



# LA REVUE SÉNÉGALAISE DES SCIENCES DE L'INFORMATION

LARSIC / ED-ETHOS / EBAD / UCAD

## **Les savoirs endogènes en question**

*Sous la direction de Aminata KANE et Moussa SAMBA*



# LA REVUE SÉNÉGALAISE DES SCIENCES DE L'INFORMATION

LARSIC / ED-ETHOS / EBAD / UCAD

## **Les savoirs endogènes en question**

*Sous la direction de Aminata KANE & Moussa SAMBA*

Préface du professeur Bernard DIONE

Ecole de Bibliothécaires, Archivistes et Documentalistes

Université Cheikh Anta DIOP de Dakar

Tél. 00 (221) 33 825 76 60

© EBAD-2024

Tous droits réservés

# COMITÉ SCIENTIFIQUE

- Annaëlle France Winand (Université de Montreal- EBSI)
- BALIMA Dimitri Régis (Université Joseph KI-Zerbo)
- BOCOUM Hamady (UCAD, Musée des civilisations Noires-Sénégal)
- BOULESNANE Sabrina (Université Lyon 3 - France)
- BOUZIDI Laid (Université Lyon 3 - France)
- CASENAVE Joana (Université de Lille - France)
- CHEVRY PEBAYLE Emmanuelle (Université Haute Alsace - France)
- COTE Christian (Université Lyon 3 - France)
- DIAKHATE Djibril (EBAD-UCAD-Sénégal)
- DIONE Bernard, (EBAD-UCAD-Sénégal)
- DIOP Papa Momar ( Unesco et ARCMoW )
- EL HACHANI Mabrouka (Université Lyon 3 - France)
- FAU Jean-François (Université Senghor d'Alexandrie, Égypte)
- FLEURY Béatrice (Université de Lorraine – France)
- GUIMARÃES José Augusto Chaves (Université São Paulo - Brésil)
- KOUAKOU Sylvestre K. (EBAD-UCAD-Sénégal)
- LIQUETE Vincent (MICA-Bordeaux)
- MBENGUE Moustapha (EBAD-UCAD-Sénégal)
- MUSTAFA EL HADI Widad (GERiico, Lille 3)
- NDIAYE Ahmeth (EBAD-UCAD-Sénégal)
- OLEMBE Esther (Archives Nationales - Cameroun)
- PAM Adam Aly (UNESCO-Paris)
- SAMBA Moussa (EBAD-UCAD-Sénégal)
- SLAVIC Aida (Universal Decimal Classification Consortium - Pays-Bas)
- STALDER Angèle (Université Lyon 3 - France)
- WIOROGÓRSKA Zuza (université de Varsovie)

## Table des matières

INTRODUCTION : LES SAVOIRS ENDOGENES EN QUESTION	<b>AMINATA KANE &amp; MOUSSA SAMBA</b>	1
LA FONCTION DES THRENES DANS LE TEMOIGNAGE DE LA MORT ET LA PERENNISATION DES TREPASSES DANS LA MEMOIRE COLLECTIVE BAFIA (1880-1944)	<b>LEOPOLD SEDAR EDONG</b>	10
LE SANG DU VENTOUSEUR (YEMEN)	<b>ANNE REGOURD</b>	30
SANGOMAR : UN MYTHE, DES RESSOURCES, UN ENVIRONNEMENT DE PRODUCTION	<b>MAME ARAME</b>	
<b>SOMMARE</b>		58
LES PRINCIPES DE CONSTRUCTION D'UN IMAGINAIRE SOCIETAL DANS LE PEKAAN DE GELLAAY AALI FAAL A LA GENERATION ACTUELLE DES CHANTRES DE CE GENRE COMMUNAUTAIRE	<b>HAMET MAIMOUNA DIOP</b>	77
DE L'EPISTEMOLOGIE A L'EPISTEMICIDE : LE SOCIOLOGUE FACE AU DENI DE SCIENTIFICITE DES SAVOIRS ENDOGENES	<b>AMETH BA &amp; KHALIFA MBOW</b>	95
L'IBOGA. UN PATRIMOINE NATUREL, CULTUREL ET NATIONAL AU SERVICE DU MONDE	<b>IDOMBA</b>	
<b>MBOUKOUABO CLAIRE VERSUELA</b>		112
SAVOIRS ENVIRONNEMENTAUX ET CIRCULATIONS : PERSPECTIVES GEO-HISTORIQUES SITUEES DEPUIS LA CARAÏBE	<b>LINDA BOUKHRIS</b>	130
CONSERVATION DES PRATIQUES CULTUELLES TRADITIONNELLES CHEZ LES LEBU DU SENEGAL : FOLIE OU GENIE D'UN PEUPLE ?	<b>MOUSSA SAMBA</b>	145
ÉPISTEMOLOGIE FEMININE ET CODAGE MASCULIN DU RECIT SOCIAL	<b>MAMADOU FALL &amp; AMINATA KANE</b>	163
SAVOIRS FEMININS ET DEVELOPPEMENT TERRITORIAL : QUELLES STRATEGIES DE VALORISATION DU PATRIMOINE SOCIO-ECONOMIQUE DES NANA BENZ DANS LES POLITIQUES PUBLIQUES TOGOLAISES ?	<b>ESSOZIMINA BAMAZE N'GANI</b>	180

# Épistémologie féminine et codage masculin du récit social

*Feminine epistemology and the male coding of social narrative*

Mamadou FALL

Professeur titulaire en Histoire moderne et contemporaine,  
Université Cheikh Ant Diop de Dakar  
mamadou2.fall@ucad.edu.sn

Aminata KANE

Docteure en Sciences de l'information et de la communication  
(EBAD-UCAD), Associée aux laboratoires LARSIC (Laboratoire de  
Recherche en Sciences de l'Information et de la Communication) ;  
GIRCI (Groupe Interdisciplinaire de Recherche sur les Cultures et les  
Identités) - Gériico (Groupe d'Études et de Recherche  
Interdisciplinaire en Information et Communication)  
Université de Lille  
aminata18.kane@ucad.edu.sn

## Résumé

L'épistémologie féminine, fondée sur l'expérience vécue et les interactions avec l'environnement, est présentée comme une alternative aux modèles dominants de production de connaissances. Le texte souligne le rôle central des femmes dans les sphères culturelles et religieuses, en les élevant au rang d'autorités épistémologiques, à travers des exemples tels que la « préséance féminine » dans les mythes de création des Sérères. Il met également en lumière l'importance des femmes dans les rituels spirituels et politiques, où elles sont vues comme des figures protectrices et porteuses de savoirs, tout en explorant les effets du système patriarcal. En insistant sur l'héritage matrilineaire, qui a servi de résistance à la masculinisation du pouvoir, l'article plaide pour une réévaluation du rôle des femmes dans la construction de la connaissance.

Épistémologie féminine, Transmission du savoir, Rituels et symbolisme, codes féminins du sacré

## Abstract

Feminine epistemology, rooted in lived experience and interactions with the environment, is presented as an alternative to the dominant models of knowledge production. The text highlights the central role of women in cultural and religious spheres, elevating them to the status of epistemological authorities, through examples such as the "feminine precedence" in Serer creation myths. It also underscores the importance of women in spiritual and political rituals, where they are seen as protective figures and bearers of knowledge, while exploring the effects of the patriarchal system. Finally, by emphasizing the matrilineal heritage, which has served as a form of resistance to the masculinization of power, the article calls for a reevaluation of the role of women in the construction of knowledge.

Feminine Epistemology, Knowledge Transmission, Rituals and Symbolism: Feminine Codes of the Sacred



## Introduction

Dans la culture africaine, ou dans l'imaginaire collectif, la femme apparaît comme une catégorie du discours, un objet épistémologique ou une cause politique mais, rarement comme actrice résolument en situation dans le monde où elle définit son rôle au quotidien en dehors de tout confinement sexué. Pourtant, une épistémologie bien articulée au vécu historique ouvre une fenêtre sur l'Afrique comme berceau d'une pratique, d'un vécu et d'un horizon féminin en radical cohérence avec l'humain. La genèse sérère selon Issa Laye Thiaw énonce une préséance féminine dans l'ordre de la création. « Quand Roog Seen créa l'aînée de l'humanité, Maak (la grande), elle s'était cachée sous l'arbre de (Mbos, dibbatonn). »<sup>1</sup> L'islamologue Eric Geoffroy (2020) est récemment revenu sur cette préséance féminine qu'il place au cœur même du corpus du Coran et de la Sunnah. Dans Allah au féminin, il part du préambule de tous les textes coraniques Bismillah Al-Rahmame Al-Rahim (Au nom de Dieu le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux) pour revenir à l'étymologie sémitique R - H - M (rahma en arabe : رحم, qui désigne l'utérus, la matrice féminine. Dieu rattache sa miséricorde à l'aspect maternant donc féminin de l'humanité. Selon l'auteur, le verset 157 de la sourate 7 renforce cette idée " Ma miséricorde enveloppe toute chose "il rapporte en plus cette parole du Prophète de l'Islam observant une femme en train d'allaiter son enfant : « Au jour du jugement Dieu sera plus miséricordieux envers vous que l'est cette mère envers son enfant ». Cette association de la miséricorde divine avec la figure féminine sera renforcée dans la tradition soufie avec Ibn Arabi au XIIIe siècle qui dira que la femme est sur terre la manifestation la plus accomplie de Dieu. L'interprétation qu'il fait du verset 1 de la sourate 4 " les femmes" est encore plus audacieuse dans cette optique."Ô Humains, protégez-vous-en votre Seigneur, qui vous a créés d'une âme unique(*nafs*) et a créé à partir d'elle son conjoint (*zawj*)". Ce serait donc selon Geoffroy une grammaire masculine qui a traduit au masculin ce qui dans le texte coranique est codé féminin. L'âme associée à Adam, et le conjoint associé à Ève serait un sens trahi du texte fondateur. C'est le féminin qui a été créé le premier, et le masculin son dérivé. (Geoffroy, É., 2020).

L'équipe de Francis Eustache, de l'INSERM a montré récemment que la vision de deux images rattachées à une même thématique dans la mémoire collective provoque une activité proche dans le cortex préfrontal médian du cerveau humain, comme une signature commune. Ainsi, cette zone forgerait des "schémas mémoriels", qui structurent nos souvenirs. Pour ces chercheurs, c'est le signe que la mémoire collective façonne la mémoire individuelle, jusque dans le cerveau de chacun.<sup>2</sup> La neuroscience semble ici confirmer ce que la philosophie et la linguistique ont déjà établi dans les Humanités : le caractère holistique (Steele, M., 2003 : 359) de

<sup>1</sup> Issa Laye Thiaw communication personnelle en date du 23 juillet 2007 Dakar, UCAD.

<sup>2</sup> Cerveau & Psycho no 119 Mars, 2020.

la subjectivité comme de l'intersubjectivité. Le psychologue David Buss (1989) à travers 37 cultures et sur sept continents a identifié les qualités valorisées le plus par les femmes et en tête desquelles se retrouvent : la gentillesse et la compréhension, l'intelligence, la bonne santé, la personnalité, l'adaptabilité. Ces caractéristiques universelles restent des traits qui valorisent la famille et la communauté et qui concourent à l'harmonie et la coexistence pacifique. Ce sont les mêmes valeurs de résilience et de tempérance que la philosophie chinoise définit comme attributs féminins par contraste avec les valeurs de domination, de défi et de conquête du mâle. La crise des humanités semble par contre traduire une asymétrie, voire une opposition des genres qui se serait installée discrètement au cœur des humanités pour en révéler une cassure radicale. Celle-ci semble produire une bipolarisation entre épistémologie et épistémophilie, deux manières de produire du sens et des valeurs qui auraient accompagné la division sexuelle et servi de toile de fond à l'histoire des humanités ?

L'épistémologie féministe partage bien des préoccupations critiques avec d'autres courants importants de la pensée moderne et postmoderne<sup>3</sup>. C'est pourquoi les humanités se sont construites pour l'essentiel contre les préjugés de classe, le discrédit moral des castes et des marginaux de l'ordre civil urbain, l'eurocentrisme, l'orientalisme, le darwinisme voire le colonialisme. Le marxisme et toute la pensée critique moderne ont pendant des décennies montrés à quel point une grande partie de la culture contemporaine reflétait les intérêts des élites dominantes (Whitford, M., 2012 : 1). Ce détour par la neuroscience et l'anthropologie, convoque le rapport des différents segments de la société avec le discours et les représentations qui ont informé les Humanités et toute notre perception du monde. Ce rapport nous amène au cœur de la crise des humanités contemporaines et leur monologue masculin.

Cet article se propose d'examiner la femme non seulement comme un objet de transmission mais aussi comme un acteur central dans la construction du savoir. En effet, si, comme le suggère Geoffroy, le masculin dérive du féminin, alors les premières formes de transmission des connaissances seraient le fait des femmes, les rendant ainsi à la fois objets patrimoniaux et porteurs de pouvoir. Le savoir, dans ce cadre, trouve son origine dans l'expérience vécue et dans l'interaction avec l'environnement immédiat. Cette perspective permet de penser que, au fil du temps, des transformations ont eu lieu, affectant la position centrale de la femme et rendant invisibles certains

---

<sup>3</sup> Voir, Benoit, A. (2020). The Subjection of Women: la révolution épistémologique de Mill. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, (3), 353-368. - Dumont, F., & Sofio, S. (2007). Esquisse d'une épistémologie de la théorisation féministe en art. *Cahiers du genre*, (2), 17-43. - Bertini, M. J. (2014). Fragments d'une épistémologie d'une domination. La geste de Femen, un dispositif socio-technique de communication à haute tension. *Quand la médiatisation fait genre. Médias, transgressions et négociations de genre, Cahiers de la transidentité Hors-série*, 19-38. - Gérardin-Laverge, M., & Collier, A. C. (2020). Circulation et production des savoirs.. Une discussion épistémologique. *Terrains/Théories*, (11).



mécanismes de transmission du savoir. En effet, “d'un point de vue symbolique, l'exclusion des femmes a longtemps été justifiée par le mythe religieux d'Ève, responsable d'avoir transgressé les interdits en consommant le fruit de l'arbre de la connaissance, condamnant ainsi l'humanité à une existence marquée par le temps naturel de la succession des générations. Ce mythe établit une relation entre la séparation du savoir et l'assignation des femmes à la reproduction humaine, souvent associée à la douleur de l'enfantement. L'opposition entre connaissance et maternité est ainsi renforcée, tout comme l'assimilation de la connaissance à la découverte de la pudeur” (Trotot, C. & al., 2020).

L'épistémologie se consacre à l'examen des méthodes et des processus par lesquels nous acquérons des connaissances, abordant des questions relatives à la perception, à la justification, à la preuve et à la validité des affirmations scientifiques ou philosophiques. Son objectif est de comprendre les conditions et les principes qui sous-tendent notre capacité à connaître le monde et à produire des savoirs fiables. Les travaux de René Descartes (Watson, R., 2007), notamment son *Cogito ergo sum* (Watson, R., 2007) et ses *Méditations métaphysiques* (Descartes, R., 1724), ont joué un rôle clé en remettant en question la certitude, ainsi que la fiabilité des sens et des perceptions dans la construction des savoirs. De manière analogue, les recherches de David Hume (1983), particulièrement dans son *Enquête sur l'entendement humain*, interrogeaient les bases de la connaissance humaine, en particulier les concepts de causalité et les relations entre les événements. L'auteur met en évidence les limites de la raison et accorde une place centrale à l'expérience dans l'acquisition des connaissances, tout en proposant une vision sceptique de la connaissance et de l'induction scientifique (Hume, 1983). Cette approche influence également la pensée d'Emmanuel Kant (2012), qui, en s'appuyant sur ces réflexions, établit une distinction entre les « phénomènes » (les objets que nous pouvons connaître) et les « noumènes » (les choses en elles-mêmes, inaccessibles à notre connaissance directe). Pour Kant, la connaissance résulte de l'interaction entre les données sensorielles et les structures a priori de l'esprit humain (Kant, E. 2012).

Dans le cadre cette étude, l'épistémologie est abordée comme une théorie du savoir, visant à analyser les mécanismes à travers lesquels celui-ci est produit, tout en identifiant les présupposés théoriques et les implications métaphysiques qui régissent sa pratique. Comme le souligne Jean-Michel Besnier (2021), « élaborer une théorie de la connaissance consiste à analyser les mécanismes qui génèrent le savoir, à identifier les présupposés théoriques et les implications métaphysiques qui en régissent la pratique » (Besnier, J., 2021). En effet, dans les discours de domination masculine, les savoirs des femmes sont fréquemment réduits à des représentations liées au matérialisme et à l'occultisme (Trotot, C. & al., 2020). Cependant, il apparaît que, dans certaines sociétés, les femmes

jouent un rôle central dans la transmission et la préservation du patrimoine, qu'il soit matériel ou immatériel. Elles sont notamment responsables de la préservation des savoirs domestiques, des pratiques culturelles, des valeurs familiales et des traditions communautaires.

À partir de cette réflexion, il nous semble fondamental de considérer la femme comme un agent essentiel dans la production du savoir. Concevoir la femme comme génératrice de savoir met en lumière ses contributions essentielles dans divers domaines de la connaissance et remet en question la hiérarchisation qui réserve l'exclusivité du pouvoir intellectuel aux hommes. Cette approche permet de réinterroger les processus par lesquels les femmes ont été, et sont encore parfois, exclues des mécanismes de reconnaissance et de valorisation du savoir. Ainsi, reconnaître les femmes comme des sujets producteurs de savoir implique de redéfinir les pratiques épistémologiques, en prenant en compte les expériences et savoirs incarnés par les femmes dans la construction des connaissances. Il s'agit d'inclure leurs voix et perspectives pour enrichir et diversifier les approches épistémologiques, en les reconnaissant non plus seulement comme réceptrices du savoir, mais comme actrices à part entière de son élaboration. Cette perspective souligne leur rôle fondamental dans l'enrichissement et l'élargissement des horizons de la connaissance, tout en contribuant à réorienter l'épistémologie contemporaine.

### **1. Épistémophilie féminine et patriarcat dans les humanités en Afrique.**

L'épistémologie féminine contemporaine peine à sortir de la subjectivité des opprimés comme seule légitimation de la production du sens. Toutes les humanités cependant ont fini par disqualifier le postulat des Lumières de l'existence d'un point majestueux où un connaisseur universel peut se tenir debout et voir le monde sans perspective. Désormais tous les connaisseurs sont situés spatio-temporellement, historiquement, culturellement, socialement, et ces dimensions de la situation font toutes parties du contexte épistémologique (Whitford, M., 2012 : 3). À contrario de l'imaginaire masculin qui domine les humanités, il nous semble plus approprié au regard des faits et trajectoires historiques de parler de différentes subjectivités entrant en dialogue les unes avec les autres dans un même champ social. Si l'épistémologie féminine était la simple identification dans les humanités d'une manière féminine de connaître, la posture critique serait des plus inconfortables. Oshadi Mangena (1991) a esquissé une approche holistique qui produit un récit global cohérent de situations concrètes, intégrant les expériences des hommes et des femmes. Le but d'une telle approche est de caractériser un ensemble concret d'une manière qui articule l'interdépendance de ses parties et respecte la spécificité des différentes expériences.

L'expérience humaine écrit Mangena (1991), est le fondement de la connaissance, l'expérience humaine est différente pour différentes personnes, car elle est situationnelle dans au moins deux sens. Le premier sens implique le fait que les êtres humains vivent dans un lieu et un temps et leur expérience se définit toujours dans ce lieu et dans ce temps. En outre, dans la société, il existe une division du travail entre les individus et les groupes. Par conséquent, les individus et les groupes occupent des positions et des rôles différents, dont certains sont basés sur des catégories socialement déterminées et établies (Mangena, O.,1991). Ainsi, les hommes et les femmes dans la société n'interagissent point de manière similaire avec la nature. Le caractère situationnel de l'expérience humaine implique donc qu'il peut y avoir des similitudes et des différences ainsi que des contradictions dans les perceptions et l'expérience des différents êtres humains (Keller, E. F., & Grontkowski, C. R., 2003). L'épistémophilie se conçoit donc comme une attitude impliquant toute la personne incarnée dans sa subjectivité comme son intersubjectivité, avec pour corollaire une ouverture aussi bien à l'écoute qu'au questionnement. Elle est philosophiquement plus authentique que l'épistémologie parce qu'elle est plus ouverte, moins exclusive, non seulement capable de connexions intra-épistémiques, mais aussi assez audacieuse pour tenter des liens inter-épistémiques (Fiumara, G. C.,2003).

## **2. Féminité et production rituelle du sens.**

En Afrique il y a une temporalité transversale de la période précoloniale à la post-colonie qui donne à la figure féminine un quasi-monopole de l'ésotérisme, du sacré, de l'esthétique ou de l'empathie. Mais paradoxalement, ces registres allaient devenir le domaine presque exclusif des clercs masculins des religions abrahamiques. Fatou Sow (2003) faisait remarquer que le leadership des rites religieux, y compris les pratiques de guérison, dans lesquelles les femmes occupaient autrefois des postes dominants ont été largement repris par des saints hommes musulmans (Sow, F., 2003).

### **2.1. Les codes féminins du sacré**

Les tableaux de Cheri Samba<sup>4</sup> comme la peinture populaire des sous-verre (Bouttiaux, A. M., & Jawerbaum, M.,1994<sup>5</sup>), restent des vestiges iconiques de l'imagerie féminine associée aux divinités et aux cultes. Depuis des siècles et sur toute le pourtour de l'Atlantique, une même imagerie semble magnifier le marquage rituel et symbolique chez des communautés de la côte dans un rapport à la fois sacré et utilitaire entre la houle

---

<sup>4</sup> Voir Roberts, A. F. (1996). Bogumil Jewsiewicki, Chéri Samba: the hybridity of art/l'hybridité d'un art. Contemporary African Artists series, ed. Esther Dagan. Quebec: Galerie Armand African Art Publications, 1995, 104 pp., *Africa*, 66(3), 468-469.

<sup>5</sup> L'auteur présente les épigones de la peinture sous-verres du Sénégal (Gora Mbengue, Mor Gueye, Babacar Lo, Ibrahim Sall, Magatte Ndiaye, Mbida [Birahim Fall], Alexis Ngom, Mallos [Maleyni Sow], Azu Bade, (Amadu Seck), Paco Diagne, Metzo [Ahmad Diagne], Moussa Lo et Cheikh Ndao.

océane et les riverains. Dans l'imaginaire social, Mama Ngeec le pangol protecteur de Joal est le protecteur du bras de mer entre Joal et Fadiouth. Il est réputé annoncer les dangers qui menacent les populations comme les événements heureux, en temps de sécheresse comme pour l'abondance du poisson. Les libations en l'honneur de Mama Ngeec sont faites par la famille maternelle Jaxanora pour célébrer un ancêtre qui serait venu du Gabou avec les Guelewar (Becker C., Martin V., 1977). En Afrique de l'Ouest comme du centre, une même imagerie féminine décrivait des « reines des eaux » que le pidgin anglophone a rendues par le nom générique de Mami Wata. Comme dans les exemples cités plus haut, Mami Wata a la double faculté de nuisance comme de bienfaisance, sur les individus comme les communautés. Cette double faculté se traduit par le symbolisme des couleurs rouge et blanche. Le rouge, la couleur du sang, est associé au danger, à la mort, au pouvoir et aussi à la masculinité. Ce symbolisme se retrouve dans le sacrifice et les offrandes pratiqués chez beaucoup de populations de la côte ouest-africaine (Drewal, H. J., 1988). La couleur blanche chez les Igbo est associée à la beauté, à la fortune et aux forces ancestrales et généralement à la notion de clarté et de transparence (Gore, C., 1989, 1997, 2003 ; Middleton, J. & al., 1997).

Sur la côte sénégalaise, on retrouve les mêmes reines des eaux avec des noms féminins pour la plupart comme : Mame Ndiare, Mame Coumba Lambaye, Coumba Castel, Youmbourou Yata. Chacune assurant la protection d'un village de la côte Atlantique à l'image de Yoff, Rufisque, Gorée, Dakar, Ouakam et Ngor. Il est symptomatique de noter que l'origine commune à tous ces génies est rattachée à Sangomar. Ce grand sanctuaire qui est une avancée orologique dans l'océan Atlantique. C'est le foyer à partir duquel prennent naissance et vers lequel convergent les génies locaux (Zempleni, A., 1966). On retrouve chez les populations de la côte sénégalaise les mêmes tendances à personnaliser la mer et à lui donner des attributs humains et un caractère sexuel. La mer au nord de la presqu'île du Cap-Vert est assimilée à un homme et celle au niveau de la Petite Côte à une femme et de leur accouplement naîtrait la tempête. Ici comme ailleurs la mer est peuplée d'êtres mystérieux, fastes ou néfastes (Zempleni, A., 1966 : 123) ; des sirènes et des tortues ou des poissons-génies qui, à l'occasion, peuvent se changer en chat et se mélanger à la population.

L'imagerie lébou semble aussi se rattacher à une lointaine cohabitation avec les populations pêcheurs tyubalo le long du Fleuve Sénégal entre le XI<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle ce qui se traduit par une commune croyance en un génie à qui on fait un sacrifice pour avoir une bonne pêche (Balandier, G., & Mercier, P., 1970 : 107). Les traditions lébou associent aussi le geste protecteur de ces divinités féminines aux batailles décisives et incursions du Cayor sur les villages de pêcheurs dès le XVI<sup>e</sup> siècle (Angrand, A. P., 1946). La tradition fédère dans un même élan épique la résistance des villages de pêcheurs unis symboliquement sous la bannière de Mame Ndiaré,

Youmbourou Yata (Ouakam), Mama Babou MBaye (Ngor), Mame Maatoul (Bargny), Mame Sokhé MBaye (Bandia), Mame Coumba Bang (Saint-Louis). Les génies de la houle océane empruntent les habits de reines combattantes contre l'envahisseur venu du continent. Le culte se fait mythe fédérateur de tous les ressentiments des populations de la côte contre les potentats locaux. Des nuées d'abeilles à la manière d'un fléau d'Égypte secoururent les lébous aveuglant et harcelant les hordes du Damel. Par le détour des traditions lébou, le culte des déesses féminines et leur rituel deviennent épopée. Du surgissement des méandres des eaux de l'Atlantique, la tradition adoube les génies des eaux qu'on retrouve à la tête des armées qui s'opposèrent aux forces du Damel du Cayor préluant l'indépendance des lébous en 1748. (Angrand, A. P., 1946 : 23). On voit bien ici comment la figure féminine était massivement présente dans la narration sociale. Elle a une dimension ésotérique, symbolique et même politique. L'action protectrice des génies de la mer prend ici un cours particulier en investissant le champ historique et se faisant l'écho des enjeux politiques du moment.

### 3. La transfiguration de la figure féminine dans l'espace historique

En Afrique, les figures féminines héroïques, sacrées ou profanes ont surgi des autels, temples, monastères et palais pour connaître une grande transfiguration dans les sociétés et leurs représentations. Quatre figures féminines majeures ont connu cette transfiguration par une masculinisation symbolique dans la narration de leur temps.

- Cléopâtre l'héritière de l'Égypte ptolémaïque, (69-30 BC) est sans doute sous l'ombre de César la figure féminine qui symbolisera l'une des premières formes de la masculinisation du pouvoir et de l'espace public en Afrique.
- Agnodice est réputée la première femme médecin-gynécologue. Son exemple dans l'Égypte *Ptolémaïque* est bien l'expression d'une rupture symbolique entre le III<sup>e</sup> et le 1<sup>er</sup> siècle. Cette rupture fait coïncider la mort de Cléopâtre dernier pharaon d'Égypte, la disparition de la bibliothèque d'Alexandrie et l'apparition de la figure féminine d'Agnodice. Cette dernière, issue de la haute société athénienne, dut se déguiser en homme pour pouvoir suivre les cours de médecine du célèbre médecin Hérophile vers 350 av. J.-C. Elle passa brillamment l'examen et devient gynécologue, mais sans révéler qu'elle était une femme.
- Fatimatou Zahra Bintou Rassoul fille du Prophète de l'Islam et épouse de Ali ibn Abu Talib est une figure sacrée du Shiisme islamique. La narration musulmane la présente à la mort de son père, sevrée de l'héritage, en marge de l'élection du

premier Khalif Abu BAKR mais surtout restant immaculée sans aménorrhée.

Ces faits par-delà l'anecdote, traduisent le basculement du pouvoir, de la science comme du charisme vers une masculinisation qui ira en se renforçant dans toute l'histoire du Continent. Petit à petit s'est installée la substitution d'un logos fort celui du pouvoir et de l'ordre patriarcal, à une épistémophilie féminine confinée dans les marges de la narration sociale.

### **3.1. La singulière narration dans laquelle la tradition se conserve**

L'ésotérisme des traditions, la production des symboles, codes, rites et œuvres d'art jusqu'à la crise actuelle du sens, des ruptures épistémologiques majeures ont marqué l'histoire des humanités et produit l'une des plus grandes fractures intellectuelles du monde. Longtemps dans le monde, les connaissances confluaient dans les autels, temples, couvents et monastères avant de dériver dans la romanisation du logos et son corollaire : la disqualification du mythe, l'arrogance du questionnement et l'éclipse du matrilignage. L'ordre patriarcal en même temps qu'il accaparait le pouvoir dans les constructions politiques autour de la Méditerranée, créait aussi une frénésie du questionnement dans le champ épistémologique. La tradition épistémologique établie dans les humanités avec ses philosophes, ses écoles, ses maîtres, ses disciplines et procédures, semble dériver vers un discours souverain qui, du haut de ses règles, impose sa grammaire, sa logique et sa rationalité. Les humanités n'ont pas échappé à l'arrogance de la philosophie du questionnement qui en soi a été un moment important de la genèse des humanités et leur ambiguïté consubstantielle. Langer nous rappelle que la question est toujours une proposition ambiguë, car la réponse reste sa détermination (Langer, S. K. (200 : 4).

Gadamer (1975) notait que le sens de la question est la seule direction dans laquelle la réponse peut être donnée. Une question expose ce qui est questionné dans une perspective particulière... la question révèle l'être de l'objet. Ainsi le logos qui expose l'objet de la question est déjà une réponse (Gadamer, H. G., 1975 : 326). Les passions, les croyances, les intuitions, les compassions et les capacités d'écoute bien féminines mais peu audibles débordent de tous côtés la logique du questionnement et de son horizon masculin<sup>6</sup> La fusion des horizons est en fait la fusion de toutes différences dans l'unique narration dans laquelle la tradition se conserve. Dans la tradition discursive, l'énonciateur et l'interprète sont codé masculin, le *je* et le *nous*, s'homogénéisent dans la fabrique des humanités avec toujours un *je* et un *nous* masculin (Gadamer, H. G., 1975 : 295). Le discours féminin est resté longtemps silencieux et discret en Afrique au point de se confiner dans les marges de

---

<sup>6</sup> Le terme « arrogance » est étymologiquement lié au verbe *ad rogare*, aborder avec une question.

l'ordre patriarcal depuis des siècles. Comprendre ce confinement nous amène à interroger la tradition discursive des sociétés patriarcales dont la rationalité disqualifie une pratique du discours proprement féminin. Cette pratique est devenue inaudible dans l'espace public plus particulièrement en Afrique. En écho à une dé-féminisation du champ symbolique et axiologique, les humanités se sont longtemps cristallisées autour de lignes de rupture des genres dans la reproduction ou la position sociale. L'épistémologie peinait à questionner les inégalités et injustices sociales que les femmes partageaient avec tous les exclus de la cité, du cens ou du suffrage universel. La conséquence sera une impasse théorique qui laissait peu de place à une réflexion critique débarrassée des présupposés machistes et de l'héritage patriarcal. L'angle mort des humanités restera durant des siècles, le champ de la véritable réciprocité des genres où les rôles sont distribués dans des registres complémentaires et jamais irrémédiablement opposés.

Un ordre masculin semble ainsi avoir saturé l'espace public de "schémas mémoriels" qui ont informé les humanités depuis des millénaires. La symbolique, l'imagerie, et le discours semblent avoir créé un ordre masculin qui sans crier gare a porté les humanités. Autour de la Méditerranée, dans son bassin oriental comme sa frange occidentale entre Athènes et Rome, le questionnement s'est révélé la figure la plus coercitive du langage où le questionneur ignore les ressources de l'objet de connaissance, ou de la personne à qui la question est destinée. Dans le narcissisme culturel de ces lieux épistémologiques originels, les réponses et questions alternatives posées par les femmes ont été rendues inaudibles (Corradi Fiumara, G., 1990 : 133). Les narrations, discours fondateurs des communautés produites par leurs différents segments au travers de leurs interactions sociales et leurs relations intersubjectives ont créé des codes, un lexique, une grammaire, un discours symbolique et une table axiologique que des scribes, des prêtres, des marabouts et des législateurs masculins transformeront en rites, coutumes, règles et lois pour toutes les communautés. Les mythes et le logos dans leur version orale, écrite ou symbolique sont désormais codés masculins.

En Afrique avec des traditions d'emprunt, les humanités ont perdu leur vigilance critique dans la conservation de l'héritage symbolique commun du monde. Les humanités féminines se devaient donc de traquer tout androcentrisme ou tout monocentrisme qui sournoisement ont caractérisé l'ordre social intellectuel et politique occidental (Gadamer, H. G., [1989] - 1995 : 275). Saliou Kandji (1983)<sup>7</sup> a bien magnifié le rôle joué par la femme pour la restitution et la conservation des valeurs ancestrales : « là où le bon père de famille musulman orthodoxe condamne les cultes anciens et les taxe d'idolâtrie, ou ne les consulte qu'en cachette, l'Africaine constitue plutôt un foyer de

---

<sup>7</sup> Kandji S., 1983. Journal " Le Soleil". Mercredi 13 avril.

résistance et continue à dialoguer avec les Esprits des Ancêtres. Elle est la dernière image de ce qui nous empêche d'être des étrangers à notre âme profonde, aux signes de notre culture véritable » (Kandji S., 1983 : 9)

Le matriarcat qui avait cours en Afrique dans bon nombre de sociétés, reposait sur une organisation sociale bien identifiée. Par la suite, avec des influences venues de civilisation où la tendance est de privilégier l'homme, l'espace public a fini par se masculiniser.

#### 4. La masculinisation du matrilineage au Sénégal

Si au plan symbolique la marginalisation de l'épistémophilie reste un phénomène de longue durée, la masculinisation de l'espace public par contre, peut être historiquement datée dès l'aube des temps modernes. L'acte fondateur de l'implication marginale des femmes dans l'espace public au Sénégal passe par un détour bien singulier que la tradition wolof relate. L'ordre patrilinéaire porté par l'héritage islamique et malinké devait faire avec une dévolution matrilineaire au forceps qui n'avait aucun lien avec le matrilineage *sérère* ou *Bainouk*. Si la succession patrilinéaire semble procéder d'un héritage du Nord et de l'Est par une filiation mandingue et arabo-berbère, l'ordre matrilineaire semble plutôt procéder de formes autochtones difficilement datables mais bien conformes à la trajectoire des populations, *sérères* et *Ouolofs* depuis leur foyer primitif du bas Sénégal et des communautés *Bainouk* de l'aire méridionale.

La transmission du titre de lamane se faisait par patrilignage jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle qui marque une transition grosse de plusieurs ruptures. C'est avec Dethie Fou Ndiogou au XVI<sup>e</sup> siècle que commence la transmission du titre de Lamane par la voie matrilineaire. Ce qui semble ouvrir une période de cristallisation du pouvoir entre des familles jalouses de garder l'exercice du pouvoir dans une seule lignée et ses alliées. L'Héritage *Ouagadu* du Kaya maghan du Ghana réputé un pouvoir masculin allait se transformer au détour d'une stratégie masculine par une inféodation du matrilineage dans le jeu politique. Les Ouagadou constitueront une lignée ouverte au Sénégal par Ngoné Ndiaye (sœur de Niokhor Ndiaye Lamane au Baol) à partir de 1549 avec l'avènement d'Amari Ngoné Sobel. L'alliance de Amari Ngoné Sobel avec son oncle Niokhor Ndiaye du Baol de même que la ruse dont il a fait montre selon la tradition en amenant son fils à concevoir un enfant avec sa tante maternelle pour que ce neveu hérite du pouvoir, sont autant de ressorts qui traduisent l'avènement d'une nouvelle dynastie en quête de légitimation (Fall M., 2019 : 28). La création d'une nouvelle capitale à Mboul et la nomination d'un Djawrigne Mboul à la tête du Conseil des grands électeurs au détriment du Lamane Diamatil participent aussi du même dessein politique. Ce dessein se confirme aussi dans le rapprochement avec les marabouts à qui on attribuait des terres à l'image de Makhtar Mbaye à Gade Niandoul. Le premier lamane-Cayor aurait été parent et contemporain de Oualy,



empereur du Mali, et que sa succession se serait transmise par les hommes jusqu'au premier Damel Déthié Fou Ndiogou.

#### **4.1. La filiation de Ndiadiane Ndiaye et la formation des lignées matrilineaires : la thèse de Yoro Diaw**

La tradition que rapporte Yoro Diaw présente un moment décisif pour notre intelligence du processus de transition. Elle offre une explication lumineuse sur le développement du matriarcat en Sénégambie. Mais elle suggère surtout la rencontre de l'institution du lamanat en la personne du Lamane Diaw et l'héritage de Ndiadiane Ndiaye avec une filiation berbère- mandingue et fulbé. Dans le discours et la trame de la tradition, se détachent bien les personnages clé que sont : le lamane Diaw, Ndiadiane Ndiaye, Fatimata Sall, Mbarik Bo et Maysa Waly Dione. Les souches berbères, fulbé, mandingue et sérère se détachent bien pour montrer l'apport de chaque segment du peuplement et leur statut. *Comment la tradition se fait l'écho de la double légitimité et le recours au matrilignage ?* Huit ans après la mort de Boubakar-Ebn-Amar, Fatimata Sal appela son fils Ahmadou. Elle lui rappela, raconte Yoro Diao, les recommandations dernières de son père et lui fit part d'un projet qu'elle tenait secret depuis longtemps. Elle ne pouvait rester sans mari ; et ne voyant que Mbarik Bô, captif bambara de Boubakar-ebn-Amar qui se conformât aux dernières volontés du défunt, elle avait décidé de lui offrir sa main (Gaden, H., & Dyâo, Y. 1912 : 126 - 129). Pour toute réponse, Ahmadou qui ne savait pas nager, gagna précipitamment le fleuve Sénégal, et s'y jeta pour y mourir asphyxié. Il ne reparut point à la surface de l'eau et toutes les recherches faites pour le retrouver furent vaines. La tradition résout ici au plan symbolique l'impasse de la filiation paternelle propre au lamanat. Avec le suicide d'Ahmadou la tradition marque bien l'annonce d'une dévolution utérine qui désormais allait définir l'horizon politique.

#### **5. La famille comme dernier confinement féminin**

La trajectoire des femmes dans l'épistémologie comme l'épistémophilie est une longue histoire de confinement que la tradition patriarcale a gardée malgré la promesse des lumières. L'accaparement masculin de l'espace public moderne par l'islamisation et le fait colonial semble être accompagné d'une haute main des femmes dans les lieux du vécu social que sont la famille et les liens de la réciprocité sociale. Le commencement de l'unité familiale par le mariage, sa perpétuation par le baptême et sa sanctification par le deuil, semble être la forme par laquelle, les femmes allaient domestiquer l'espace public avec une présence marginale mais bien audible. Les relations de parenté en particulier sont légitimées à chaque génération par la transmission de biens inaliénables tels que le droit à la terre, au tissu et au savoir. La circulation des vêtements et bijoux par les femmes dans la sphère rituelle des cérémonies familiales reste un domaine réservé d'un pouvoir et d'une réciprocité exclusive (Buggenhagen, B. A., 2009 :193-196). Lorsque le pouvoir et la

terre sont hors de portée, ce sont les supports du beau et les ressorts d'une accumulation captive qui leur servent de relais. Les femmes sénégalaises, poursuit Buggenhagen, ont lié les vivants et les morts à travers des cadeaux de tissu pour emmailloter les nouveau-nés et couvrir le défunt. Lorsque les femmes revêtaient du tissu, lorsqu'elles s'habillaient bien, elles incorporaient la renommée, l'autorité et le rang de leurs ancêtres en elles-mêmes ; c'était leur *cosaan*, leur histoire. Les femmes ont investi dans du tissu, des vêtements, des objets de parure et des articles pour meubler leur intérieur, des objets qui symbolisaient leur potentiel productif et reproductif par leur circulation. Les cadeaux en tissu aux femmes et aux parents garantissaient un remplacement éventuel, à eux-mêmes ou à leur progéniture, qui constituait la base de la richesse future et de la continuité de la lignée. Contrairement à d'autres formes de richesse, le tissu défie la perte (d'honneur, de continuité de lignée) par sa circulation (Foster, R. J., 1993 - 2006). Le tissu était un moyen idéal pour discuter de la production d'avenirs et de fortunes sociales dans le Sénégal contemporain, étant donné son rôle de substitut visuel « à l'histoire, aux ancêtres et à l'immortalité de la vie humaine » (Weiner, A. B., 1985 ; Code, L., 1996).

### **Conclusion.**

L'épistémologie féminine ouvre un registre bien positif pour les sciences humaines comme dans la technologie. Il s'agit de repenser la science et la technologie, de sorte qu'elles ne soient plus exclusivement perçues en termes de domination et de contrôle, où le pouvoir est compris comme un "pouvoir sur" mais plutôt un cadre dans lequel la science et la technologie pourraient être conçues comme moyen de capacitation et d'autonomisation (Fitzsimons, A. (2012 : 122). La créativité et l'audace d'être femme doivent revenir dans les sciences humaines. Beaucoup de nouvelles pratiques épistémiques peuvent être tentées ou revitalisées notamment dans des scénarios culturels traditionnels comme en Afrique où la raison peut être suffisamment "désublimentée" (Code, L., 1996) pour oser réinventer l'avenir. Aujourd'hui, valoriser le rôle des femmes comme génératrices du patrimoine implique de reconnaître leur contribution à l'enrichissement des patrimoines culturels. Cela inclut la préservation des traditions populaires, des langues, des arts et des savoir-faire, mais aussi la manière dont les femmes ont contribué à la définition et à la transmission du patrimoine au-delà des frontières géographiques, culturelles et temporelles. Par leurs actions de résistance, leurs créations artistiques et leurs engagements sociaux et politiques, elles ont façonné le patrimoine de manière essentielle et continue.

## Bibliographie

- Angrand, A. P. (1946). *Les Lébous de la Presqu'île Du Cap-Vert: Essai Sur Leur Histoire Et Leurs Coutumes*. Distributeur: E. Gensul.
- Balandier, G., & Mercier, P. (1970). *Particularisme et Évolution Les Pêcheurs Lebou*. IFAN.
- Becker C., Martin V. (1977). « Détails historiques et politiques, mémoire inédit (1778) de J.A. LEBRASSEUR, présenté et publié par ... », *Bulletin de l'IFAN*, B, 39, 1 : 81-132.. Version multigraphiée sans notes parue en 1976, Kaolack : 30 p. multigr.
- Benoit, A. (2020). *The Subjection of Women: la révolution épistémologique de Mill*. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, (3), 353-368.
- Bertini, M. J. (2014). *Fragments d'une épistémologie d'une domination. La geste de Femen, un dispositif socio-technique de communication à haute tension. Quand la médiatisation fait genre. Médias, transgressions et négociations de genre*, *Cahiers de la transidentité Hors-série*, 19-38
- Besnier, J. (2021). *Les Théories de la connaissance*. (4e éd.). Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.besni.2021.01>.
- Biondi, J.-P. (1987). *Saint-Louis du Sénégal : Mémoires d'un métissage*. Denoël.
- Bouttiaux, A. M., & Jawerbaum, M. (1994). *Senegal behind glass: images of religious and daily life*. Munich, New York: Prestel Verlag.
- Buggenhagen, B. A. (2009). *Beyond brotherhood: gender, religious authority, and the global circuits of Senegalese Muridiyya*. In *New Perspectives on Islam in Senegal: conversion, migration, wealth, power, and femininity* (pp. 189-210). New York: Palgrave Macmillan US.
- Buss, D. M. (1989). *Sex differences in human mate preferences: Evolutionary hypotheses tested in 37 cultures*. *Behavioral and brain sciences*, 12(1), 1-14.
- Code, L. (1996). *What is natural about epistemology naturalized?*. *American Philosophical Quarterly*, 33(1), 1-22
- Corradi Fiumara, G. (1990). *The other side of language: A philosophy of listening*. New York: Routledge.
- Descartes, R. (1724). *Les méditations métaphysiques* (Vol. 1). Pierre Prault.
- Drewal, H. J. (1988). *Performing the other: Mami Wata worship in Africa*. *TDR* (1988-), 32(2), 160-185.
- Dumont, F., & Sofio, S. (2007). *Esquisse d'une épistémologie de la théorisation féministe en art*. *Cahiers du genre*, (2), 17-43.
- Fall M. (2019). *L'histoire du Sénégal du Xe au XXe siècle : le fer du numu, la terre des lamanes, le glaive des rois et le sceau des marabouts*. Dakar, Polychrome
- Fitzsimons, A. (2012). *Women, power and technology*. In *Knowing the Difference* (pp. 122-131). Routledge

- Fiumara, G. C. (2003). The development of hermeneutic prospects. *Feminist interpretations of Hans-georg Gadamer*, 133-148.
- Foster, R. (2006). Tracking globalization: commodities and value in motion in Tilley C, Keane W, Kuchler S, Rowlands M and Spyer P eds *The handbook of material culture*.
- Foster, R. J. (1993). Dangerous circulation and revelatory display: exchange practices in a New Ireland society. *Exchanging Products: Producing Exchange*. Sydney: University of Sydney (Oceania Monograph 43).
- Gadamer, H. G. ([1989] - 1995). *Truth and method*. 2nd rev, Ed. Trans Joel Weinsheir and Donald G Marshall, New York, Continuum
- Gadamer, H. G. (1975). *Truth and method* (W. Glen-Doepel, Trans.). London, UK: Sheed and Ward..
- Gaden, H., & Dyão, Y. (1912). *Légendes et coutumes sénégalaises: cahiers de Yoro Dyao*. Accès : <https://ia600602.us.archive.org/4/items/revuedethnogra3341912pari/revuedethnogra3341912pari.pdf>
- Geoffroy, É. (2020). *Allah au féminin : le féminin et la femme dans la tradition soufie*. Albin Michel
- Gérardin-Laverge, M., & Collier, A. C. (2020). Circulation et production des savoirs.. Une discussion épistémologique. *Terrains/Théories*, (11).
- Gore, C. (1989). *Mami Wata: Fact or Fancy*, M.A.Thesis, School of Oriental and African Studies, University of London, 1989.
- Gore, C. (1997). *Mami Wata: West Africa*.
- Gore, C. (2003). Ritual, performance and media in urban contemporary shrine configurations in Benin City, Nigeria. In *Ritual, performance, media* (pp. 66-84). Routledge.
- Hume, D. (1983). *Enquête sur l'entendement humain*. Paris, GF Flammarion, 106
- Kandji S., 1983. Journal " Le Soleil". Mercredi 13 avril.
- Kant, I., & Serrus, C. (2012). *Critique de la raison pure* (A. Tremesaygues & B. Pacaud, Trad.; 8e édition). PUF
- Marcson, M. D. (1976). *European-african interaction in the precolonial period: saint louis, senegal, 1758-1854*. Princeton University
- Keller, E. F., & Grontkowski, C. R. (2003). The mind's eye. In *Discovering reality: Feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology, and philosophy of science* (pp. 207-224). Dordrecht: Springer Netherlands.
- Langer, S. K. (2009). *Philosophy in a new key: A study in the symbolism of reason, rite, and art*. Harvard University Press.
- Mangena, O. (1991). Against fragmentation: the need for holism. *Journal of Gender Studies*, 1(1), 3-12.
- Middleton, J., & Ajayi, J. F. A. (1997). *Encyclopedia of Africa south of the Sahara*. Charles Scribner's Sons, Macmillan, U.S.A

- Roberts, A. F. (1996). Bogumil Jewsiewicki, Chéri Samba: the hybridity of art/l'hybridité d'un art. Contemporary African Artists series, ed. Esther Dagan, Quebec: Galerie Armand African Art Publications, 1995, 104 pp., Africa, 66(3), 468-469..
- Sow, F. (2003). Fundamentalisms, globalisation and women's human rights in Senegal. *Gender & Development*, 11(1), 69-76
- Steele, M. (2003). Three Problematics of Linguistic Vulnerability: Gadamer, Benhabib, and Butler
- Trotot, C., Delahaye, C., & Mornat, I. (2020). Introduction. In C. Trotot, C. Delahaye, & I. Mornat (éds.), *Femmes à l'œuvre dans la construction des savoirs (1-)*. LISAA éditeur. <https://doi.org/10.4000/books.lisaa.1537>
- Watson, R. (2007). *Cogito, ergo sum: The life of René Descartes*. David R. Godine Publisher.
- Weiner, A. B. (1985). Inalienable wealth. *American ethnologist*, 12(2), 210-227
- Whitford, M. (2012). *Knowing the difference: feminist perspectives in epistemology*. Routledge.
- Whitford, M. (2012). *Knowing the difference: feminist perspectives in epistemology*. Routledge.
- Zempleni, A. (1966). La dimension thérapeutique du culte des rab: ndöp, tuuru, et samp, rites de possession chez les Lebou et les Wolof.