les uns et les autres devinrent les *rijal Allah*, les hommes de Dieu » (1).

Mais était-ce bien là le fond du problème ? Pouvait-on aller plus loin que ces apparences ?

Notre maître Griaule nous avait appris à nous méfier, en matière de civilisations africaines, de la simplicité des apparences.

Certes, l'ethnographe qui aborde l'étude de telles civilisations, plus particulièrement encore de celles des oasis sahariennes ou des villages soudanais, est immédiatement frappé par l'extrême pauvreté des techniques et des produits fabriqués. Mais il l'est plus encore par la complexité infinie des représentations « idéales » que recouvre l'objet le plus simple. S'il ne s'intéressait qu'à l'apparence matérielle, il croirait avoir affaire à un peuple sous-développé. S'il cherche, au contraire, à découvrir les règles qui régissent ces apparences, tant en matière de rites que de techniques ou de rapports sociaux, il se perd dans les méandres d'une civilisation d'une complexité véritablement byzantine. Tout détail, que l'étranger non averti perçoit à peine, trouve sa place et sa signification dans un système d'ensemble. Chaque chose, si simple et si humble soit-elle, peut et doit toujours être décomposée en plusieurs éléments dotés d'une existence et d'une signification spécifiques. Ainsi du grain de blé, qui se divise en trois parties principales dont chacune est utilisée dans des circonstances particulières.

Des observations analogues ont conduit les savants à nous présenter souvent « l'homme ethnographié » comme un monstre capable de s'identifier à un animal ou de commettre les actes les plus extravagants, les plus « inhumains », tels que mutilations corporelles, sacrifices humains, etc. Une bonne partie de la littérature ethnographique passée nous offre l'image d'une humanité qui, jugée d'après notre optique, relèverait des asiles psychiatriques. Inversement, on nous décrit aussi ces mêmes populations comme dotées d'un bon sens simple mais solide, adapté à des paysans aux techniques frustes, mais perfectibles, sachant répartir entre les saisons et les sexes les travaux indispensables à assurer leur existence. Il serait impossible de croire qu'on parle des mêmes gens si on ne signalait chez ces paysans un monde que l'on voile du mot de « magico-religieux ». Ce terme, mal élucidé, sert, en quelque sorte, de pont entre l'homme raisonnable, à l'esprit d'une logique semblable à la nôtre, et l'homme extravagant dont nous parlions plus haut.

Nous devons au Professeur Griaule d'avoir le premier, en France, expliqué à propos de la population Dogon, réputée encore actuellement la plus traditionaliste du Soudan, comment les apparences les plus banales ou les plus arbitraires des faits techniques, religieux et sociaux étaient le fruit de raisonnements logiques fondés sur l'observation des règles de la nature.

Il nous est donc apparu nécessaire d'appliquer la même méthode d'investigation et de raisonnement à l'étude de l'univers spirituel que les Noirs ont emporté avec eux et conservé en pays étranger. Plus précisément, nous avons voulu reconnaître leur organisation culturelle sans la séparer des autres activités techniques et sociales avec lesquelles nous avons des raisons de penser qu'elle était intimement liée. Nous avons voulu rechercher le sens du culte des génies, rechercher ce qu'il cachait et ce qu'il révélait, analyser quelle part il prenait dans la vie mentale et matérielle des Africains exilés. D'autre part, nous avons voulu voir également quelles relations entretenait cette civilisation transplantée avec celle des Blancs de l'Afrique du Nord qui l'entouraient, quel rôle elle jouait dans la vie quotidienne et la pensée de ce monde blanc du nord, classiquement opposé au monde noir du sud.

Or, nous avons pris conscience d'un fait qui nous a semblé capital : à mesure que nous dépassions le stade premier des apparences, nous nous trouvions en présence non pas de deux modes de pensée, de deux civilisations délimitant clairement d'un côté le monde païen, de l'autre le monde musulman, mais, au contraire, d'un système cohérent qui détruisait les barrières de la religion, de la race et du milieu. En conduisant nos enquêtes depuis le Niger jusqu'à la Méditerranée, c'est-à-dire aussi bien en pays dit arabe qu'en pays noir, nous avons l'impression de répéter un thème unique aux variations infinies suivant les différentes régions que nous étudions. Nous avons eu la surprise de constater qu'une enquête entreprise sur les bords du Niger, en pays animiste, pouvait non seulement se poursuivre en pays voisin musulman, mais également à travers le Sahara, le Fezzan, en Tunisie ou à Alger. Toujours, nous retrouvions les mêmes notions que chaque pays enrichissait de son explication originale ; à peine avions-nous besoin de changer le nom qui recouvrait ces mêmes idées.

Tout se passait comme si les Africains avaient pensé un système cohérent capable d'ordonner le ciel, la terre et le monde inférieur et donc de déterminer les lois des mouvements : les astres aussi bien que l'organisation territoriale, les règles de fonctionnement des sociétés aussi bien que celles des techniques. Mais ce système, bien qu'issu de la connaissance profonde des lois naturelles, ordonnait ces lois suivant des critères différents de ceux que nous avons coutume d'utiliser et tenait compte, en particulier, de réalités invisibles que nous négligeons systématiquement dans nos observations scientifiques.

Nous nous trouvions donc en présence d'un problème nouveau, que nous n'avions pas prévu au début de notre enquête. Au lieu d'analyser l'interaction qui avait pu s'établir entre une civilisation noire animiste et le monde blanc qui l'entourait, d'examiner si les étapes de la migration marquaient un affaiblissement ou un durcissement des croyances et des coutumes d'avant la transplantation au contact d'une autre vision du monde susceptible de les influencer, nous étions amenée à constater - ainsi que nous allons l'exposer au cours de cet ouvrage - la présence d'une seule et même civilisation. Il n'y avait pas un monde spirituel noir en opposition avec un monde spirituel blanc, mais une seule forme commune de pensée, qui dictait à tous les hommes, noirs ou blancs, maîtres ou esclaves, les mêmes méthodes pour interpréter le cosmos, appréhender la réalité intérieure et déterminer les règles de comportement. En dépit de toutes les différences extérieures ou locales, le monde spirituel africain est aussi défini, aussi reconnaissable que peut l'être en archéologie préhistorique un biface typique dont on suit l'expansion territoriale à travers les modifications dues à la matière première ou au génie individuel de l'artisan.

Mais alors, cette pensée ordonnatrice de l'univers que nous retrouvons dans toute l'Afrique du Nord-Ouest comme un thème unique aux formes multiples, d'où vient-elle? Quelle est son origine? Est-ce la Méditerranée qui, au cours des siècles, a imprégné de sa culture les sociétés négro-africaines? Ne serait-ce pas, au contraire, la pensée africaine, si longtemps méconnue, qui a engendré les formes classiques des civilisations méditerranéennes? L'ethnographe ne saurait prétendre résoudre le problème avec les seules ressources de l'ethnographie. Nous croyons, toutefois, apporter une contribution utile en exposant les résultats de notre enquête, tant en cherchant à préciser les traits communs à l'univers spirituel de l'Afrique noire et de l'Afrique blanche qu'en repérant les traces des migrations noires vers la Méditerranée. Nous verrons, en effet, que ces migrations, attestées depuis la plus haute antiquité, se sont poursuivies jusqu'à l'époque contemporaine, le plus souvent sous la forme du commerce des esclaves. Qu'elles fussent ou non d'origine servile, ces populations noires ont fait souche dans les régions sahariennes où elles constituent actuellement le paysannat des oasis ainsi qu'une grande partie de l'artisanat (forgerons, vanniers, bouchers, domestiques et, maintenant, travailleurs des chantiers). Elles se sont stabilisées principalement au long des routes caravanières qui, de tout temps, ont conduit les Noirs du Soudan vers la Méditerranée. C'est, là aussi, que nous avons mené la plupart de nos enquêtes.

En dehors de cette recherche sur les origines, l'essentiel de notre étude a porté sur l'analyse des principales composantes de la civilisation de l'Afrique du Nord-Ouest (manifestations religieuses, structures territoriales et sociales, techniques, etc.) en vue d'accéder aux éléments du système mythique qui leur sert de commun dénominateur et qui les explique. Cette recherche suppose une méthode dont nous voudrions d'abord exposer les principaux caractères.

La méthode d'enquête ne pouvait être adoptée a priori du fait qu'elle devait tenir compte de deux exigences difficiles à concilier : d'une part, elle devait obéir aux règles scientifiques de l'ethnographie et chercher à présenter les documents tels qu'ils avaient été recueillis sur le terrain en s'abstenant de les orienter par une interprétation personnelle; d'autre part, elle se proposait, à travers l'analyse des données recueillies dans de multiples secteurs et de multiples localisations, d'aboutir à la mise en évidence des caractères communs des lois qui composent le système de la civilisation africaine, et cela sans recourir à une simpliste réduction à l'identique non plus qu'à une induction rationnelle qu'on aurait pu taxer d'arbitraire.

Notre méthode fut donc déterminée d'abord par la nature même des lois du système que nous cherchions à appréhender.

Ces lois, s'appliquant à des sujets aussi variés que les rapports des hommes avec l'invisible, que les techniques agricoles ou les modes de construction, créent des liens profonds entre des objets qui, à nos yeux, semblent totalement indépendants. Il est donc théoriquement possible par un processus inverse, en partant d'un objet fabriqué ou d'une institution quelconque, en l'étudiant directement, ou en analysant les rapports qui l'unissent étroitement aux autres objets, institutions ou notions morales, de retrouver ce système de lois naturelles qui régissent le monde. Mais la contre-épreuve est difficile, du fait que le système est tenu secret et n'est révélé que peu à peu suivant l'âge et la qualité des individus, généralement d'ailleurs sous forme de mythe. Encore n'est-il jamais exposé clairement dans sa totalité d'une manière dogmatique et la masse de la population n'en a qu'une connaissance partielle, parfois confuse. Ce qui est livré à la connaissance de tous, c'est un ensemble de techniques, de règles sociales, de proverbes, de légendes, de chants et de rites transmis par les ancêtres de génération en génération et présentant un caractère immuable et sacré du fait qu'ils sont l'image et la transcription même des lois naturelles du monde. L'enfant est ainsi initié peu à peu au cours d'enseignements pratiques tels que les travaux domestiques pour les filles ou la culture des champs pour les garçons. Il apprend à poser les questions qui l'amèneront en contact avec les réalités d'ordre supérieur. En effet, le système qui comprend et ordonne toutes les choses tangibles n'est, lui-même, qu'une image d'un monde idéal et toute chose pour exister doit, nécessairement, être formée d'éléments permanents qui se retrouvent, toujours les mêmes, sur le plan divin, sur le plan cosmique. et dans les différents aspects territoriaux, sociaux, techniques ou religieux, du plan humain. Aussi les rites d'initiation subis par les enfants n'ont-ils pas d'autre objet que de les rendre aptes à comprendre la signification profonde de ce qu'ils ont sous les yeux. Le maître attend que l'enfant, par ses questions, prouve qu'il a déjà atteint un certain niveau de connaissances; il lui répond par des contes ou des paraboles, et c'est au néophyte à trouver les analogies. Il n'est donc jamais appelé à connaître le sens d'un objet ou d'une institution selon un processus discursif comme il est de règle dans notre civilisation. Il doit se livrer, au contraire, à un permanent effort de synthèse pour passer de l'ensemble du système au sujet particulier qui l'intéresse et pour enrichir la compréhension du système général par un apport de connaissances particulières nouvelles.

Un tel procédé d'acquisition entraîne un résultat qui est pour nous particulièrement déroutant : c'est que, au sein d'un même village, les hommes vivent sur des plans de pensée apparemment différents. L'un, comparable à notre mode rationaliste d'appréhender la réalité, est celui que nous reconnaissons tout de suite au cours d'une enquête même très superficielle; l'autre, que nous avons coutume d'appeler plan mythique, nous surprend davantage, car nous avons perdu l'habitude de l'explorer. En fait, nous sommes seuls à distinguer ces deux plans que nous croyons parallèles et sans communication entre eux. Si nous poussions notre informateur vers un effort d'analyse, il déclarerait que ce que nous appelons le plan des réalités est, en fait, celui des images des réalités, lesquelles forment ce que nous appelons le plan mythique et parfois plus proprement le monde invisible. De là découle la hiérarchie des valeurs dans le monde qui se manifeste à nos yeux, hiérarchie qui déconcerte souvent l'Européen, car elle situe les objets non d'après leur valeur apparente mais d'après la place qu'ils occupent dans la hiérarchie du monde mythique dont ils sont l'expression. Une autre difficulté provient du fait qu'il ne faut jamais considérer un objet précis comme étant la représentation d'un symbole déterminé. En fait, en plus du rôle particulier qu'il joue dans l'ensemble des représentations, chaque objet ou chaque institution est une figuration à travers laquelle on peut

retrouver l'ensemble des règles. Il en résulte, en pratique, pour le chercheur, qu'il peut rencontrer pour le même objet deux ou plusieurs interprétations variant suivant les régions et parfois, les individus d'un même village ou chez un seul individu, suivant que son attention est fixée sur une des différentes perspectives du monde invisible. C'est pourquoi nous sommes dans l'obligation de recueillir sur un même objet, toutes les versions même d'apparence contradictoire dans l'espoir de voir apparaître un jour le chaînon logique qui les relie.

Enfin, s'il est relativement facile d'inventorier et d'étudier les manifestations apparentes de la civilisation africaine, et même d'obtenir ou d'observer des objets ou des rites secrets, il est beaucoup plus difficile de connaître non seulement le niveau, mais la substance même des connaissances d'un village car elles varient d'une famille à l'autre et même d'un individu à l'autre. Chacun sa vérité? Non, certes, car il existe un cadre permanent et général d'idées - que nous appellerons un système - à l'intérieur duquel la pensée individuelle s'élève par étapes selon les degrés du savoir. Mais deux individus, arrivés cependant au même degré de l'initiation, peuvent avoir compris des choses fort différentes, parfois même apparemment contradictoires. Dès que l'on veut préciser et fixer une notion, on se trouve en présence d'une masse mouvante d'interprétations qui conduisent les Africains eux-mêmes à des disputes philosophiques, généralement arbitrées, bien ou mal, par des formules traditionnelles ou des proverbes.

Ces imprécisions ou ces contradictions, insupportables pour notre esprit logique, le sont aussi pour beaucoup d'indigènes qui sentent le besoin de s'accrocher à une règle écrite et fixe: d'où l'attraction d'une religion révélée, telle que l'Islam qui, en écartant comme hérétiques toutes les interprétations de la Règle, évite à l'individu un effort constant de recherche et de synthèse. Dans les sociétés africaines où l'Islam a pénétré s'établit dans la vie de tous les jours une sorte de syncrétisme pratique : les étapes de l'initiation interfèrent tant bien que mal-avec les rites religieux musulmans. Si la première initiation est donnée au nouveau-né par les marques de scarification et les premières coiffures, en revanche, c'est au *taleb* que l'enfant est confié à l'âge de sept ans. C'est seulement lorsqu'il sait réciter la prière musulmane qu'on commence à lui révéler les secrets des travaux domestiques et de la culture, mais c'est seulement lorsqu'il est circoncis qu'il a le droit de semer, et cela pour des raisons que l'Islam n'enseigne pas.

Cependant, ceux des Africains qui sont profondément plongés dans leur système ne semblent pas ressentir le malaise auquel nous venons de faire allusion. Loin de voir dans cette fluidité une imperfection, ils considèrent que l'ensemble, formant une connaissance vivante et variable à l'infini, est l'image la plus fidèle de la réalité supérieure, qui peut, elle-même, s'interpréter et se comprendre de manière infinie.

Caractère secret du système, habitude initiatique des révélations successives, différence des niveaux culturels, oscillation des plans de pensée, valorisation même de l'incertain, tels étaient les principaux obstacles à l'emploi d'une méthode classique d'enquête intensive. Étudier la population de telle ou telle oasis ou seulement une de ses institutions ou de ses techniques les plus répandues, puis essayer, à partir des résultats acquis, de voir dans quel cadre de civilisation s'inscrit le phénomène humain ou technique considéré, éventuellement en reconnaître l'origine et l'extension, cette méthode, regardée comme valable dans l'analyse et l'exposition des faits sociaux, s'est révélée inefficace pour le genre de recherches que nous avons entreprises. Elle nous conduisait à une description, formée de notations superficielles ou partielles, de comportements inexplicables, et tout lien ou toute rationalité que nous eussions pu instituer n'eût été que pure subjectivité. Nous nous trouvions dans la situation du détective des romans policiers qui découvre une foule d'indices possibles, mais ne sait pas s'il y a un mort. Or, nous sentions bien qu'il y avait un mort, ou plus exactement un système caché, pensé et vécu, qui, seul, pourrait fournir une explication aux actions des gens que nous étions en train d'étudier. Aussi, pour approcher du sanctuaire caché, avons-nous préféré abandonner l'initiative de la recherche et nous laisser conduire par l'informateur selon que son humeur ou sa propre technique d'enseignement lui dictait ou non de nous mettre sur la voie de la connaissance. Ainsi parcourions-nous avec lui les domaines les plus divers : récits mythiques, lois des mouvements des astres, organisations rituelles, sociales ou territoriales, méthodes de culture, parures, cosmétiques. Peu à peu, à travers ces sujets rendus plus disparates encore par le degré de connaissance ou le bon vouloir de nos informateurs, commençait à se révéler entre les choses et les hommes un lien que notre pensée cartésienne n'a pas l'habitude de tisser, et c'est justement ce lien qui constitue, à nos yeux, l'élément le plus original de la civilisation que nous allons étudier.

Mais il ne nous a point paru suffisant de rechercher ce lien à travers les hommes et les choses d'un même pays. Après nos premières enquêtes, menées au Fezzan et au Mali, nous avons pris conscience

de l'existence d'un tel système appartenant au vieux fond africain, même lorsqu'il était recouvert d'une légère croûte islamique. Pour repérer sa diffusion, pour découvrir la richesse des multiples aspects qu'il pouvait revêtir selon les lieux, nous avons poursuivi nos recherches dans des régions apparemment aussi différentes du Mali que pouvaient l'être, par le peuplement et par la culture, le Niger, l'Algérie, la Tunisie, la Libye ou les oasis sahariennes. Ces enquêtes, qui se sont naturellement bornées à des sondages étendus, ont mis en évidence de nombreux éléments qui, dépouillés des aspects contingents dus aux diversités locales, s'intègrent dans un même système de civilisation africaine à caractère initiatique. La diffusion géographique ~ limitée - de notre travail nous a donc permis de recouper les résultats des premières enquêtes en même temps, croyons-nous, qu'elle nous donnait la possibilité de progresser plus vite dans la connaissance profonde du système de base que si notre enquête s'était sclérosée dans une région déterminée, auprès d'informateurs trop semblables, habitués aux lenteurs de l'initiation dans le cadre du village. De plus, l'extension de l'enquête dans l'espace nous permettait d'échapper à certaines limitations qu'impose le mode de vie même de tel ou tel village et de mettre l'accent sur des aspects plus riches et plus diversifiés de la connaissance, selon le caractère et la personnalité des différents peuples visités.

Cette connaissance de l'univers spirituel africain ainsi acquise par une série de démarches adaptées à la pensée traditionnelle africaine, pouvons-nous envisager de l'exposer dogmatiquement dans cet ouvrage? Ce serait, nous semble-t-il, une véritable malhonnêteté intellectuelle.

D'abord, la méthode même que nous avons adoptée nous interdit de penser que nous avons appréhendé d'une manière globale la conception africaine du monde. Nous avons tenté d'accéder jusqu'à elle par une série de chemins qui, croyons-nous, partant d'endroits différents, aboutissent à un même point. Mais combien d'autres chemins n'ont-ils pas été ouverts? Combien de domaines ne sont-ils pas restés dans l'ombre ?

D'autre part, tout système d'exposition dogmatique, en raison de sa nécessaire précision, se situe justement à l'opposé de cette connaissance africaine, vivante, fluide et variable à l'infini. La présenter dans les formes de notre logique, c'est inévitablement la limiter et très probablement la trahir. C'est pourquoi nous nous efforcerons de respecter, dans cet ouvrage, une méthode d'exposition qui restera en harmonie avec la méthode de recherche. Nous interviendrons aussi peu que possible dans la présentation et le classement des documents que nous avons recueillis : nous les produirons conformément au classement et à l'enchaînement des idées de nos informateurs. Nous chercherons à conduire le lecteur; comme nous avons nous-même été conduite, à travers les domaines les plus divers jusqu'à la réalité profonde, telle que nous avons cru la saisir, parfois à tâtons, au cours d'enquêtes qui se sont déroulées pendant une dizaine d'années au Fezzan, au Sahara, au Mali, aussi bien qu'en Algérie et en Tunisie.

Nous avons volontairement placé en dernière position l'étude des groupements de Noirs qui ont émigré vers la Méditerranée et plus particulièrement celle des confréries d'esclaves. Il nous a, en effet, semblé qu'il était impossible de comprendre ce phénomène de persistance, voire de survivance des croyances africaines dans un groupe social qui avait plus que tout autre subi l'impact de forces hétérogènes sans avoir, au préalable, parcouru, dans d'autres secteurs, tout le cheminement de la pensée africaine, car nous retrouverons chez lui, dans le culte des génies, sous un symbolisme très succinct, sous des formes apparemment dégradées, la même connaissance orientée du cosmos et de la biologie qui fait revivre, aux yeux du spectateur averti ou non, « le tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers », comme dit Claude de Saint-Martin.

Toutefois, pour épargner au lecteur le souci de repasser à son tour par toutes les étapes de l'enquête sans avoir le moindre fil conducteur, nous avons cru devoir apporter une légère modification à la méthode générale d'exposition définie plus haut. Au début de l'étude consacrée à chaque groupe social, nous donnerons les grandes lignes du système cosmogonique auquel nous devons sans cesse nous référer dans l'explication des apparences extérieures, objets, techniques ou faits sociaux. En réalité, ce système, bien que sous-tendant la plupart de nos investigations, n'apparaissait généralement, confirmé, recoupé ou varié, qu'à la fin de l'enquête. Nous ne le présenterons donc en premier lieu que dans un souci de clarté d'exposition. Mais cette précaution ne correspond, en aucune manière, à quelque intention de poser a priori l'antériorité du mythe par rapport au fait social. Il s'agirait là d'une option métaphysique - d'une importance capitale, nous le reconnaissons - mais sur laquelle nous ne sommes pas en mesure d'apporter un témoignage irrécusable provenant de nos informateurs africains. Certes, la pensée africaine, qu'elle soit musulmane ou animiste, ordonne toute chose suivant un système si cohérent que pour expliquer la place et le rôle de cette chose, elle se réfère toujours à l'idée mythique qui lui a donné l'existence. Mais il s'agit peut-être là d'une

maïeutique, non d'une ontologie. Dans notre essai de reconstruction de la pensée africaine, nous ne prétendons, à aucun moment, décider qui de Dieu ou de l'homme fut le premier. Il se pourrait, d'ailleurs, ainsi que nous allons le voir, que cette pensée africaine confonde l'un et l'autre.

(1) Emile DERMENGHEM, « Les Confréries noires en Algérie (Diwans de Sidi Bilal) », *Revue Africaine*, t. XCVII, n° 436-437, 3^e et 4^e trim. 1953, p. 320.