



HAL
open science

Enjeux de pouvoirs et rapports au pays d'origine dans les associations d'immigrés diola en France

Diata Mariame Bodian

► **To cite this version:**

Diata Mariame Bodian. Enjeux de pouvoirs et rapports au pays d'origine dans les associations d'immigrés diola en France. Sociologie. Université Grenoble Alpes, 2018. Français. NNT : 2018GREAH032 . tel-02285891

HAL Id: tel-02285891

<https://theses.hal.science/tel-02285891v1>

Submitted on 13 Sep 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE

Pour obtenir le grade de

**DOCTEUR DE LA COMMUNAUTE UNIVERSITE
GRENOBLE ALPES**

Spécialité : **SOCIOLOGIE**

Arrêté ministériel : 25 mai 2016

Présentée par

Diata Mariame BODIAN

Thèse dirigée par **Jacques BAROU, DR émérite, Université
de Grenoble Alpes, CNRS, Sciences Po Grenoble**

Préparée au sein du **Laboratoire Politiques publiques,
Actions politiques, Territoires**

Dans **l'École Doctorale Sciences de l'homme, du Politique
et du Territoire**

Enjeux de pouvoirs et rapports au pays d'origine dans les associations d'immigrés diolas en France

Thèse soutenue publiquement le : **28 février 2018**

Devant le jury composé de :

Madame Ewa Bogalska Martin

Professeur de sociologie, université de Grenoble Alpes (Présidente)

Monsieur Christophe Daum

Maître de conférences HDR en sociologie, université de Rouen, (Examinateur)

Madame Odile Journet-Diallo

Directrice d'études, Ecole Pratique des Hautes Etudes (Rapporteuse)

Monsieur Mahamet Timera

Professeur de sociologie, Université de Paris VII Denis Diderot (Rapporteur)



Dédicace

Je dédie cette thèse à deux hommes dont je salue ici la mémoire :

A Mon oncle Salif Siriak Bodian, qui m'a guidée à travers le pays diola. Il m'a aidé à décrypter les codes d'une société qui n'a pas fini de livrer ses secrets.

A Mon cousin, Sidy Kamanter Coly, qui s'était investi et m'avait encouragée à vivre ma passion de la sociologie.

Remerciements

A mon directeur de thèse, Jacques Barou à qui j'adresse mes sincères remerciements pour sa patience, ses conseils et son investissement total. Le moment est en effet venu pour moi de lui dire toute ma satisfaction, satisfaction parce qu'il a toujours été là pour m'aider et me guider à chaque fois que de besoin.

Je remercie également les membres du Jury qui ont bien voulu accepter malgré leur charge, de lire mon travail et d'être membres du Jury.

Mes remerciements vont également :

Au laboratoire PACTE et à mon équipe Justice sociale.

A Mme Odile Journet-Diallo qui m'a accueillie dans ses cours et m'a accompagnée de son expérience du terrain et de ses conseils.

Je voudrai également dire tous mes remerciements à mon père M. BODIAN Ansoumana, qui a fait de moi ce que je suis devenue et qui m'a toujours guidé et appris que chaque difficulté rencontrée est une étape vers la réussite. Je lui rends un vibrant hommage, pour tous les conseils qu'il n'a jamais cessé de me donner.

A ma mère Mme Fatou Tibo COLY (épouse BODIAN), ma « vraie fausse » jumelle, ma fidèle muse qui a toujours su être présente, malgré la distance. En mère, mais surtout en maman, tu m'as toujours accompagnée soutenue et aidée dans mes objectifs malgré le poids des idées sociales qui relèguent parfois les filles à un rang secondaire.

A vous deux, papa et maman, je vous dis toute ma considération et ma fierté de vous avoir comme parents. Acceptez mon humble, modeste et sincère reconnaissance

A mon époux Chérif Djiba, j'exprime toute ma reconnaissance. Tu m'as redonné la confiance et la force de finir ce travail. Merci pour la relecture.

A Mme et Mr Diédhiou et à la famille Diédhiou de Gentilly qui m'ont accueilli et soutenu (Bassirou, Diatou, Mamadou, Nana)

À ma famille à Thiès, particulièrement à mes trois frères Moussa, Malick et Badou et à ma sœur Ndeye sans qui rien n'est possible.

Aux membres du Club Atome de Baïla, particulièrement à Abba Bodian pour votre travail de précurseurs.

Au village de Baïla et à ses différentes associations de migrants en Europe, et au Sénégal, qui m'a servi de modèle de base, l'honnêteté intellectuelle est aussi une forme de loyauté.

Au comité des sages des femmes diolas (Awa, Arame, Diagha, Khady, Véronique), merci d'y avoir cru

A l'association Batiyay-Femmes diolas (Adama, Binta, Fanta, Georgette, Ndeye Fatou Seynabou, Sira...)

A Mme Thérèse Mérimée pour son soutien inestimable

A l'association Santé Afrique Caraïbes Pacifique en particulier Dr Cheikh Coly

A ceux qui m'ont encouragé dans ce travail en particulier Chérif Bodian, Adama Coly, Abi Coly, Maleyni, Kadialy, Mami Diémé, Fily, Rokhaya, Sadibou Pedro, Samuel Diémé, Palace, Ousseynou, Souley, Kéba Sonko, Bara Badiane, Christel, Pascal, Ysée...)

A la communauté diola en France qui m'a ouvert ses portes pour me permettre de faire mon travail de terrain.

À tous ceux qui de loin ou de près, m'ont encouragé et m'ont accompagnée dans ce parcours initiatique qu'est la thèse

SOMMAIRE

| | |
|--|-----|
| Dédicace | 2 |
| Remerciements | 3 |
| SOMMAIRE..... | 4 |
| INTRODUCTION..... | 8 |
| Problématique..... | 14 |
| Méthodologie..... | 17 |
| PARTIE I : Présentation des diolas | 20 |
| I.4 CHAPITRE 1 Espace géographique : le pays diola | 20 |
| Figure 1 Représentation Village diola | 25 |
| I.1.1 Etymologie du mot diola : Difficultés de définition..... | 26 |
| I.1.2 La terre des Diolas..... | 31 |
| I.1.3 Les diolas et la Casamance | 32 |
| I.2 Chapitre 2 Ethnie, traditions, coutumes et, civilisations..... | 45 |
| I.2.1 Rites et religions..... | 45 |
| I.2.1.1 Division des sexes et de l'espace | 52 |
| I.2.1.2 vie, mort et migrations..... | 62 |
| Figure 2 Autel Hufila..... | 65 |
| Figure 3..... | 66 |
| I.2.1.3 Réincarnation | 67 |
| I.2.1.4 Croyances diolas | 70 |
| I.2.2 L'enfant voyant..... | 76 |
| I.2.2.1 L'imposition du nom, acception de l'individu | 83 |
| I.2.2.2 Infertilité et palliatifs..... | 86 |
| I.2.2.3 Infertilité féminine et rites de kañalen | 87 |
| Figure 4 : Añalena en France..... | 100 |
| Figure 5 : Añalén en Europe (Frankfurt) | 101 |
| I.3 CHAPITRE 3 Vie, Famille et Civilisation diola | 101 |
| I.3.1 Transmission, filiation et ancrage..... | 104 |
| I.3.2 Relations inter-ethniques, construction identitaire..... | 107 |
| I.3.3 Les civilisations du riz, peuples de la mangrove | 112 |

| | | |
|-------------|--|-----|
| I.3.4 | Traditions et migrations | 118 |
| I.3.5 | Les angoisses identitaires | 122 |
| I.3.6 | Relations inter-villageoises | 130 |
| I.3.7 | Rites d'intégration, prérogatives des femmes | 136 |
| I.3.8 | La naissance..... | 136 |
| I.3.9 | Le mariage diola..... | 140 |
| I.4 | CHAPITRE 4 Codes, Communications et régulateurs sociaux..... | 145 |
| I.4.1 | Outils de transmission | 152 |
| I.4.2 | Les femmes diolas : gardiennes et protectrices..... | 166 |
| I.4.3 | Les ukin, protecteurs de la personne..... | 166 |
| Figure 6 | Femme diola lors de la journée des femmes le 23 avril 2016 | 169 |
| I.4.4 | Ambac : avenir de la société | 171 |
| PARTIE II : | Les Migrations diolas : Originalité des migrations diola..... | 178 |
| II.1 | Chapitre 5 : Les migrations Sénégalaises..... | 181 |
| Figure 7 | Itinéraire migrants diolas à l'intérieur du Sénégal | 185 |
| II.1.1 | Rôle et importance des associations | 186 |
| II.1.2 | Des rapports de genre en changement..... | 190 |
| II.1.3 | Les migrations internes..... | 197 |
| II.2 | CHAPITRE 6 La question de la transmission de la culture d'origine..... | 201 |
| II.2.1 | La quête de l'espace | 204 |
| II.2.2 | Les divers sous-groupes diola | 208 |
| II.2.3 | Pourquoi migrer ?..... | 211 |
| II.3 | CHAPITRE 7 : Dynamique migratoire..... | 215 |
| II.3.1 | Migrations continentales d'Afrique | 220 |
| Figure 8 | Itinéraire migrant diola à l'intérieur de l'Afrique | 236 |
| II.3.2 | Migration vers l'Europe..... | 237 |
| Figure 9 | itinéraire migrant vers l'Occident | 240 |
| II.3.3 | Autres migrations..... | 241 |
| II.4 | CHAPITRE 8 : Vécu migratoire..... | 248 |
| II.4.1 | Contexte et structures d'accueil..... | 248 |
| II.4.2 | Associations et autres groupes..... | 254 |
| Schema 1 | | 258 |
| Schema 2 | | 286 |
| II.5 | CHAPITRE 9 : Transformations de l'identité diola | 287 |
| II.5.1 | Qu'est-ce que l'identité ?..... | 289 |

| | | |
|--------------|---|-----|
| II.5.2 | Facteurs de changements..... | 294 |
| II.5.3 | Perception identitaire..... | 299 |
| II.5.4 | La place de la langue dans la quête identitaire | 300 |
| II.5.5 | L'alimentation | 302 |
| II.5.6 | L'influence de l'environnement social..... | 302 |
| II.5.7 | La migration des « bonnes »..... | 306 |
| II.5.8 | Sursaut identitaire..... | 309 |
| II.6 | CHAPITRE 10 Migrations et transformation des rapports de genre..... | 312 |
| II.6.1 | Relations interethniques, rapports de classes | 313 |
| II.6.2 | Traditions intégrées | 314 |
| II.6.3 | Le village : symbole du repli identitaire | 317 |
| II.6.4 | Le lourd tribut du migrant | 318 |
| II.6.5 | Le Migrant..... | 319 |
| II.6.6 | La quête identitaire des jeunes nés en France ou l'émergence d'une nouvelle identité..... | 322 |
| II.6.7 | Une nouvelle ossature familiale..... | 324 |
| PARTIE III : | les enjeux de pouvoir | 325 |
| III.1 | Chapitre 11 : Création, typologie des associations | 327 |
| III.1.1 | Fonction des associations..... | 330 |
| III.1.2 | Relations entre migrants et leurs parents | 331 |
| III.1.3 | Le lien à la terre ancestrale..... | 337 |
| III.2 | CHAPITRE 12 Formes traditionnelles d'expression du pouvoir | 338 |
| III.2.1 | Le pouvoir vertical | 338 |
| III.2.2 | Le pouvoir horizontal..... | 339 |
| III.3 | CHAPITRE 13 Les nouvelles formes d'expressions du pouvoir | 341 |
| III.3.1 | Le pouvoir familial | 341 |
| III.3.2 | Le pouvoir économique..... | 342 |
| III.3.3 | Le pouvoir socio politique..... | 343 |
| III.3.4 | Le Village : enjeu de pouvoir | 346 |
| III.3.5 | Structuration des associations et partenariat | 351 |
| Conclusion | | 359 |
| ANNEXES | | 363 |
| Figure 10 | Carte Administrative Senegal | 363 |
| Figure 11 | Image d'Ebaraay | 364 |
| Figure 12 | Image Kajendu | 365 |

| | |
|--|-----|
| Figure 13 Image de kumpo en Casamance | 366 |
| Figure 14 image Kumpo en Europe (Frankfurt, 2016) | 366 |
| Figure 15 Animation culturelle des AFBF en juin 2013 fête de la ville de Gentilly..... | 367 |
| Figure 16 Stand de l'association AFBF juin 2014 Gentilly | 367 |
| Figure 17 Image Participation des femmes de Baila le 21 juin 2016 à Gentilly | 368 |
| Figure 18 image Añalena dans ses œuvres à Gentilly | 369 |
| Figure 19 Image avec ambassadeur du Sénégal en France JFD 26 avril 2016..... | 369 |
| Figure 20 Image Accueil de la maire de Gentilly..... | 370 |
| Figure 21 Tableau recapitulatif des migrations Diolas..... | 371 |
| Les six jours de la semaine diola foñi : | 372 |
| BIBLIOGRAPHIE..... | 373 |
| RESUME ET MOTS CLES | 382 |
| SUMMARY AND KEY WORDS | 382 |

INTRODUCTION

Les questions migratoires ont mis du temps à intéresser les sciences sociales. Les Etats unis, pionniers en la matière et largement en avance sur ces études, ont été parmi les premiers pays à voir se développer des analyses sur les migrations. Cela peut se comprendre par le fait, que c'est un état jeune, créé et peuplé par des migrants à partir du 15ème siècle. Il était donc normal, que très tôt les chercheurs étatsuniens intègrent les migrations dans leurs études.

Il est difficile de faire une étude de sociologie de l'immigration, sans mentionner l'école de Chicago¹.

Pionnière en la matière, l'école de Chicago, a très tôt initié entre les années 1910 et 1940 les premiers travaux sur les questions migratoires. Nous ne pouvons ignorer que la naissance de la sociologie de l'immigration pourrait être liée comme en France à une crise des immigrations. Il s'agissait pour l'école de Chicago d'analyser le laboratoire social qu'est la ville de Chicago et d'interroger les questions ethniques et raciales. Certes, les Etats unis ont assumé, voire revendiqué le fait d'être un pays d'immigration. Mais il faut aussi considérer le fait que les premières heures de la sociologie de l'immigration coïncident avec des fortes affirmations raciales et de légitimité des primo migrants. Il faut souligner le fait que le phénomène de l'immigration est d'abord lié aux problèmes qu'il pose. La question du travail et les questions sociales liées à la cohabitation entre les différents groupes vont se poser.

Il y'a plusieurs types de migrations : peuplement, économie, et une migration de survie, notamment pour les ressortissants de pays en crise. A l'exclusion des migrations de peuplement, comme c'est le cas pour les Etats Unis, le Canada, les pays d'Amérique latine, l'Australie ou encore la Nouvelle Zélande, la plupart des migrations sont pensées pour un temps bien défini, tant du point de vue de l'émigration que de l'immigration. Il est rarement question d'installation définitive pour le candidat à l'émigration, dans son projet

¹ Ecole de Chicago : courant de pensée sociologique apparu aux Etats Unis au début du 20ème siècle qui a développé plusieurs concepts de la sociologie des migrations.

de départ. Celui-ci inclut généralement un retour triomphal de l'enfant du pays. Nous verrons que les choses ne se déroulent pas toujours de cette façon. Les Etats unis ont dépassé le cap de la construction et donc du besoin en main d'œuvre justifiant l'arrivée de vagues migratoires massives pour peupler le nouveau monde. Nous sommes dans une période qui a vu les deux grandes guerres, notamment la deuxième, entraîner une plus grande implication de ce pays. Il y'a aussi la crise économique des années trente qui justifie une plus grande fermeté et surtout une reconstruction socioéconomique. Nous ne pouvons donc nier qu'il y'ait eu une matière première en termes de relations inter ethniques due aux peuplements divers, à Chicago. L'histoire de leur pays est liée aux vagues migratoires qui sont parties à l'assaut du nouveau monde, mais aussi à l'esclavage. Analyser l'immigration revient à se pencher sur les migrations et l'installation des migrants. La pertinence de la sociologie de l'immigration intervient à partir du moment où nous sommes dans un contexte de migrants ou d'immigrants installés suffisamment longtemps pour que surviennent les problèmes liés à l'immigration.

Les différentes migrations modernes sont principalement liées au travail. Elles sont d'abord lues et acceptées parce qu'il y'a d'abord un besoin. Elles deviennent visibles dès que nous amorçons la phase d'installation. Il y'a une visibilité assez brutale qui survient dès lors. Nous ne sommes plus en face de travailleurs mais de migrants qui ont des besoins et des attentes. Cette visibilité se traduit par la création des associations de migrants notamment. La France comme les Etats Unis a très longtemps ignoré les migrants sur son territoire et s'est surtout occupée de ses travailleurs étrangers.

En effet, c'est la question du travail qui intéresse au premier plan, l'employé et non l'histoire qui se cache derrière ce travailleur. Le travailleur a une valeur qui occulte totalement son humanité. Alors que le migrant est chargé, d'une histoire familiale dans un premier temps, et a aussi son réseau qui se concrétise dans des associations qui font le lien avec son lieu d'origine. Il a une histoire liée à son identité. Il est émigré avant d'être immigré. Dans cet aspect de migrant, plusieurs sujets sont contenus dedans. S'intéresser au migrant, c'est interroger plusieurs questions sociales.

Ce qui n'est pas le cas du travailleur qui tant qu'il a la santé est capable de monnayer sa force de travail.

L'acceptation ou l'auto identification d'un pays comme étant un pays d'immigration est en ce sens important pour encourager les recherches dans ce domaine. Il ne s'agit cependant pas dans cette thèse de faire une apologie des politiques migratoires des Etats Unis, mais de contribuer à l'étude des populations migrantes en France. Il est d'ailleurs important de noter à ce propos, que les Etats Unis sont aussi confrontés à des problèmes liés à l'immigration.

Les migrations sont très présentes en France, à l'image de beaucoup d'autres pays, comme l'Italie, l'Espagne, et l'Allemagne. Mais l'acceptation du phénomène est très tardive dans son cas. La France a de ce fait, tardivement et timidement intégré les apports de l'immigration dans son évolution.

L'histoire de la sociologie de l'immigration en France est liée entre autres aux travaux d'Abdel Malek Sayad² certes, mais également aux travaux de Maryse Tripier³ et de Catherine Quiminal⁴ à l'université Paris Diderot. L'URMIS⁵ (Unité de recherches Migrations et Sociétés) est d'ailleurs, une référence en sociologie de l'immigration.

En France, l'intérêt pour la sociologie de l'immigration d'Abdel Malek Sayad a ouvert la voie à une plus large exploration de la question. En effet, dès les premières heures de l'immigration, la France s'est orientée vers des migrations de travail. Il n'a jamais été question à ce moment-là d'une installation dans le pays d'accueil. Il s'agissait de traiter une main d'œuvre étrangère qui était destinée à repartir. Dès lors, il n'y avait pas d'intérêt à étudier ou à s'intéresser à ces populations. Les politiques migratoires ne se sont pas préparées à gérer des migrants. C'est à partir du moment où, les migrants se sont installés et ont fondé leurs familles à la faveur du regroupement familial dès 1976⁶, que les problèmes d'insertion ont commencé à se poser. A partir de là, la question de savoir qui étaient ces migrants, de connaître leurs histoires, s'imposent. Le travailleur étranger cède la

² Abdel Malek Sayad: sociologue spécialiste de l'immigration

³ Maryse Tripier : Professeur émérite à l'URMIS

⁴ Catherine Quiminal : Professeur émérite à l'URMIS

⁵ URMIS : Unité de recherches Migrations et sociétés

⁶ Lois sur le regroupement familial : lois instaurées depuis 1947 et encadrées par la loi depuis 1976

place à l'immigré. La négation des migrations avait occulté les immigrés, et en conséquence tout ce qui est en relation avec eux, notamment et plus particulièrement leurs enfants. Nous verrons plus loin, les crises survenues avec ce que les politiques appellent les « *jeunes issus de l'immigration* ».

Les premières études ont mis l'accent sur l'immigration maghrébine. Il est vrai qu'une certaine politique migratoire s'est plus ou moins développée avec les travailleurs importés du Maghreb pour aider à la reconstruction de la France de l'après-guerre. Yamina Benguigui⁷ dans « *Mémoires d'immigrés* » a bien retracé cette histoire qui présente des générations d'immigrés d'ailleurs, principalement du Maghreb. Les chercheurs comme Jacques Barou⁸, Christophe Daum⁹ ou encore Mahamet Timera¹⁰ se sont penchés sur la problématique des migrants issus de l'Afrique subsaharienne. De ce fait, il y'a une avancée certaine pour les études sur les migrations africaines, mais plus précisément, celles des grands groupes comme celles de l'Afrique du nord, du Mali et de la Vallée du fleuve Sénégal.

Nous n'ignorons pas que le terme « *migrations* » est très chargé et peut être sujet à débat. Il n'est pas simple de questionner ce phénomène. En effet, les migrations sont tellement importantes dans les évolutions et les mouvements de populations actuelles, qu'elles deviennent incontournables dans tout projet politique. Les migrations sont très politisées à l'heure actuelle. C'est une des raisons qui justifient beaucoup de recherches faites sur le sujet. Cependant, l'aspect politique occulte l'essence des déplacements des personnes. Et à ce jour, les personnes politiques s'y intéressent souvent par stratégie, sans nécessairement s'appesantir sur les résultats des chercheurs, et en tirer les conséquences, de façon à les intégrer dans leurs propositions de politiques de migrations.

⁷ Yamina Benguigui : cinéaste et femme politique française

⁸ Jacques Barou : Directeur de recherches émérite au cnrs.

⁹ Christophe Daum : Maître de conférences à l'université de Rouen

¹⁰ Mahamet Timera : Professeur de sociologie à l'université Paris Diderot

L'intérêt porté à l'immigration a beaucoup évolué. Le musée de l'histoire de l'immigration en est un exemple. Quelle que soit sa raison d'être ou les objectifs politiques de ses initiateurs, ce musée a eu le mérite de mettre le focus sur un phénomène jusque-là nié et oublié. Ce projet porté depuis le début des années 1990 par une association de chercheurs donne une visibilité à l'immigration et surtout aux immigrés. Certes, on peut spéculer sur les raisons de la création d'un tel musée, mais l'intérêt pour les chercheurs est que les migrations deviennent un sujet porteur et suffisamment pertinent pour les médias. La médiatisation d'un projet permet à un sujet d'être à la une et de pouvoir être soutenu par les politiques. Un musée de l'histoire de l'immigration sort les migrants de leur clandestinité dans un sens, même s'il s'agit de toutes les histoires des migrations de la France, et que le sujet reste à ce jour inexploré. En d'autres termes, nous pouvons dire qu'avec une telle institution, le débat est exposé sur la sphère publique une fois de plus et sort du cadre universitaire pour rencontrer les populations qui sont en interaction en contexte migratoire.

Notre propos n'est pas d'apporter une solution politique, ce n'est pas notre rôle de sociologue, mais de contribuer à faire connaître les migrations, en suivant la lancée des pionniers sur la question. Il s'agit pour nous, d'apporter des éléments nouveaux sur les migrations des groupes diolas, plus précisément. D'où notre sujet de thèse « *Enjeux de pouvoirs et rapports avec le pays d'origine dans les associations d'immigrés diola en France* »

Une question s'impose à nous dès lors qu'on parle de migrations. Il faut donc questionner les mouvements migratoires. Qu'est-ce qu'une migration ? Nous pouvons la définir comme des déplacements de personnes. Mais nous n'allons pas revisiter toutes les mobilités dans le monde. Nous ne pouvons que souligner le fait, que ces migrations sont une partie intégrante de l'histoire de tout pays dans le monde. Chaque population actuelle est pratiquement constituée de plusieurs vagues migratoires qui vont composer les nations modernes. Nous verrons d'ailleurs, que la création des nations ne peut ignorer ces populations entrantes sur le territoire. Les migrations sont mentionnées dans les plus vieux récits de fondation et d'installation des populations. En les analysant de plus près, nous pouvons constater que les raisons et motifs de migrations sont sensiblement les mêmes. Il y'a un fait récurrent dans ces narrations, les conflits entre populations migrantes et populations locales sont fréquents. L'intégration de populations est assez difficile, à l'image d'un corps étranger qui vient se greffer sur une entité déjà constituée. Cela veut

dire, qu'il y'a des risques de rejets, quand le corps récepteur n'est pas préparé à recevoir la greffe. Les premières migrations dans le monde sont généralement des invasions, ou résultent de guerre. Les mouvements de ces populations modernes, même s'ils sont pacifiques et réglementés par des politiques, peuvent néanmoins, être ressentis comme une invasion. Ce sentiment est d'abord lié aux facteurs économiques compte tenu que de nos jours les rapports à l'immigration sont systématiquement vus sous l'angle économique, par les populations locales. Quel que soit l'accueil, il y'a un choc de rencontres de cultures non négligeable. L'aspect culturel et religieux intervient dans ce ressenti aussi. Il est ainsi important de voir comment sont gérées les migrations dans les pays et dans le cas qui nous intéresse la France.

Nous allons, dans ce travail, souvent user du terme « *migrant* » qui à notre avis, interpelle aussi bien l'émigré que l'immigré. Cela rejoint la thèse de Sayad, que nous partageons, qui rappelle que l'immigré n'est pas un être sorti du néant, mais un être avec une histoire en dehors de son parcours migratoire. Cette histoire est souvent décisive dans le projet migratoire et donc constitue le levier du parcours migratoire du candidat à la migration. Ignorer le passé du migrant revient à l'amputer d'une partie déterminante et très importante de son histoire. Or l'individu qui arrive dans un nouveau pays est « *culturellement constitué* », un peu comme un « *produit culturel fini* » qu'il faut désormais adapter à d'autres « *produits culturels* ». Mais il importe actuellement, de parler du futur de l'immigré, en plus de son passé. Cela se traduit par les actions des associations de migrants conjuguées à celles des coopérations. Il est clair que le Co développement ou coopération bilatérale est une donnée incontournable dans la gestion des migrations.

Problématique

La question est pourquoi les gens partent ? Nous nous attellerons à trouver des éléments de réponse tout au long de cette étude. Il nous semble qu'analyser la société de départ, pour en extraire et comprendre les facteurs favorisant l'émigration est une introduction à une meilleure connaissance des mouvements migratoires. Les premiers chercheurs qui se sont penchés sur les questions migratoires, ont beaucoup suivi les grands groupes à tendance migratoire, comme les maghrébins, les groupes des soninkés et les autres ressortissants de la vallée du fleuve du Sénégal, en Afrique subsaharienne. Il importe de souligner que ce sont des migrations pensées et portées par un groupe et que ce phénomène s'est inscrit très tôt dans les cultures de ces groupes. L'organisation sociale du groupe de départ influence beaucoup le projet et le parcours migratoire. Partir était un idéal et un devoir envers la communauté dans ces circonstances. A partir de là, l'émigration devient un projet collectif, pensé et conçu au sein d'une entité plus large, la famille, voire le village. Nous verrons dans la gestion de ce projet, dans les implications des immigrés dans le développement de leur lieu d'origine l'importance du projet de départ. Il nous apparaît important de cerner la construction identitaire et la perception de l'individu par sa société. Chaque groupe a une approche différente de la personne, et cela influe grandement dans les comportements de chacun en contexte migratoire. Mais au-delà de ce construit identitaire, il faut souligner le fait que les politiques migratoires ne sont pas une invention moderne, mais incorporée de fait dans le fonctionnement de tout groupe, et de façon plus générale, dans l'histoire de l'humanité.

La question du pouvoir intervient dans les modes de gestion de tout groupe. Elle est centrale dans le fonctionnement et l'existence des états ou régions, ou tout autre regroupement humain. Les relations entre membres d'un même groupe sont très souvent régies par les questions de pouvoir. Étudier le pouvoir dans les associations de migrants diolas en France, permet de cerner les processus d'intégration et d'identification de ces migrants et de leurs descendants. Le pouvoir, tel qu'il est défini dans le dictionnaire juridique, est un outil de gestion d'un groupe. La question du pouvoir étudiée sous un angle sociologique introduit la question de l'existence d'une société. Elle a été jusque-là abordée par les politologues. Or, à mon sens cette question du pouvoir, ou plutôt la

complexité des modes de gouvernement révèle beaucoup sur les individus et les sociétés, et en ce qui nous concerne, les migrants diolas. Les sociétés traditionnelles ou modernes, sont régies par des lois et des règles, qui permettent une certaine bonne entente entre les individus concernés. À un niveau macroscopique, l'appareil de l'état pense un mode de gouvernement qui lui paraît le meilleur pour régir le peuple. Dans les villages, ce fonctionnement s'appuie souvent sur des règles héritées d'une tradition commune. Chez les diolas, nous le verrons, si on peut se permettre de parler de gouvernement, les règles sont érigées par la tradition de l'initiation masculine, qui donne les moyens de gouvernance et donc un mandat en quelque sorte pour gouverner le village diola concerné.

Les migrants diolas, installés en France ont apporté avec eux un mode de gouvernement différent de celui du pays d'accueil. Étudier les modes de gouvernement des diolas dans leur milieu d'origine permet de mieux cerner la construction de l'identité diola. Il faut d'abord, un mode de pensée, ou une philosophie, pour asseoir, un mode de gouvernement, ou une conception du pouvoir, dans une société. L'intérêt d'étudier le pouvoir dans les associations de migrants diola, introduit la question subjective de l'appartenance à un groupe donné. Comment s'identifient les personnes migrantes ? La communalisation, telle qu'elle est comprise, est réduite au village. Les communautés diola ont une tradition du pouvoir, dite, acéphale. Cette construction d'une ethnie repose sur des traits communs, qui ne sont pas tout le temps revendiqués par les populations diolas. Il arrive que des sous-groupes valorisent des traits phénotypiques, qui les différencient d'avec d'autres sous-groupes. Le pays diola s'étend du nord de la Guinée Bissau au sud du Sénégal, en incluant la Gambie. Cela ne favorise pas pour autant, une communalisation. Il n'y a pas une fédéralisation autour du concept, de l'ethnie diola, à ma connaissance, en France. Cette ethnie existe, parce qu'elle a été pensée par les premiers européens qui ont découvert ces populations. Il y'a cependant de plus en plus, une revendication, des jeunes diolas, autour de cette ethnie diola. L'ethnie diola, telle qu'elle est conçue par les politiques coloniales, est repensée au sens barthien du terme, par les jeunes générations, qui revendiquent, une appartenance ethnique commune, et qui contestent l'exclusion de certains groupes, comme les Baïnouks, qu'ils incluent dans cette nouvelle ethnicisation. Cette revendication ne concerne que les nouvelles générations, parce que de la part des plus âgés, il ne saurait être question, par exemple, d'inclure l'ethnie Baïnouk, dans le groupe diola. Du côté des plus âgés, les différences sont pointées, construites autour d'une légende, légitimant l'exclusion des Baïnouks du groupe des diolas.

On ne saurait donc, étudier cette question du pouvoir, sans aborder celle de l'ethnie, puisqu'il est question ici d'une ethnie, celle des Diolas. La création d'une ethnie, a permis, dans un premier temps, de contrôler des populations. En les nommant, on les intègre dans un seul groupe. Ce n'est pas sans rappeler, la tentative de fusion des associations de villages diolas, dans un seul ensemble, et cela dans le but d'optimiser des relations de coopération. L'ethnie devient de ce fait, un moyen de contrôle et donc de gouverner des populations circonscrites dans une même aire géographique. Certes, l'exemple du groupe des diolas est assez illustrateur de la construction d'une ethnie, mais ne constitue nullement un des exemples d'ethnisation les plus violents de l'histoire coloniale. Qu'est ce qui fait d'une population une ethnie ? Quels sont les critères pour intégrer des peuples dans un même groupe ? Ils dépendent, en ce qui concerne l'administration coloniale, des puissances en place, et des territoires concernés. Il est plus simple, de former des groupes, ou des régions, qui vont dépendre des mêmes autorités. Ces divisions font penser aux divisions administratives actuelles. Les populations, ne se retrouvent pas forcément dans ces divisions administratives. Un exemple, de ces divisions, est la situation du village de Baïla, qui se trouve à la périphérie de deux collectivités locales. Les critères sont peut-être arbitraires, mais il en résulte des groupes ethniques, encore, de nos jours. Ces populations se sont le plus souvent identifiées et s'identifient comme étant de ces groupes ethniques construits. Il est cependant, plus pratique de partir de ces divisions pour asseoir une autorité, ou plus simplement un pouvoir communal. Cela nous conduit, à nous intéresser, à la construction d'un groupe.

Méthodologie

Nous avons privilégié, pour cette thèse, l'observation participante. Etant sujet et objet d'études, c'était la méthode idéale pour entamer notre étude. Dès le premier contact, notre nom de famille identifie une femme diola et non une doctorante en sociologie. Dans un groupe, où les identités villageoises sont encore très fortes, il était difficile d'obtenir la confiance des migrants diolas ressortissants d'un village autre que celui dont nos parents sont originaires.

La première étape était de faire accepter l'étudiante en sociologie, trouver une place de chercheuse au sein d'un groupe auquel nous appartenons. Comment être une étudiante en sociologie, parmi les siens ? Il était difficile de rester dans la neutralité axiologique requise. Le processus d'objectivation, est dès lors enclenché depuis le début de l'enquête. Face à certaines situations, il était tentant de se faire oublier. Nous n'y sommes pas arrivée. Nous ne l'avons pas essayé non plus. Le plus important pour nous était de rester une femme diola, qui a vécu dans le nord du Sénégal et sociologue. C'était en soi une contradiction. Cela implique le thème de ce qu'on pourrait appeler la « diaspora ». Certes, le terme diaspora est inapproprié ici. Mais il est utilisé pour faire référence, aux populations diolas, se trouvant en dehors du pays diola, et qui continue de s'identifier comme des diolas. On ne saurait être diola et du nord du Sénégal. C'est du moins, la perception des diolas de la Casamance, à l'égard des diolas du nord, qui leur semblent détachés des réalités de la région du sud. Mais c'est aussi, là toute la richesse qu'apportent les migrations. Cette revendication, est en quelque sorte le refus d'être cloisonnée dans un lieu géographique, et par là, dans une identité fermée.

Ce travail, nous l'avons abordé avec toutes les contradictions héritées des migrations de nos parents du sud au nord du Sénégal, et de notre immigration personnelle du Sénégal, à la France.

Bien qu'ayant pu tisser des relations cordiales avec les populations diolas en France, nous n'avons pas pu accéder aux assemblées générales des villages, autre que celui de Baïla, qui nous a donc servi de modèle type. Pour pouvoir assister aux assemblées générales des autres villages, il aurait fallu, être du village en question, ou ne pas

appartenir au groupe diola. Le fait d'être diola, nous inclut, dans les rapports de pouvoir, entre villages. Dans ce contexte, le sujet et l'objet d'étude se confondent, d'où la difficulté parfois.

En ce qui concerne les entretiens, pour les hommes, c'était généralement dans des cafés, tandis que les femmes acceptaient plus facilement de nous recevoir chez elles.

Il y'avait deux attitudes contradictoires. D'un côté, un encouragement certain, parce que une thèse sur les diolas c'est bien, mais d'un autre, une sorte de réserve et de mise en garde. C'est un terrain miné, qui peut être dangereux. Il y'a eu des attitudes très protectrices. La difficulté majeure, de ce sujet, a été de fixer des gardes fous, notamment pour les questions politiques, qui n'ont pas manqué de surgir, au cours de l'enquête. Il n'y a pas de méthode préconçue, applicable à chaque terrain. Pour ces recherches, nous avons travaillé surtout, avec une observation participante. Cette méthode nous a été imposée par le terrain lui-même. Il y' a eu des murs d'incompréhension, quand nous avons manifesté notre volonté d'étudier les migrations diolas. Il était très difficile d'obtenir des entretiens. C'est ce qui a justifié le choix de la méthode d'observation participante. Il fallait intégrer le groupe, trouver notre place, et être des leurs, pour pouvoir étudier les migrants diolas. Il y'a également une difficulté qui survient au moment de la rédaction. La crainte de trahir les siens, peut provoquer un réflexe d'auto censure inconscient. D'autre part, le fait d'être incluse dans le sujet, introduit une sorte d'évidence pour soi, qui ne l'est pas pour les personnes, qui ne sont pas dans le sujet et qui ne sont pas du même groupe étudié.

Notre statut de doctorante, nous oblige à une distanciation. Mais le processus d'objectivation n'était pas simple. Il est parfois très douloureux, de se détacher du sujet, de rédiger, sans se sentir, comme une traîtresse. Étudier, la communauté diola migrante, a été une plongée, au cœur des histoires de vie, de personnes très proches et lointaines, à la fois. Ce qui, à la fin, change, aussi bien pour eux, que pour nous chercheure, la façon, de percevoir l'autre. Nos entretiens sont individuels et parfois collectifs. Dans une société où la parole est sacralisée, répondre à des questions n'était pas systématique. Il y'a de ce fait, une certaine réticence, à se faire enregistrer de la part des migrants diolas. Nous avons, néanmoins, réussi à instaurer une relation de confiance avec la communauté diola, hommes, femmes et jeunes, au fur et à mesure que notre terrain avançait. Les expériences de Florence Weber et de Jeanne Favret- Saada, nous ont aidée dans ma démarche. Nos contacts sont cependant au courant, de notre étude. Cette méthode, a nécessité une immersion totale sur le terrain. Ce qui implique une participation aux activités associatives,

tontines de femmes, tournois de football. Cela nous a conduit à participer aux activités associatives, à initier des actions qui sont devenues un outil de travail. C'est le cas de l'événement de la journée des femmes diolas. Les activités associatives, ont été presque une extension du travail de terrain.

Compte tenu de la méthode de travail privilégiée dans cette recherche, à savoir l'observation participante, nous avons préféré l'usage du « *nous* » dans notre texte.

Notre terrain est transnational à l'image des migrants diolas, objet de notre thèse. Nous avons donc fait nos enquêtes au Sénégal dans les villages diolas suivants : Baïla, Diattang, Diaboudior, Niankite, Suelle et Talloum dans la commune de Suelle, et Abéné, Albadare, Babadinka, Birassou, Kafountine dans la commune de Kafountine, et Coubanao, Coubalan, Ouonck dans la zone des Kalounayes, Oussouye et Kabrousse dans le département d'Oussouye, et les départements de Bignona et de Ziguinchor. Nous avons suivi les migrants diolas à Dakar et à Thiès.

En Europe, nous nous sommes intéressée à la France, principalement en Ile de France (c'est la base de notre étude), à Lyon, Marseille et à Bordeaux. Nous avons suivi des activités collectives dans le cadre associatif ou tout simplement individuel, des immigrés à Bilbao en Espagne, à Lempäälä en Finlande et à Francfort en Allemagne.

PARTIE I : Présentation des diolas

Cette partie nous permet d'introduire ce groupe et de le présenter pour mieux appréhender son évolution dans le temps et en contexte migratoire. Les diolas pour emprunter le titre de la monographie de Louis Vincent Thomas sont un groupe de populations situées en Afrique de l'ouest.

Un peuple, c'est un espace géographique, une langue, une histoire et une culture. Le groupe diola, comme vous allez le voir dans les différents chapitres de cette première partie de cette thèse, sont d'abord une terre, qui va lui donner son essence, son existence et surtout son identité. Notre travail est principalement axé sur les diolas de la zone Fofii. Il est logique donc, que les faits et histoires rapportés concernent d'abord ce sous-groupe diola, même s'il existe des généralités dans l'entité diola.

I.4 CHAPITRE 1 Espace géographique : le pays diola

Que peut-on appeler le pays diola ? Quelles sont ces limites ? La question a tout son sens du fait de l'importance des frontières dans les actes de ces populations. Nous précisons que cette expression de « *pays diola* » est utilisée dans un cadre purement sociologique au même titre que « *pays peul* » dans notre thèse.

Dire qu'il y a un lien fusionnel entre les diolas et la Casamance, n'est pas une hyperbole au vu des confusions entre les deux que nous avons rencontrées au cours de nos enquêtes. Les associations que nous avons suivies vont jouer sur cet amalgame. Il y aura des appels à une grande Casamance. La question en filigrane c'est qu'est-ce que la Casamance ? La réponse n'est pas évidente. Il y'a d'abord le fait que la Casamance administrativement n'existe plus. Il ne serait pas inintéressant de s'interroger sur la division administrative du Sénégal et surtout sur les décisions qui ont abouti dans un premier temps à diviser la Casamance en deux régions, mais surtout à gommer le nom

Casamance de la carte du Sénégal en 1984¹¹. Mais nous voyons, que les décisions administratives ne sont pas forcément suivies par les populations. En fait, ce sont les gens qui font l'histoire. Et dans ce cas précis, il y'a une forte résistance à une implosion de la Casamance. Nous en avons pour preuve les hésitations dans les désignations. Entre la Casamance naturelle¹² et la Casamance historique¹³, il y'a de quoi se questionner. C'est tout un débat qui trahit les positions des uns et des autres. En divisant la Casamance en deux régions, un des objectifs était d'apporter une solution au conflit qui perdure dans la région, un autre était de retailler une région qui avait une taille supérieure à la Gambie voisine, et donc la taille d'un état potentiel. La diviser, revenait en conséquence, à lui donner la taille raisonnable d'une région. Il ne faut néanmoins pas occulter le fait que, les divisions administratives, les limites régionales administratives issues des indépendances au Sénégal ont subi des mutations profondes au gré à la fois des intérêts politiques et de l'accroissement naturel de la population. En ce sens, la Casamance n'est pas un cas isolé même si dans ce cas précis de la Casamance, on ne peut nier la volonté politique de résoudre la crise par les modifications des limites administratives. Existe-il une Casamance diola, typiquement, telle qu'elle est politiquement pensée actuellement ? Notre interrogation repose sur le fait que nous n'avons pas de témoignages de grands empires diolas dans l'histoire. Les archives ne mentionnent nulle part un empire diola. Nous avons plutôt eu des rapports sur des groupuscules, des forces de résistance géographiquement limitées. C'est ce qui d'ailleurs a beaucoup gêné l'expansion coloniale qui n'a pas pu s'appuyer sur les grands royaumes à l'exemple de ceux wolofs ou manding. En effet, les rapports de vassalité que les rois avaient, facilitaient une implantation des comptoirs commerciaux¹⁴. Ce qui pouvait difficilement se faire dans le sud du Sénégal, où il y'avait surtout des petits groupes indépendants les uns des autres. Comment s'est construite la Casamance, et donc la terre des diolas dans ce cas alors ? Il existait plutôt des ensembles qui n'avaient que des frontières abstraites : Fofni, Bluf, Kasa... Mais sans aucun pouvoir central, ni rapport de vassalité. Peut-être que la conscience d'une Casamance est liée à la

¹¹ Acte de décentralisation : il y a à ce jour 3 actes de la décentralisation au Sénégal qui ont agi sur le découpage administratif du Sénégal et le fonctionnement des collectivités locales (1972, 1996 et 2013) en réforme de la loi sur la création de la première commune du Sénégal en 1872.

¹² Casamance naturelle : elle englobe les trois régions de Ziguinchor, de Sédhiou et de Kolda

¹³ Casamance historique : elle s'étend jusqu'à la région orientale du Sénégal suivant les revendications des séparatistes.

¹⁴ Comptoirs commerciaux : ce sont les lieux et endroits qui ont servi de points de rencontre et d'échange pendant la colonisation

colonisation. Ces peuples n'avaient peut-être tout simplement pas conscience de l'étendue que l'ensemble des groupes occupaient par manque d'information et de communication ? C'est peut-être la colonisation, la mise en place de l'état et les réseaux routiers qui ont permis à chaque groupe de villages de comprendre l'étendue des espaces occupés par les peuples frères. On peut se permettre d'avancer qu'elle est très récente, et qu'elle date comme l'ethnie diola des premiers comptoirs européens.

La notion d'espace en milieu diola est intéressante à analyser. L'importance de la terre pour cette société de riziculteurs est centrale dans la pensée diola. On a toujours insisté sur le fait que les Diolas même s'ils ne vendent pas la terre, prêtent volontiers et cèdent l'usufruit à celui à qui ils la prêtent. Mais c'est parce que la notion de propriété privée des terres n'est pas un mode de gestion chez les diolas. La terre appartient à une collectivité, généralement, un patrilignage, et est gérée de façon collective. Mais, on ne saurait ignorer le fait, que l'occupation et le découpage de l'espace est fait de telle sorte, que l'étranger qui vient s'installer est encerclé, et n'est généralement pas mis aux frontières du village. Cela est également valable pour la personne qui vient se réfugier dans le village. Nous pouvons lire, à partir de là, les différentes phases de peuplements de la plupart des villages diolas. Les fondateurs sont souvent ceux qui habitent dans les quartiers, qui sont à la périphérie et non au centre du village, contrairement à ce qu'on pourrait croire. Ainsi, si dans la vie de tous les jours, le centre économique d'un village reste le centre, où se concentrent tous les étrangers, le centre névralgique du village, où se prennent les grandes décisions du village reste le fait des autochtones, qui eux sont souvent dans les quartiers situés aux extrémités, qui correspondent aux frontières du village. Cette occupation stratégique sécurise en même temps le village. Mais aussi, les rizières et les forêts sont à la lisière du village. C'est peut-être un choix stratégique d'habiter à proximité des champs et des bois.

Il importe de comprendre le découpage territorial chez les Diolas. Les limites du village ne sont pas visibles pour un étranger. Ce sont souvent des personnes âgées qui en connaissent les frontières. Le territoire n'est pas un espace figé. Il est flexible et peut s'agrandir ou se rétrécir selon les circonstances. Chaque village « *esuk* » est le premier référent pour l'individu. Par l'identification à ce lieu, il décline son identité, son histoire. C'est ce qui permet de le rattacher à sa famille. L'importance que les Diolas accordent aux

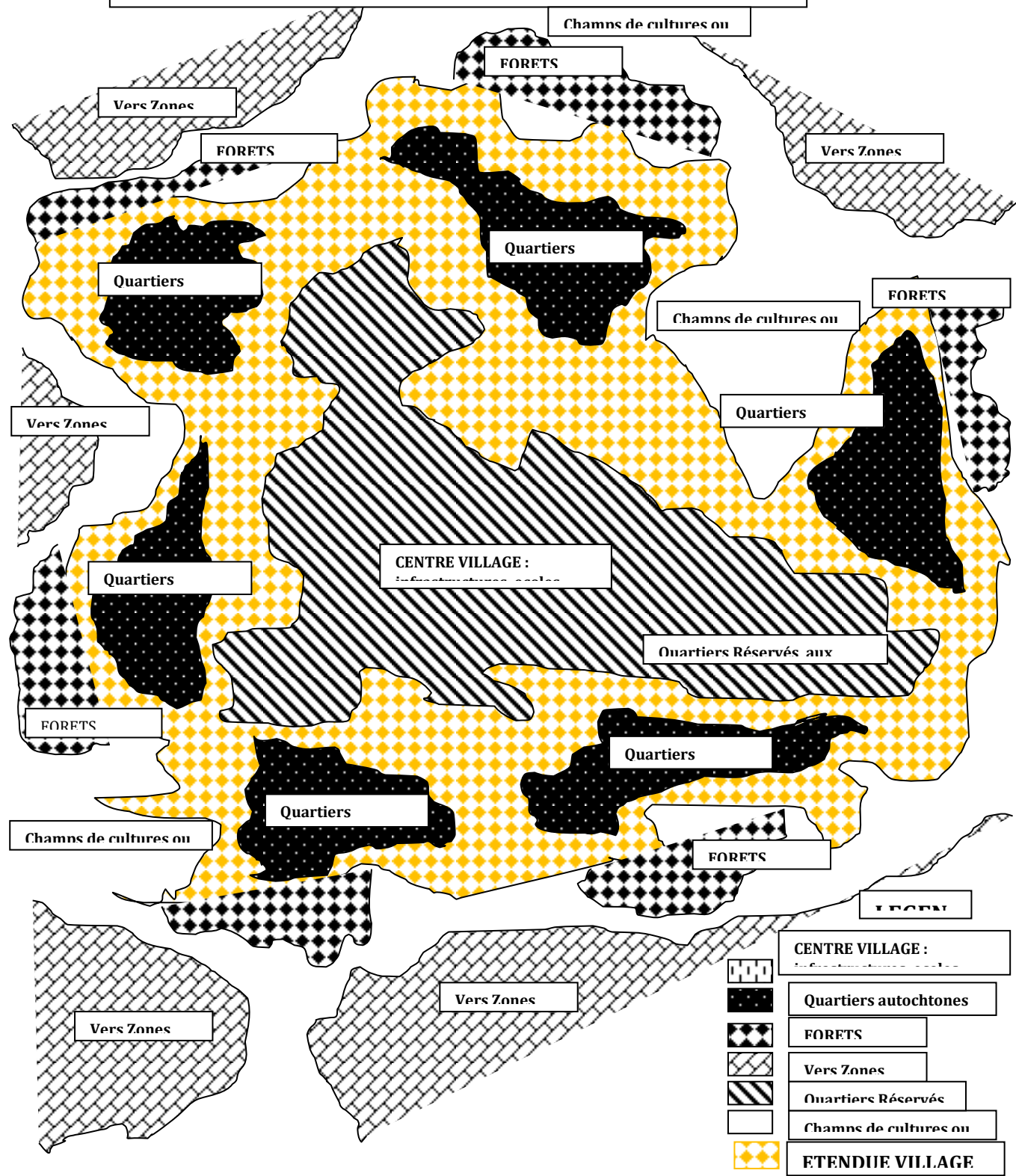
associations villageoises s'explique justement par cette nécessité de se rattacher à « *esukey* ». Tout doit partir du village. Tout autre référent doit venir après ce premier identifiant. Il est compréhensible que tout autre regroupement autour d'un autre identifiant que le village soit difficile à intégrer pour ces gens.

Le village est le réceptacle de l'âme du diola. Les rites sont pensés justement pour vivifier ce territoire et construire un groupe, une identité commune à tous les villageois. Le découpage territorial obéit à un construit identitaire qui permet de fondre les originaires d'un village en une seule entité. Il y'a dans chaque village, en plus des différents quartiers, une place forte du village, qui rallie tout le village lors des moments les plus importants de son existence. Nous pouvons définir cela comme l'âme du village.

Le village diola est la personne morale garante de tous les enfants du village, quelque-soit leur lieu de résidence. Il est courant que ses derniers l'interpellent comme un individu. Cette importance accordée à son « *esuk* » implique une autonomie, voire une indépendance de chaque village diola. Il n'est pas dit qu'il n'y ait pas de relations entre villages voisins. Mais la gestion de chaque entité dépend en priorité de ses habitants. Il n'y a pas une chaîne qui les rattache les uns aux autres. D'une certaine façon, la vassalité est absente de la gouvernance des villages diolas. Il peut être question de pacte temporaire, d'entente rituelle ou une autre forme de partenariat, mais la dépendance qu'accompagne la vassalité d'un lieu envers un autre est absente des modes de gouvernement des diolas. Le découpage d'une terre revêt trois aspects : physique, social et rituel.

Le découpage physique comprend les quartiers et sous quartiers, qui ont leurs fonctionnements et organisations sociales, d'où un découpage social. Le découpage rituel est plus difficile à décrire. Nous rentrons dans la sacralité. Mais retenons que chaque famille, chaque sous quartier et chaque quartier a sa place forte où se déroulent les rites collectifs, en dehors des autels de « *ukin* » pour les villages qui les ont encore conservés. Malgré les nouvelles religions, il y'a encore des restes de ces autels, notamment le « *kanew* » qui est l'une des dernières instances supérieures survivantes.

REPRESENTATION VILLAGES DIOLA



| | |
|--|---|
| | CENTRE VILLAGE : Infrastructures locales |
| | Quartiers autochtones |
| | FORETS |
| | Vers Zones |
| | Quartiers Réservés |
| | Champs de cultures ou |
| | ETENDUE VILLAGE |

A partir de cette thèse, nous pouvons nous permettre d'inviter à plus interroger l'histoire de la Casamance et de sa construction.

La forme de gestion a changé à partir des arrivées des Européens, les pouvoirs étant partagés entre les différentes autorités gérant ces entités nouvelles. A l'heure actuelle, trois régions composent la Casamance : Kolda, Sédhiou et Ziguinchor, et neuf départements, à raison de trois par région. Vingt-cinq arrondissements et vingt et une communes, et quatre-vingt-sept communautés rurales. Sur ces trois régions, la région qui est considérée comme le cœur de la Casamance et la capitale du pays diola par excellence c'est Ziguinchor, où ils sont majoritaires et qu'ils ont occupé à la suite des Bainouks¹⁵. Mais précisons néanmoins que par moments, il nous a été difficile de bien distinguer les frontières ethniques. L'histoire prouve que ces populations ont eu des influences les unes sur les autres, au point que nous retrouvons les traces culturelles sur chaque groupe. Il n'y a pas à proprement parler de territoire entièrement diola, comme il n'y a pas de territoire foncièrement manding. Certes, les villages affichent leurs identités ethniques, mais les cohabitations font qu'immanquablement les autres cultures y figurent à travers certains rites. Mais, même s'il y'a une influence des ethnies les unes sur les autres, on est loin d'une assimilation profonde pouvant aboutir à un groupe homogène. Il est plus simple de parler d'interculturalité en ce qui concerne cette partie du sud du Sénégal et du nord de la Guinée Bissau.

¹⁵ Bainouks : groupe reconnu comme autochtone de la Casamance

I.1.1 Etymologie du mot diola : Difficultés de définition

Les Diolas¹⁶ sont un peuple traditionnellement situé dans le sud du Sénégal, le nord de la Guinée Bissau et la Gambie.

Il convient cependant, de s'interroger sur la notion de groupe et de construction du groupe. Notre étude porte sur les Diolas. Qui sont-ils ? La question n'est pas superflue si nous considérons les débats sur les formations de l'ethnie.

Ces interrogations sont suffisamment pertinentes pour intéresser des chercheurs comme *Elikia Mbokolo*¹⁷ et *Jean Loup Amselle*¹⁸. Les théories de l'ethnicité reviennent sans cesse et opposent donc, très souvent les sciences sociales qui trouvent le prétexte d'une opposition plus subtile entre les différents courants. L'ethnicité s'appuie sur un ensemble de croyances communes, des ancêtres communs, le partage d'une langue commune, une histoire commune et la transmission de valeurs qui sont le ciment de cet ensemble.

Selon le sociologue Max Weber¹⁹ (1864-1920), l'ethnicité est le sentiment de partager une ascendance commune, que ce soit à cause de la langue, des coutumes, des ressemblances physiques ou de l'histoire vécue (objective ou mythologique). Cette notion est le fondement de la notion d'identité.

Comment s'est construite l'ethnie diola ? Sur quels critères peut-on logiquement s'appuyer pour désigner une communauté ?

En fait, la question de la construction ethnique et partant, de la construction identitaire nous interpelle. D'autant plus que le groupe étudié dans cette thèse permet cette

¹⁶ Les diolas : groupe de populations traditionnellement situées dans le sud du Sénégal

¹⁷ Elikia Mbokolo in *Au cœur de l'ethnie* en collaboration avec Jean Loup Amselle

¹⁸ Jean Loup Amselle in *Au cœur de l'ethnie* en collaboration avec Elikia Mbokolo

¹⁹ Max Weber in *Economie et société*

interrogation. Qu'est ce qui permet de définir un groupe et de le désigner comme une ethnie, et non un clan ou une tribu ?

Il y'a cependant un fait que nous ne pouvons nier, c'est le fait de se considérer comme étant diola ou pas. Plus que cela, nous ferons face à l'authenticité telle qu'elle est perçue par les individus diolas. Qui est diola et qui ne l'est pas ? Nous ne sommes pas loin d'une idée de pureté qui s'invite selon qu'on se situe plus au sud de la Casamance, voire le nord de la Guinée Bissau ou pas ? Nous sommes tentés de penser à un berceau auto proclamé des civilisations diolas. C'est plus ou moins la pensée des gens se réclamant diolas. La complexité de la construction du groupe diola rejoint les subtilités de la construction identitaire. Qui est diola ? A partir de quand peut-on se penser et se définir ou être considéré comme un diola ? La question, de prime abord, anodine, prend tout son sens, si nous nous plaçons dans un contexte de crise identitaire favorisé par l'irrédentisme casamançais. Il y a une revendication forte qui prévaut surtout au sud de la Casamance quant à l'authenticité de l'histoire et de la culture. Mais nous sommes tentés de questionner la légitimité de l'ethnie diola ? De quand date cette ethnie diola telle qu'elle est pensée actuellement ? Qu'est ce qui permet d'inclure dans le groupe diola, les *Bayot*²⁰ et les *Foñi*²¹ ? On pourrait en dire autant des autres groupes ?

Pour reprendre les propos d'un diola, la base qui constitue l'ethnie diola et qui en fait un seul et même groupe, c'est justement le « *bukut* »²² que l'on retrouve dans tous les sous-groupes diolas. Cette approche est partagée par la plupart des diolas. Qu'est ce qui permet de cimenter une société diola, si ce n'est l'initiation ? Nous ne pouvons cependant ignorer que cette même initiation, *bukut*, perd de sa sacralité dans les régions à forte influence mandingue.

En fait, l'existence de l'ethnie ne saurait être remise en question, pour suivre les propos de Danielle Juteau²³. Elle constitue un fait social, encore plus pertinent, qui est très

²⁰ Les Bayot : sous-groupe diola

²¹ Les *Foni* : sous-groupe diola

²² Le *Bukut* : cérémonie d'initiation diola

vivant, et évolue au contact des autres cultures, et avec l'influence des événements et des années. Il est tentant de voir en l'ethnie, un concept individuel puisqu'elle questionne l'identité individuelle et sociale de chaque personne. La pertinence de l'approche de Juteau insiste sur la complexité de l'ethnie en proposant de prendre en compte les dimensions objectives et subjectives du concept de l'ethnicité²⁴. Cette approche est compatible avec les migrations et ses conséquences. Les personnes issues de l'immigration²⁵, peuvent-elles être catégorisées d'une ethnie bien déterminée ? Surtout, si nous considérons le fait que l'ethnie a pour principale caractéristique la culture ? Celle-ci ne devient-elle pas hybride, voire ne s'efface-t-elle pas au gré des traversées migratoires de l'individu ?

Nous ne saurions faire une étude sur les migrations diolas sans nous pencher sur ces populations. Il est cependant difficile de faire une présentation des diolas.

Le groupe ethnique diola nous apparaît ainsi comme une création coloniale. Les affrontements entre ressortissants de villages voisins témoignent de concepts identitaires différents. En fait, l'histoire ethnique des diolas n'est pas sans rappeler celle des populations africaines. Les divisions administratives ont été faites par des chercheurs non africains, qui très souvent n'ont pas tenu compte des ressentis et des vécus des personnes. L'ethnisation s'est faite sans une consultation préalable des populations concernées. Les histoires, les cultures et les cultes qui participent de la construction d'un peuple n'ont pas tous été déterminants dans la délimitation ethnique. C'est le cas chez les diolas. Il y'a un premier obstacle que les diolas réfractaires à une ethnie plus élargie mettent en avant. Il s'agit entre autres, des différences linguistiques. Il ne s'agit pas ici de petits mots ou de prononciations qui varient d'un sous-groupe à un autre, mais de différences qui font que deux sous-groupes diolas voisins n'arrivent pas à se comprendre, et donc à communiquer. D'autre part, même si les rites se ressemblent, d'un village à un autre on voit de grandes différences dans le déroulé des rites. Cela nous amène à questionner les théories de l'ethnie. Comment peut-on définir l'ethnie et comment celle des diolas s'est construite ? Nous avons mentionné les approches de certains chercheurs. Mais concernant le groupe des diolas, nous ne pouvons pas ne pas comparer avec la construction de l'ethnie Bété en

²⁴ Danielle Juteau in l'ethnicité et ses frontières

²⁵ Personnes issues de l'immigration : migrants et leurs descendants

Côte d’Ivoire. Dans l’Afrique coloniale, la délimitation des frontières ethniques bien qu’arbitraire a donné naissance à de nouvelles identités. De la même façon que les Bétés, les diolas sont devenus une réalité ethnique, et une seule composante²⁶.

Même si elle est hétéroclite, il n’en demeure pas moins, que la revendication d’être du groupe préfabriqué est présente. La conscience d’appartenir à l’ethnie diola n’est pas remise en cause. Elle est bien intégrée dans le quotidien et le fonctionnement de ces populations. Ces gens ont pu évoluer en se construisant une histoire commune. La formation d’une ethnie est comme celui de tout autre groupe. Nous sommes dans le registre de l’identité, de l’appartenance. La construction identitaire du groupe obéit à plusieurs facteurs. Il y a certes ceux qui relèvent de tout processus d’identification. Sur quoi pouvons-nous nous appuyer pour délimiter un groupe ? On peut légitimement se demander à partir de quand on peut passer de l’identité de groupe à celle de société. Nous parlons de société qui englobe plusieurs groupes. Celle des diolas, si nous tenons compte de tous les sous-groupes inclus dedans, est très large. L’hypothèse d’une identité plurielle peut se défendre ici.

La conscience d’appartenir au même groupe, n’est pas évidente. A un niveau microcosmique, l’individu adhère à des valeurs qui vont l’intégrer dans une entité. En contexte migratoire, les diolas migrants et leurs enfants nés dans leurs terres d’adoption ont le choix d’être du groupe ou de ne pas y être. C’est sûrement le cas pour tout autre groupe, mais d’une certaine façon, la question identitaire est plus accrue dans ce contexte migratoire.

La première étape de cette construction identitaire est la famille. Or nous constatons que les migrations ont déconstruit le noyau familial diola. Les certitudes et les croyances qui ont forgé la cellule de la famille ont éclaté ou se sont érodées au contact des nouvelles valeurs du pays d’adoption.

Ce chapitre dont l’objectif est de présenter le groupe des diolas, à première vue paraît si simple, mais au fil des entretiens, nous nous sommes rendu compte de la complexité de ce groupe. L’absence d’une entité plus large, et surtout plus soudée avec un

²⁶ Jean Loup Amselle, Elikia Mbokolo/ Au cœur de l’ethnie

pouvoir centralisé, à l'image des grands empires africains, n'a pas facilité la connaissance de ce groupe. En fait, il s'agit plutôt d'une autre forme d'expression du pouvoir. Les diolas forment des groupes qui sont à première vue indépendants les uns des autres. Mais nous verrons, qu'il y'a un ensemble de liens qui favorise une communication, et donc une interdépendance entre villages voisins. Nous sommes loin de l'image de populations anarchistes que nous pouvons voir de prime abord. D'autre part, nous avons pu constater à travers les échanges rituels que ces populations partagent un patrimoine et ont donc des liens autrement plus solides qu'il n'y apparaît au début. Il y'a un ensemble de liens qui relie les villages entre eux, d'une même zone. La notion de zone peut être géographique, rituelle ou s'appuie sur une histoire commune.

Notre analyse va beaucoup s'appuyer sur les rites en grande partie de ces populations, pour mieux les cerner.

Il y'a eu beaucoup d'études de chercheurs, historiens, géographes, sociologues et anthropologues mais aussi des rapports des premiers administrateurs coloniaux sur les populations de la Casamance sur lesquelles nous nous sommes beaucoup appuyée pour l'élaboration de ce chapitre. Nous ne pouvons que suivre ces travaux qui sont les précurseurs des recherches sur le Sénégal et la Casamance en particulier. Louis Vincent Thomas²⁷ est une des références sur ce sujet, si ce n'est la référence sur l'étude des diolas. Si certains de ces postulats nous paraissent obsolètes à ce jour, ses travaux demeurent un classique des études sur les diolas. La première classification des groupes diolas lui revient.

Nous pensons cependant, au vu de nos enquêtes au Sénégal et nos observations qu'il serait délicat de faire une classification des diolas. Dans nos travaux, nous continuerons de les désigner par les noms qui ont déjà été donnés par nos prédécesseurs. Mais compte tenu du fait, qu'il y'a un rapport à l'identité assez particulier, nous sommes dans une approche plus déconstructive. En effet, nous avons constaté au sein de ce grand groupe, des identifications et des auto-identifications, surtout en contexte migratoire, qui appellent à plus de retenue dans la classification. Cela nous amène à questionner une

²⁷ Louis Vincent Thomas in les Diolas. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse Casamance

altérité interne au groupe. Ce qui n'enlève pas l'intérêt d'analyser les rapports avec les autres groupes voisins.

I.1.2 La terre des Diolas

Il est difficile de faire une étude sur les Diolas, sans aborder une partie sur la terre des Diolas. L'expression « *terre des Diolas* » prend tout son sens, si nous considérons d'abord, que la terre a une importance essentielle pour une population très attachée à la terre des ancêtres. La question de la terre interpelle l'idée d'une résidence, et donc d'une existence. C'est la matrice unifiante de la société diola. L'existence d'un peuple prend tout son sens, à partir du moment où il peut revendiquer une histoire et surtout un territoire. Nous ne sommes pas dans un contexte de territoire en pensant à la nation, mais territoire dans le sens d'une région, d'un espace de vie. Parler de « *terre des Diolas* » peut sembler provocant dans le contexte particulier des crises sécessionnistes en Casamance. Il est néanmoins impossible de traiter une quelconque étude sur les diolas sans une parenthèse sur les troubles dans la région du sud du Sénégal. Ceux-ci interviennent d'une certaine façon, dans les transformations et contribuent grandement à l'évolution identitaire des diolas même si la crise en Casamance est le fait de plusieurs ethnies, pas que Des seuls Diolas. Mais il ne s'agit nullement pour nous de faire un jugement. Nous soutenons cependant, que les premières expertises doivent être une étude des populations concernées par les crises indépendantistes.

Certes, l'actualité politique a mis sous les feux de la rampe ce groupe, du fait de l'irrédentisme qui s'est déclenché depuis 1982, mais d'autres populations sont issues de cette zone et ne sont pas moins originaires de cette terre. Le groupe des Diolas est en fait une des composantes ethniques de la Casamance naturelle. Il est cependant intéressant de noter que c'est une région qui partage des frontières avec la république de Guinée, avec la Guinée Bissau et avec la Gambie. En ce qui concerne cette dernière, remarquons qu'elle est enchâssée dans la Casamance. Cette proximité avec d'autres états facilite un échange de populations et favorise de ce fait, les influences culturelles entre ces mêmes populations.

Mais d'autre part, ces frontières ne sont pas sans renforcer les vellétés d'indépendance de la région. Les facilités d'échanges dans la zone vont permettre l'éclosion d'une culture du sud. Ce qui est loin d'être quelque chose de nouveau, puisque nous le verrons au cours de notre étude, les migrations sont très anciennes dans cette région. Les déplacements de personnes ont fortement pesé dans les constructions identitaires des populations, et ont fait l'histoire de ces régions. Nous verrons que les histoires de ces peuples sont intimement liées. De fait, le pays diola a une dimension transnationale. Puisque nous verrons que c'est un peuple qui est recensé aussi bien en Gambie, au Sénégal qu'en Guinée Bissau. Il existe à ce propos des villages qui sont entre deux états, et qui traversent donc la frontière pour exécuter certains rites. Les frontières entre ces pays étant très poreuses, il devient aisé de comprendre la complexité des rapports internationaux et donc la difficulté de gérer la crise casamançaise. D'autre part, avec les migrations, les diolas se sont beaucoup déplacés et installés dans les pays limitrophes, fondant de nouveaux villages ou renforçant une population déjà existante

I.1.3 Les diolas et la Casamance

Il nous a semblé qu'il ne saurait être question de présenter le groupe des diolas sans proposer une photographie de leurs voisins. Ceci nous permettra d'observer les rapports sociaux, mais surtout d'analyser les rapports d'altérité. Il est communément reconnu que les diolas sont d'abord des peuples de la Casamance²⁸. Nous irons plus loin en précisant qu'il y'a un tel lien envers cette terre, que les autres populations y résidant sont occultées dans cette région. Plusieurs facteurs font qu'il y'a une prédominance des diolas en Casamance. Nous irons même plus loin, en affirmant qu'il y'a une sur médiatisation de ce peuple qui en fait l'Ethnie de la Casamance, et occulte par la même occasion, tout autre groupe. Les relations inter communautaires sont plus complexes. Le groupe dominant, les diolas dans cette région, parle au nom de toute une région. Il faut reconnaître que les crises indépendantistes dans cette partie du Sénégal, ont conforté le groupe des diolas dans

²⁸ Casamance : région sud du Sénégal selon le premier découpage administratif en 1958

leur rôle de leader, de groupe dominant. Les autres groupes ethniques subissent en même temps les décisions des populations dominantes. La visibilité est acquise, et a assis les diolas dans leur rôle de porte-voix. La presse a joué un rôle indéniable dans cette visibilité. Les politiques aussi, ont compris l'intérêt de séduire ces peuples, pour occuper politiquement la région naturelle de la Casamance. L'enjeu politique de gagner l'électorat de la région du sud passe par ses populations. Cela passe par les grands rassemblements et regroupements des groupes de la Casamance. Mais reconnaissons néanmoins, que même au niveau politique, ce sont les diolas qui vont représenter la région. Ceci entraîne de facto, un oubli, et même une négation des autres cultures de la Casamance. La question des rapports inter ethniques se pose. Elle est cependant très rarement abordée. Mais nous pouvons constater parfois un malaise entre ces communautés. A ce propos, nous avons été témoin de la réflexion d'une jeune femme *manjaque*²⁹ qui précisait qu'il n'y avait pas que des diolas en Casamance, à l'endroit des autorités consulaires du Sénégal en France, lors de la visite d'un ministre de la république du Sénégal, originaire de la Casamance³⁰. Ainsi d'aucuns pensent que la Casamance est la terre des diolas. Ce qui historiquement n'est pas le cas, et ne l'est toujours pas si nous considérons la présence des autres groupes dans la région naturelle de Casamance et l'histoire de leur arrivée et de leur installation. Nous ne pouvons nier une certaine exposition médiatique des diolas avec le conflit casamançais³¹. Ce qui pourrait en partie expliquer cette confusion de la Casamance à un « *pays diola* ». Il y'a en outre, une méconnaissance du sud du Sénégal, qui amène le reste du Sénégal à penser la Casamance comme un territoire diola. Il faut aussi reconnaître qu'à la différence de beaucoup d'autres groupes, comme les mandingues et les peuls, les diolas sont historiquement cantonnés en Casamance, sinon dans les autres pays voisins, à savoir la Guinée Bissau et la Gambie. L'expansion du groupe n'a pas entraîné comme on pourrait s'y attendre, un redéploiement identitaire du groupe ailleurs. Même si ces migrants vont s'installer loin de leurs terres d'origine, la rupture identitaire n'est jamais entière. Ce qui contribue à accentuer leur ancrage régional.

²⁹ Paris avril 2013 lors d'une rencontre du ministre de la jeunesse du Sénégal, qui appartient au groupe diola.

³⁰ Visite du ministre Benoit Sambou : 20 avril 2013

³¹ Crise Casamançaise : le problème du séparatisme s'est déclenché en 1982

Etudier les diolas, ne saurait donc se faire en dehors de leurs voisins et des rapports entretenus avec ces autres peuples. Nous verrons l'importance de ces liens, surtout en contexte migratoire, où il y'a des volontés de construire une grande Casamance et de faire des actions au nom de cette Casamance. C'est ce qui va ouvrir la voie à la mise en place de beaucoup d'associations dont l'objectif est de fédérer tous les casamançais. Les objectifs de ces grands ensembles ressemblent aux premières qui ont été créées dès les premières heures de l'immigration. Nous verrons que, *Action sud* qui est l'une des dernières nées, affiche la même volonté d'unifier et de construire la Casamance que ses prédécesseurs comme l'Amicale des Casamançais par exemple. L'interdépendance entre tous ces groupes favorise à priori la mise en place d'une grande structure de développement qui s'intéressera à toute la Casamance. Mais les problèmes identitaires assez prononcés de chaque groupe de cette région, ne vont pas faciliter un rapprochement des communautés qui y cohabitent. L'autre question qui survient dans cette analyse des migrations des diolas, est celle de la terre des diolas.

Ceci nous permet de revenir sur les primo habitants de la Casamance : les *Bainunks*. Qui sont-ils ? Beaucoup de légendes sur fond de vérité historique circulent à leurs propos. Notre constat est que c'est l'un des groupes les plus méconnus des ethnies de la Casamance historique, voire du Sénégal tout simplement. Ils sont moins visibles et néanmoins très présents dans ce qu'il est convenu d'appeler une identité casamançaise. On pourrait même avancer, qu'ils constituent le fond identitaire de la Casamance, telle qu'elle est connue actuellement. Nous avançons cette hypothèse en regard des rites hérités des *Bainunks* qui ont été retrouvés chez les autres groupes.

Ils sont souvent réappropriés par ces populations, et à tel point que leur origine se perd. C'est le cas du *kumpo*³², qui est devenu un grand symbole dans le panthéon diola *Foñi*. Or, certains de nos contacts avancent que, ce masque visuel serait *bainunk* à l'origine. Ce qui nous fait penser à cette assertion qui dit que le vrai diola a des racines *bainunks*. Il faut, par ailleurs, préciser que les masques sont absents pratiquement des rites

³² Kumpo : masque feuillu qu'on trouve dans le folklore diola (voir annexes)

traditionnels diolas du sud de la Casamance. Nous verrons ces différences dans les célébrations diolas du département d'*Oussouye*. Alors que nous avons une pléthore de masques visuels et ou sonores dans le pays *Foñi* et *Bluf*. L'origine de ces représentations n'est pas évidente et est souvent liée aux mythes et légendes du village ou d'une famille. La cohabitation à elle seule ne saurait expliquer ces différences entre des sous-groupes. Ces derniers partagent les mêmes voisins. Ce serait simpliste de ramener cette question, à un problème d'influence.

Les diolas de *Kalunayes* avec l'islamisation, ont largement puisé dans le patrimoine culturel et rituel *bainunk* et manding. Il nous est apparu que cette région est très influencée par les mandingues. Or après nos entretiens, nous avons surtout une grande présence des rites *bainouks* qui sont revendiqués aussi bien par les mandingues que par les diolas maintenant. Les mandingues avec Fodé Kaba Doumbia sont à la source de l'islamisation des diolas. Ce qui fait dire aux diolas situés vers la frontière de la Guinée Bissau, que les musulmans diolas sont des mandings. Ils ne sont d'ailleurs pas les seuls, puisque la référence à la culture mandingue est faite pour parler de l'islamisation diola dans le *Foñi*, et, ce y compris par les concernés. La question de l'altérité est ainsi posée. Et si nous poussons plus loin, nous pouvons penser à la notion d'altération de l'identité.

En fait, la qualification de manding s'utilise selon une conception de l'identité diola. Il se trouve d'ailleurs que la culture mandingue et la religion sont souvent confondues dans les us et usages des néo convertis. Nous constatons, que les migrations ont rythmé l'histoire de ces populations. Pour peu, ces gens se revendiquent d'une identité diola, même si quelque part, ils ont perdu des valeurs considérées comme intrinsèques de l'identitaire diola. Le cas le plus visible est l'absence de *bukut* diola dans ces contrées. En fait, le « *bukut* » s'est islamisé et s'est acculturé pour suivre l'évolution de la culture diola dans le Kalounaye. Ce rite qui est le socle de la société diola et qui symbolise les vellétés de survie des diolas face à une perte programmée, s'est islamisé et on constate l'apparition de masques visuels et sonores, certes impressionnants mais quasi absents de la cosmogonie diola, jusque-là lors de leurs cérémonies d'initiation. Les termes pour les nommer rappellent les mythes mandings, et ne seraient en fait qu'un héritage *bainunk*, le *Kankurang*, le *fambonding* sont des masques typiques du *Kalunaye*. Certes, nous retrouvons une trace de ces nouveaux modes d'expression dans le *Foñi*. Ainsi, nous avons le *kumpo*, le *farara*. Ces apparitions sont assez récentes et participent souvent de

l'autoprotection des cultures présentes, qui usent de ces masques pour préserver leurs communautés. Cela n'est pas sans rappeler le secret entourant les rites d'initiations diolas. Il ne s'agit donc pas de phénomène nouveau, quand on parle de migrations chez les diolas. Les conséquences se font sentir à un niveau culturel, et à large échelle. Nous constatons avec les entretiens, que les rites jusque-là considérés comme typiquement diolas, sont souvent constitués des apports des cultures que ces sociétés ont eu à côtoyer.

Les empires *Bañuns*³³ ou *Bainunks* étaient très puissants et avaient une grande richesse de rites et surtout les masques étaient bien présents dans le fonctionnement de ces royaumes. Le « *kumpo* » pour citer cet exemple, n'a pas le même rôle chez les diolas que chez les *Bañuns*. Cela peut s'expliquer par le fait que les autochtones, *Bainunks* se sont fondus dans les différents groupes qui sont venus après eux, et après la dislocation de leurs grands royaumes. Il y'a donc une absorption notoire chez les mandings, les diolas, les *balantes*, ou encore les *Manjaques*. En fait, il y'avait comme une volonté de survivre en se fondant dans le groupe dominant et en reniant son identité. Les réadaptations de ces cultes et rites peuvent s'expliquer par le fait, qu'après une guerre, les diolas récupèrent souvent les fétiches de leurs adversaires. C'est peut-être une façon de s'approprier ce qui est considéré comme la force de l'adversaire, pour l'empêcher de reprendre des forces d'une part. Nous ne pouvons manquer de souligner que tout en étant absorbés par les cultures de la Casamance, les *Bañuns* ont en fait dominé pour une large part les groupes qui les ont envahis, en infiltrant leurs rites dans ces cultures. Actuellement, il est difficile de nier leur influence culturelle sur toute la Casamance. Un de nos contacts nous disait que le vrai diola a des racines *Bañuns*. C'est une assertion qui n'est cependant pas revendiquée par les deux groupes concernés. Nous en voulons pour preuve une rivalité voire une défiance entre eux.

Dans certaines zones, il est cependant difficile de contester que les diolas aient des racines *bainunks*, sinon une influence certaine sur leurs coutumes, surtout que nous sommes dans une société qui n'a pas de griot, ni autre laudateur pour garder la mémoire généalogique des populations. Il n'est cependant pas dit, que les traditions orales n'existent

³³ *Bañun* : autre terme pour nommer les *bainounks*

pas. Elles sont plus secrètes et se transmettent rituellement. Ces influences concernent tous les peuples de la Casamance. Les traditions orales sont au cœur du fonctionnement des populations diolas. Nous voulons pour exemple, le fameux fétiche *manjaque* « *kobiana* ³⁴ » qui serait d'origine *bañun*. Est-ce cela qui accentue la crainte que les diolas ont de leurs voisins ? Nous pensons plutôt que l'ignorance y a beaucoup contribué.

Il nous apparaît plutôt, après analyse, qu'il y'a une inter influence entre les différents groupes qui cohabitent dans les rivières du sud.

Il est difficile de délimiter les grands ensembles diolas. La première catégorisation, celle de Louis Vincent Thomas, ayant évolué, nous proposons une autre division. Il y' a d'abord au sein même du groupe, deux grandes divisions, qui proviennent de la méconnaissance du groupe lui-même. Nous avons le *Foñi* et le *Kasa*. Ces deux appellations n'ont de sens que pour souligner l'altérité interne au groupe des diolas. Nous allons d'abord essayer d'analyser ce que les diolas qui sont plus au nord de la Casamance, dans le département de Bignona, appellent le *Kasa*.

La dénomination « *Kasa* » est récente, pour reprendre certaines de nos sources³⁵, et n'était pas utilisée par les diolas du département d'Oussouye. Cela renvoie plutôt à l'empire *Bañun*, *Kasa*, qui a donné le nom *Kasa di mansa*, qui se traduit par la case du roi. Ce royaume se situait plus à l'est de la Casamance et n'était nullement sur les terres des « *kasa* » actuels comme on pourrait le supposer.

Pour revenir à l'analyse des ensembles du département d'Oussouye, il nous semble intéressant de souligner la présence des royautes, ce qui n'est pas le cas, du département de Bignona. Nous avons pu relever six grands ensembles, en suivant les royautes et leurs liens. Nous avons ainsi :

Les Ulufs « *ulufaye* » du pont de Niambalan au pont. Les îles sont souvent des villages récents et ne sont pas considérés dans l'organisation traditionnelle.

³⁴ Fétiche kobiana

³⁵ Jean Baptiste Valter Manga in Une monarchie dans un Etat postcolonial : anthropologie de la royauté à Oussouye (Casamance/Sénégal), thèse soutenue en 2015 à Paris

Les Esulelu « kasuleluway », de la pointe Saint Georges à Elinkine

Les Kujamat c'est de Efoke, Youtou, Kabrousse, Diembering et les villages de Guinée Bissau.

Les Bandial Enampor, Esil, Bandial, Seleki, Kameubeul, Badiate, Eloubalil, Batigher 1 et Batigher 2

Les Ehing, entre le pont de Bafican et le pont de Niambalan (Bafican, Dialan, Kaleane, Bacounoum

Les Bayottes, entre le pont de Etomé, et le bolon³⁶ de Bafican (Nyassia, Etomé, Etafoun..., Bazéré.

Nous précisons qu'au sein de ces villages, il y'en a qui sont typiquement *Bainunks*, comme *Djibonker*, *Brin* et qui ne sont versés dans aucune royauté. C'est également le cas des îles qui sont des habitats récents et qui sont peuplés par des étrangers ou des gens qui ont migré des villages environnants. C'est le cas des îles de *Carabanes*³⁷, *Wendaye*, *Diakène wolof*.

Ces diolas plus au sud et qui sont vers la frontière de la Guinée Bissau, pour la plupart traditionnalistes, sont très attachés aux valeurs traditionnelles. Ils sont souvent considérés par les autres, comme peu ouverts aux autres cultures. Il est d'ailleurs intéressant de noter que les conversions de ces populations ont progressé avec les migrations vers les grandes villes du pays, comme Dakar. Ils ont pour la plupart, gardé beaucoup de valeurs, comme par exemple la division du temps, qui reste diola³⁸. Cela participe du fonctionnement de la vie sociétale. Le calendrier n'est pas grégorien. Même si nous rencontrons des convertis à l'Islam ou au Christianisme, le respect des traditions reste très fort. Ainsi, un catholique, après la messe du dimanche, irait aux champs, si ce n'est pas « *iyey*³⁹ ». Alors que le jour de « *iyey* », qui correspond au jour de repos, où aucun diola ne

³⁶ Bolon : cours d'eau, sorte de ruisseau ou rivière

³⁷ Ile de Carabane : voir carte

³⁸ La division du temps diola : la semaine a six jours.

³⁹ Jour de repos et de sacrifices : C'est le 6^{ème} jour

retourne la terre, il restera chez lui, pour ne pas transgresser l'interdit de faire saigner la terre, lié à ce jour. La semaine a six jours⁴⁰ dans la culture diola, contrairement à celle du calendrier grégorien suivi au Sénégal, comme dans la plupart des sociétés du monde. Ce syncrétisme s'observe dans beaucoup de villages diolas qui sont frontaliers de la Guinée Bissau, de Kabrousse par exemple, où cohabitent religions traditionnelles et religions importées. Nous précisons que le syncrétisme est très présent dans les autres cultures du pays, et qu'il ne s'agit nullement d'une particularité diola. Il y'a une cohabitation entre religions dites révélées et les traditions des peuples sénégalais, qui n'est pas toujours évidente, et qui peut être à l'origine de transformations profondes dans les us et usages des populations concernées. Ainsi, nous assistons à une grande remise en question de l'héritage culturel des diolas. C'est le cas du « *bukut* » et le cas le plus frappant est celui de beaucoup de villages de « *Yámákay* ».

Ce groupuscule de villages a célébré la grande initiation en 2010, après un rejet ferme de toutes les traditions et les symboles représentant leurs attaches considérées comme païennes, notamment par l'église catholique. Même si le « *bukut* » nous est apparu au fil de nos enquêtes, comme une forme de résistance à un moment de leurs histoires, il est devenu aujourd'hui l'un des marqueurs identitaires diolas. En ce qui concerne la typologie des diolas du nord de la Casamance, communément appelés *Foñi*, elle est plus complexe à déterminer. Le principe de la royauté a disparu ou n'existe tout simplement pas. Le département de Bignona qui est la région *Foñi* par excellence, est marqué par les influences des peuples qui l'ont traversé. Ce qui a redessiné les sous-groupes.

Nous sommes tentée de suivre les aires rituelles. Mais cela ne suffit pas, étant donné que le grand ensemble connu c'est le « *Yámákay* » que nous pouvons considérer comme un sous-groupe. C'est d'ailleurs les ressortissants de ce groupe qui ont peuplé Bignona pour une grande partie. D'aucuns disent que Bignona se trouve sur leurs terres.

En fait, nous pouvons discerner déjà trois grands groupes, le *Foñi*, le *Bluf* et le *Karone*.

⁴⁰ Les six jours de la semaine diola : voir annexes

Au sein du *Foñi*, on peut citer :

Le *Yámákay* qui est un ensemble de villages qui va de Diaboudior à Djimakakor, avec pour point central le village de *Kawudiul*. Mais il est considéré surtout comme une aire rituelle et n'est nullement un sous-groupe. Il est surtout compris dans le *Kajamutay*.

Le *Kajamutay* au sein duquel on a le *Foñi* et qui distingue en son sein le *Siyát*. Cette appellation ferait référence à l'absence de point d'eau dans les villages concernés, et qui ont un autre type d'alimentation basée sur le mil, assez différent des autres, du fait de la rareté des rizières et de l'absence de cours d'eau.

Baako, qui signifie l'autre rive, concerne les villages de Badiana, Diounoung, Djignaké, Bellay, jusqu'au groupe des villages Karones.

Le *Foñi Combo* qui concerne les villages frontaliers de la Gambie et les villages diolas en Gambie de façon générale.

Pour le groupe du Bluf, nous pouvons distinguer plusieurs types :

Thionk Essyl, qui est l'un des plus gros villages du Sénégal, et qui a sa particularité linguistique, revendique une migration récente du village d'Essyl du Bandial.

Les villages de Mlomp et de Tendouck, sont aussi dans ce même cas. Les ressortissants de Mlomp seraient venus de Mlomp du Kasa, dont ils ont gardé le nom. Il faut d'ailleurs préciser à ce propos, qu'on distingue Mlomp Bluf et Mlomp Kasa.

Nous avons l'ensemble des villages de Bassir, Dianki et Karthiak qui ont beaucoup de similitudes linguistiques.

Le cas de Diégoune est à signaler aussi. Il se rapproche d'un point de vue linguistique, des villages de *Yámákay* et du village de Kaparan.

Il faut préciser que le Bluf est constitué de gros villages. Chaque village constitue en soi une entité particulière. Il y'a des similitudes linguistiques. Même si d'un village à un autre, il y'a des phonèmes plus marqués, que dans le village voisin. La distinction linguistique est à peine perceptible. Ce sont aussi des villages, dont l'immigration récente du sud vers le nord de la Casamance, est revendiquée. Elle est aussi mieux assumée.

Nous verrons que plus au nord, les migrations sont plus violentes, résultant de guerres souvent, ou à la suite d'épidémies.

Le Foñi compte pratiquement peu de gros villages, comme Kañaru, Suelle et dans une moindre mesure Baïla. Ce qui explique dans un sens qu'il y'ait plus de différences tant au niveau rituel, que linguistique entre ces villages. Retenons, donc que les sous-groupes sont très élastiques surtout au niveau du département de Bignona et compte tenu des nouveaux facteurs, nous avons une nouvelle division qui s'éloigne beaucoup de celle proposée par Louis Vincent Thomas.

Les divisions administratives ne respectent pas toujours les frontières naturelles ou historiques.

Il faut surtout retenir que chaque village diola est autonome et constitue une entité qui se distingue des autres villages.

En somme, les sociétés diolas se réinventent et essaient de se reconstruire avec les nombreuses influences héritées des contacts avec les autres cultures et autres religions. Mais nous pouvons considérer que c'est un groupe, qui à l'image des autres populations d'Afrique francophone ont subi une certaine acculturation, voire une aliénation contrairement aux groupes ethniques, d'Afrique anglophone. Partant de là, nous sommes tentée de questionner la forme de colonisation des pays concernés. Les diolas du Sénégal, francophones donc, apparaissent moins enracinés que leurs parents bissau guinéens lusophones.

C'est connu, la colonisation française est très culturaliste, et assimilationniste. Ce qui n'est pas le cas de l'empire britannique (les anglais fonctionnaient avec le système indirect rules⁴¹) ou lusophone. Ceci pourrait expliquer pourquoi il y'a toujours des problèmes de repères et d'intégrations dans les anciennes colonies et chez les migrants et

⁴¹ Indirect rules : système colonial indirecte appliqué par les anglais durant la colonisation, consistant à associer les chefs indigènes dans l'administration de leurs colonies

descendants issus de l'Afrique coloniale française. Si nous comparons avec le modèle anglo-saxon, avec le cas des nigériens immigrés aux Etats unis, il est rare de voir une assimilation totale au pays d'accueil, et ce, à des générations de migrants. Ce qui n'empêche nullement de retrouver ces populations dans les plus hautes sphères du pouvoir. Ils constituent souvent un modèle, ce qui est loin d'être le cas des francophones. Nous reviendrons sur cela dans les prochains chapitres. La question, que l'on pourrait se poser, au-delà de la présentation des diolas, c'est qui sont-ils aujourd'hui ?

Cette interrogation nous interpelle également sur l'évolution identitaire des populations migrantes de façon générale.

Les migrants, épousent les nouveaux modes de vie du pays d'adoption. Cette nécessité de s'insérer dans la vie du nouveau lieu de résidence, va altérer sérieusement des valeurs héritées de leur origine. Nous parlons d'évolution identitaire, à juste titre, puisque c'est un ensemble d'éléments qui vont intervenir tout au long du parcours de chaque individu, parcours que l'on pourrait qualifier de parcours identitaire.

Ce groupe des Baïnunks a ainsi influencé très fortement les groupes envahisseurs des Diolas, même si c'est malgré lui, et ce à travers ses rites culturels comme le *kumpo*, précédemment cité. Nous retrouverons culturellement les Baïnunks aussi dans le fameux « *hacira manjaque*⁴² » qui rappelle le « *kobiana baïnunk*⁴³ ». C'est dire donc, que les Diolas, comme la plupart des autres populations de la Casamance ont largement puisé dans le patrimoine de leurs prédécesseurs. Cette façon d'agir est assez cohérente, si nous considérons le fait qu'après les guerres, les Diolas ont l'habitude d'intégrer les *ukin* des vaincus. C'est une stratégie, il nous semble, pour se renforcer que d'absorber les forces des adversaires. D'autre part, on pourrait considérer logique de la part des nouveaux arrivants de s'inspirer des autochtones pour s'adapter aux nouvelles terres. Nous savons, qu'il y'a un fort lien envers la nature, il était donc naturel pour les peuples forestiers de suivre les traces des *Baïnunks* pour amadouer et apprivoiser la terre. Les chercheurs conviennent pour la

⁴² Hacira : fétiche casamançais

⁴³ Kobiana : fétiche casamançais

plupart que les *Bainunks* sont les premiers habitants de la Casamance. Il est donc normal de considérer que la Casamance est d'abord une terre originelle des *Bainunks*, les autres peuples sont venus s'y installer après. Leurs rites sont largement réintégrés dans les us et coutumes des autres peuples.

Cependant, nul ne saurait nier la visibilité et la médiatisation des Diolas au détriment des autres, au point de faire de cette région, une terre des Diolas. Que peut-on appeler le pays des Diolas

Il serait difficile d'ignorer l'interculturalité dans cette région sud du Sénégal. Plus qu'une suprématie d'un groupe sur les autres, nous ne pouvons que constater les influences réciproques que les uns ont sur les autres.

Certes, l'actualité politique a mis sous les feux de la rampe ce groupe, du fait de l'irrédentisme qui s'est déclenché depuis 1982, mais d'autres populations sont issues de cette zone et ne sont pas moins originaires de cette terre. Le groupe des Diolas est en fait une des composantes ethniques de la Casamance naturelle. Il est cependant intéressant de noter que c'est une région qui partage des frontières avec la république de Guinée, avec la Guinée Bissau et avec la Gambie. En ce qui concerne cette dernière, remarquons qu'elle est enchâssée dans la Casamance. Cette proximité avec d'autres états facilite un échange de populations et favorise de ce fait, les influences culturelles entre ces mêmes populations. Mais d'autre part, ces frontières ne sont pas sans renforcer les vellétés d'indépendance de la région. Les facilités d'échanges dans la zone vont permettre l'éclosion d'une culture du sud. Ce qui est loin d'être quelque chose de nouveau, puisque nous le verrons au cours de notre étude, les migrations sont très anciennes dans cette région. Les déplacements de personnes ont fortement pesé dans les constructions identitaires des populations, et ont fait l'histoire de ces régions. Nous verrons que les histoires de ces peuples sont intimement liées. De fait, le pays diola a une dimension transnationale. Puisque nous verrons que c'est un peuple qui est recensé aussi bien en Gambie, au Sénégal qu'en Guinée Bissau. Il existe à ce propos des villages qui sont entre deux états, et qui traversent donc la frontière pour exécuter certains rites. Les frontières entre ces pays étant très poreuses, il devient aisé de comprendre la complexité des rapports internationaux et donc la difficulté de gérer la crise casamançaise. D'autre part, avec les migrations, les diolas se sont beaucoup déplacés et installés dans les pays limitrophes, fondant de nouveaux villages ou renforçant une population déjà existante.

Il y'a toujours un code qui régit le mode de fonctionnement de toute population. Les « *ukin* ⁴⁴ » diolas jouent ce rôle dans la société diola. On pourrait les traduire par des fétiches, même si le terme nous apparaît très impropre. Il s'agirait plutôt d'instances supérieures qui interviennent dans la vie quotidienne et permettent de réguler les relations entre les différentes composantes de chaque village et entre villages. Cette fonction des fétiches avec les conversions aux religions importées est de plus en plus reléguée à un plan secondaire, voire devient carrément caduque. Nous reviendrons sur ce reniement des « *ukin* » et leurs conséquences sur les transformations identitaires des Diolas.

Les migrations des groupes diolas ne sont pas un phénomène nouveau. En effet, même si la grande majorité des villages diolas revendiquent une authenticité ou une ancienneté pour bien marquer leur territoire, il n'en demeure pas moins que les fondations des villages sont retracées lors des grands rites. D'autre part, une observation des faits quotidiens permet de revenir sur les responsabilités des individus et des villages.

Nous avons pu suivre la trace de certaines populations avec les retours qui se font pour observer certains rites dans des villages souvent très éloignés de leurs résidences habituelles.

⁴⁴ Ukin : instances traditionnelles religieuses diolas

I.2 Chapitre 2 Ethnie, traditions, coutumes et, civilisations

I.2.1 Rites et religions

Un des exemples les plus parlants est celui des ressortissants des villages de *Yámákey*⁴⁵ lors de leur *bukut* en 2010. Le village pilote de ce grand ensemble « *Kawujul* » était pratiquement inconnu avant. « *Kawujul*⁴⁶ *esuk efan* »⁴⁷ a-t-on l’habitude de dire, pour définir le rôle de ce petit village dans le *Foñi* et qui est défini comme une extension du village de Diaboudior, par les ressortissants de ce village. La plupart des villageois ont migré et résident à Bignona. Il est dit que ces villageois ont fondé le quartier de *Bassène* à Bignona, d’ailleurs. Le village de *Kawujul* est au cœur du *bukut* de *Yámákey*, et est le point névralgique de cet ensemble de villages. Dans les autres villages qui célèbrent l’initiation de façon individuelle, il y’a toujours une famille ou plus précisément un groupe de familles d’un même patrilignage qui porte l’initiation, et en est le poumon. Il nous est difficile de bien définir les organisations des initiations, mais le *bukut* rappelle dans un sens les places de chaque groupe de familles, et fait une chronologie des migrations et des arrivées dans le village. Il est fréquent que le bois sacré appartienne aux pionniers, et de ce fait, leurs descendants tiennent le rôle central dans le *bukut* et doivent donc ouvrir le bois. C’est cette fonction que détient le village de *Kawujul*. Tout doit commencer et partir de ce village. Notre hypothèse est que les autres ressortissants de cet ensemble rituel doivent avoir pour origine ce petit village. Les Diolas, quel que soit leur nouvel habitat, retournent à l’origine lors de l’initiation. Tant que les « *ukin* » n’ont pas été délocalisés, le Diola est tenu de revenir sur la terre de ses ancêtres. Nous comprenons mieux le sens de la question que tout diola pose à son interlocuteur : « *aw bey*⁴⁸ ». Par cette interrogation, il situe rituellement aussi son parent diola. Mais c’est aussi parce que le Diola s’identifie à travers le village,

⁴⁵ Yamakey : ensemble de villages diolas

⁴⁶ Kawujul : village diola

⁴⁷ *Kawujul est un vieux village*

⁴⁸ Aw bey : tu es d’où ?

puis le quartier et enfin les parents ascendants. On remarque que le Diola commence toujours par demander le nom de famille⁴⁹, le prénom accessoirement, puis le village, le quartier et le père ou la mère. Le Diola s'identifie donc toujours à travers le village, donc une terre précise.

Rappelons que ces villages, évangélisés pour la plupart, avaient abandonné tout rite et ont dû réintégrer le *bukut* dans leur vie en 2010⁵⁰. Il n'y a donc de ce fait, rien qui motivait ou encourageait un quelconque retour des populations sur la terre de leurs ancêtres. Il apparaît donc que les traditions contribuent à ancrer les gens dans leurs villages. Nous en revenons à l'importance de la terre « *etamay* » chez les diolas. Les villages christianisés sont intéressants justement parce qu'ils sont le témoin d'une première dé ritualisation du fait de la religion, ce qui a d'ailleurs facilité la rupture de ces chrétiens avec le village des parents. Les « *ukin* » sont niés et ont perdu leur fonction de liaison avec les ancêtres, et donc avec la terre. Le village devient ainsi une notion lointaine. Le cas de « *Yámákay* » revient sans cesse, et plus précisément celui de *Sutu* qui est cité en exemple. Il est dit à propos de *Sutu* que le « *Kareng*⁵¹ » a réagi et s'est manifesté puisqu'il a été abandonné et maltraité par les gens de *Sutu*. Pour démontrer la fausseté des croyances traditionnelles et surtout montrer que la vérité est celle de l'église, les « *ukin* » ont été brûlés. Il y'a eu dans un sens un sacrilège que *Sutu* a payé à travers les gens « propriétaires du bois sacré » qui ont eu à pâtir de cet acte. Nous sommes dans le registre des transgressions rituelles, le « *ñiñi*⁵² » et qui appellent une déliaison. Le *Kareng* les a saisis, comme le disent les diolas. Il faut des rites pour non seulement réparer le tort mais aussi préserver les descendants du contrevenant. Il faut souligner que dans les rites diolas, toute personne qui offense les instances supérieures expose sa descendance, puisque les conséquences seront subies par eux, et non forcément par celui qui a commis la faute directement parfois. Cela démontre une fois de plus, que l'individu est un élément actif d'une même entité, de la concession au village.

⁴⁹ Nom de famille : *kasaf* qui donne un indice clanique

⁵⁰ Réintégration du *Bukut* dans les villages de *Yamakey*

⁵¹ *Kareng* : bois sacré

⁵² Le *ñiñi* : l'interdit

Mais nous verrons plus loin qu'à la faveur des migrations, les frontières deviennent plus flexibles et les rites sont réadaptés. Il n'est donc pas exagéré de dire que le village se trouve là où se trouvent des gens se réclamant de ce village. C'est ce qui donne tout son sens aux associations de villages et qui leur donne dans un sens plus de poids sur les migrants que les grosses associations qui se veulent fédératives. Il y'a comme un lien solide, d'autant plus qu'il est invisible, qui rattache le Diola à son village d'origine. Nous verrons d'ailleurs, qu'il n'a pas besoin de le connaître. Ce sentiment d'appartenance s'exprime de plusieurs façons, selon les gens. Il n'apparaît pas forcément dans les associations. Mais ce lieu de rencontre favorise l'expression des frustrations et des sentiments personnels, qui vont accentuer des tensions déjà existantes.

Il est également intéressant de revisiter l'histoire coloniale de la région depuis la création des premiers comptoirs portugais et français dès le 16^{ém} siècle qui ont grandement contribué aux transformations de certains rites diolas.

Nous ne pouvons cerner les migrations diolas, sans d'abord définir le groupe des Diolas. Qui sont-ils ? Il y'a d'abord les réponses simplistes qui les présentent comme un groupe ethnique, présent au Sénégal, en Gambie et en Guinée Bissau. Nous avons aussi les premiers chercheurs qui les ont étudiés. Les Portugais qui ont d'abord foulé le territoire diola, les ont baptisés *felupos*. Ces différentes façons de les nommer, donnent une idée de la vision que les autres peuples en contact avec eux, ont des diolas. Nous verrons que l'altérité est très importante dans cette région, et va beaucoup jouer dans les créations et fonctionnements des grandes associations.

Ces peuples sont de la grande famille des peuples des rivières du sud, ou encore peuples de la mangrove. Ils ont en commun, un lieu de vie hostile au départ, qu'ils ont su adapter et dompter. Les travaux de Paul Pélissier sont un témoignage sur les agricultures des zones de la Casamance naturelle, la Gambie et la Guinée Bissau. Les digues pour canaliser le sel sont un témoignage de la riziculture diola. Cet acquis étant menacé actuellement, il y'a des associations dont l'objectif est de lutter contre la salinisation des

rizières.

Mais le savoir-faire ancien semble perdu. Ces associations ne peuvent que compter sur des expertises extérieures à leurs cultures. Les transmissions de connaissances, sont faites au compte-goutte chez les diolas. Ce qui, à force met en péril des techniques qui auraient pu servir à préserver leur environnement.

Présenter les diolas, n'est pas une chose facile. L'ethnie en elle-même est une notion assez complexe. Comment la définir ? Qui en fait partie et qui n'en fait pas partie ? Il arrive que des groupes pensés comme étant d'un même grand ensemble se considèrent comme étant des étrangers les uns vis-à-vis des autres. De même, la façon de se penser peut-être différente de la perception des voisins. Nous constatons que l'histoire des Diolas n'est pas une exception en Afrique.

Ces complexités sont dues de prime abord au fait que les Diolas ne s'auto définissent pas forcément comme un seul groupe homogène. Ils ne se voient pas forcément comme une seule entité. Ceci peut expliquer qu'il n'y ait pas une véritable grande Identité diola. Même si les revendications d'un état casamançais portées par des diolas peuvent en donner l'illusion.

Déjà, le terme « *diola*⁵³ » n'était pas à l'origine un terme qui appartient à cette population et n'est pas contenu dans le vocabulaire diola. Il convient cependant de préciser que le Diola appartient au groupe de langues bak, dans laquelle nous retrouvons le *Manjaque*, le *Mancagne*, le *Pepel* entre autres. Ces populations partagent des rites similaires en outre. Nous en revenons ainsi à l'altérité. Plusieurs explications sont données pour justifier que ce terme s'applique pour nommer ces peuples. Ce n'est cependant pas un fait isolé en Afrique. En effet, avec la colonisation et les nombreuses incompréhensions linguistiques, les premiers recensements ont rebaptisé beaucoup de groupes. Ces dénominations sont reconnues comme arbitraires et font souvent l'objet de revendications de la part de certaines populations soucieuses de revenir aux origines. Ces appellations se basaient souvent sur un fait, sur un terme que l'on trouve dans la langue des populations

⁵³ Diola : pour désigner le groupe ethnique

concernées. C'est le cas par exemple, chez les « *Bétés*⁵⁴ » en Côte d'Ivoire. Ce n'est par contre pas le cas chez les Diolas. Puisque ce terme, à l'origine, ne faisait pas partie du répertoire linguistique diola. Cette qualification est un témoignage des rapports entre ces peuples avec leurs voisins ou les peuples avec lesquels ils ont eu à un moment donné des relations. Ces rapports de l'altérité ont beaucoup influencé l'histoire de ces gens. Les représentations réciproques des peuples cohabitant en Casamance transparaissent ainsi dans les différentes appellations des uns et des autres. Comment l'autre est-il perçu ? Ainsi, les Manjaques les ont baptisés « *bacuki* » qui signifierait « *les premiers* ». Cette appellation souligne de ce fait la reconnaissance d'une autochtonie des Diolas en Casamance. Par contre le terme « *na'ariaato* » que les Baïnunks utilisent pour désigner les Diolas ne nous est pas familier. Nous ne sommes pas parvenue à en connaître la signification. « *Diola* » est la dénomination officielle actuelle. Cette appellation est aujourd'hui adoptée par les diolas eux-mêmes. Nous allons donc utiliser ce terme pour la suite de ce travail. Nous partageons l'avis que l'ethnie diola s'est construite à partir du moment où ce terme les a identifiés et désignés comme des Diolas. C'est certainement le cas de tout groupe de populations. Pour suivre la théorie wébérienne, on peut qualifier d'ethnie tout groupe qui partage des points communs, comme la langue, la couleur ou encore la culture. Ce sont là l'une des premières approches sur les études des ethnies. Nous soutenons pour notre part, que les ethnies modernes ne peuvent revendiquer une uniformité de couleurs. La survie de tout groupe ethnique va, en conséquence, dépendre de sa capacité d'adaptation et de son évolution dans le monde moderne. Autrement dit, pour survivre et ne pas disparaître, l'ethnie doit se réinventer. Et cela, l'approche de Weber a ouvert la voie quand elle pense le groupe ethnique comme comprenant des gens se réclamant d'ancêtres communs. Partant de là, il est difficile d'assigner un individu dans une ethnie. Il y'a ainsi une porosité qui permet à chaque personne de passer d'un groupe à un autre. Un Diola né en France, peut se revendiquer français et revendiquer par la même occasion des traditions françaises. Pour revenir sur les mots et leurs implications, l'histoire fait état de rapports très conflictuels entre les Mandings d'un côté et les Diolas d'un autre. Les Mandings⁵⁵ sont une des premières populations, sinon la toute première à avoir conquis ces régions. Mais ce qui est intéressant, c'est que la suprématie manding a duré dans le temps, et encore aujourd'hui les

⁵⁴ Bétés : groupes ethniques ivoiriens

⁵⁵ Manding : groupe ethnique de l'Afrique de l'ouest

cultures mandingues sont encore bien perceptibles dans beaucoup de villages diolas, surtout dans le Fofñi. Plusieurs explications nous ont été données pour justifier l'usage de ce terme. Il semblerait que les Mandings aient usé de ce terme pour nommer les Diolas. Ce mot qui viendrait de « *m'be jola* » signifie dans leur langue « *celui qui prend toujours sa revanche* ». Il paie toujours sa dette. Cette expression définit à elle seule une histoire des relations entre populations voisines. N'oublions pas qu'il y'a eu un contexte de conquêtes et de résistances. Les chefs mandings, dont l'un des plus connus, Fodé Kaba Doumbiya, ont islamisé le Fofñi, dès le 19^{ém} siècle. Cette grande conquête ne s'était pas faite sans résistance. Le terme diola peut s'expliquer donc. Le plus intéressant c'est la réappropriation de ce terme par les Diolas eux-mêmes qui la complètent par une expression « *inje a jola, u san di kafatom, ni san di kafati* »⁵⁶. La façon dont un peuple se définit, est très parlante de la philosophie du groupe concerné. Les Diolas, si nous faisons foi aux traditions orales concernant leur groupe, se sont toujours appelés « *kujamat*⁵⁷ » au pluriel ou « *ajamat* » au singulier. Cette auto appellation donne un sens à la notion de personne chez les diolas. Plus qu'un mot, « *Ajamat* » est une définition qui nous permet de cerner le système de pensée chez ces populations.

Nous retrouverons ce radical « *jam* » dans le « *kujam*⁵⁸ ». Ce terme globalisant désigne les lois de la vie de famille. Si les « *ukin* » sont les garants de la vie des Diolas dans leur quotidien, nous pouvons même considérer que c'est une sorte de code de la famille des Diolas. C'est la notion du « *kujam* » qui signifie la sanction d'une transgression d'un interdit fondamental dans les sociétés diolas, et qui marque les divisions entre hommes et femmes, mais aussi entre ascendants et descendants. Cette particularité nous enseigne beaucoup sur les processus d'individuation, et sur les places, rôles et fonctions de chaque individu dans la famille. « *Kujam* » est une sorte de moyen de régulation de la famille dans la législation diola. C'est la règle du vivre ensemble diola, qui fixe les limites de chaque individu et lui offre un espace privé, d'où sont exclues les personnes les plus

⁵⁶ *Je suis diola, si tu souilles mon champ (mon jardin), je souille le tien*

⁵⁷ Ajamat, kujamat : ancien nom pour désigner les diolas

⁵⁸ Kujam (ak) : se dit d'un mal qui atteint la personne à l'issue d'une transgression des règles de divisions de sexes de la société

susceptibles de menacer ce territoire : les ascendants d'un côté et de l'autre, le sexe opposé à celui de l'individu.

Nous entendons par législation, des règles qui régissent un groupe, une sorte de notice qui va nous permettre de comprendre une communauté, et là, en l'occurrence, la communauté diola.

Enfreindre les règles de vie, c'est faire une entorse à l'intégrité de la société et c'est la notion de personne qui est remise en question. Attraper le « *kujam* » à ne pas confondre avec « *kujam* » pour parler des saisons pluvieuses⁵⁹, c'est perdre cette faculté de « *jam* » qui fait l'être humain. On dira d'un enfant têtu ou indiscipliné « *ajamerit*⁶⁰ ». Ce qui littéralement signifie : « *il n'entend pas* ». Cela renvoie une fois de plus, à la compréhension, et donc à l'existence, à l'être.

Les hommes sont traditionnellement tenus à l'écart de la maternité. Enfreindre cette règle fait encourir au contrevenant « *kujamak* », qui est la manifestation du « *kujam* ». Dans ce cas, il est mis en évidence les divisions entre hommes et femmes chez les diolas. Ce « *kujam* » permet aussi de réguler les rapports entre les ascendants et les descendants d'un autre côté. Les rapports hommes/femmes et entre ascendants sont très importants et leur compréhension permet de mieux comprendre la société diola. Le « *kujam* » est au cœur des rapports sociaux des diolas. Il se manifeste de trois façons différentes selon nos sources. La première est une toux persistante qui ne lâche pas la personne qui est sous son emprise. La deuxième forme, qui est celle qui est la plus courante, est une sorte de gastro-entérite. Elle peut se manifester à tout moment de la vie. Une femme du village de Suelle⁶¹ que nous avons rencontrée, nous raconte⁶² : « *Kujamak te prend par le nombril* ». La douleur part donc du nombril, vestige du cordon ombilical qui relie la mère à son enfant. Il

⁵⁹ Fujam, kujam : hivernage (s)

⁶⁰ Ajamerit : qui ne comprend rien,

⁶¹ Suelle : Village, nom de la commune de Suelle

⁶² Paris, octobre 2013

n'est donc pas anodin que le fait d'enfreindre les lois régulant les relations sociales soit sanctionné par une douleur qui a pour point de départ le nombril. L'importance du lien ombilical est par ailleurs, bien soulignée à travers la métaphore de la douleur du « *kujam* ». Cette manifestation est une sorte de manifeste de la maternité, et de son caractère sacré. A côté du « *bukut* », la sacralité de la maternité s'affirme et protège le secret de la naissance par le phénomène de *kujamak*. De la même façon, les rapports entre ascendants et descendants sont bien régulés ainsi. Il y'a de ce fait une sorte de frontière imposée par la conjugalité des enfants. Les parents n'ont pas le droit d'interférer dans le ménage de leurs enfants. Nous pouvons concevoir cela comme un affranchissement de l'enfant devenu majeur par le mariage ou encore comme un respect de la vie conjugale des descendants.

Nous pouvons y voir une sorte de code de la famille. En ce sens que les droits et devoirs des uns et des autres sont clairement définis dans cette société traditionnelle diola. Si nous allons au-delà de la forme de sanction, nous ne pouvons ignorer une volonté de régir les rapports sociaux et surtout de protéger les différentes catégories de personnes. Nous pensons ici aux plus vulnérables. Avec la crainte du « *kujam* », les ascendants voient leur autorité limitée et ainsi les ménages de leurs enfants peuvent bénéficier d'une certaine liberté. De la même façon, les hommes sont cantonnés à leur fonction de paternel et sont exclus de fait de tout ce qui se rapproche de l'enceinte de la maternité.

Il est également possible d'y observer une forme de hiérarchisation de la société qui n'a pas une forme verticale comme nous pouvons le voir dans beaucoup de société. Il y'a l'interdépendance d'un côté entre ces catégories de personnes, mais en outre il y'a une séparation marquée entre elles, et surtout un contrôle des instances supérieures qui régulent donc les sociétés diolas.

I.2.1.1 Division des sexes et de l'espace

La division des sexes est celle qui est la plus concernée par le « *kujam* ». Il est donc intéressant de l'analyser sous le prisme de la modernité et surtout des migrations.

En contexte migratoire, mais plus précisément dans les couples mixtes, le respect de cette division est souvent difficile à conserver. C'est le cas notamment de l'interdit pour un homme diola d'assister à un accouchement. Nous ne pouvons ignorer les nouvelles habitudes adoptées par beaucoup de couples européens, qui font de la naissance, un moment à partager par les nouveaux parents. Cette habitude pour les jeunes diolas dont les conjointes sont françaises est mise à mal. Il y'en a cependant qui se refusent de faire cette concession face à leurs épouses étrangères à leur culture. Mais ces questions ne se posent pas seulement aux Diolas dont les épouses sont étrangères à la culture. Elle se pose également dans un contexte religieux. Que dit la religion musulmane ou chrétienne ? Mais surtout, comment ces traditions résistent face à la modernité ? Il est très bien vu de partager des moments forts lors des naissances, entre nouveaux parents. Cela participe de l'intégration à la nouvelle société française. C'est aussi un signe de modernité pour ces gens. Nous avons rencontré ces deux cas de figure. Devant une société qui est très stricte quant à la sacralité de la maternité, les Diolas sont dans une position délicate, et peinent à se conformer aux exigences modernes. Nous ne pouvons ignorer le fait que rien ne doit sortir des secrets de l'accouchement. Il n'est déjà pas permis qu'une femme soit délivrée dans l'enceinte familiale. Il y'a donc logiquement une maternité traditionnelle qui est fermée aux hommes, où se passent les opérations. C'est ce qui renforce d'ailleurs le caractère initiatique de l'accouchement. Notons que la parturiente est prise en charge par les femmes déjà mères qui l'ont déjà préparée avant le jour de sa délivrance. Ainsi, toute femme diola enceinte sait par exemple que c'est « *ñiñi*⁶³ » que la plus petite goutte de liquide amniotique tombe dans la maison, à plus forte raison d'y accoucher, et surtout pas à la vue d'un homme. Il est important de souligner la séparation de l'espace masculin et féminin chez les Diolas. C'est ce qui explique ces interdits.

Nous pouvons insister sur le fait que la maternité pour les Diolas relève de l'initiation des femmes, de la même façon que le *bukut* l'est pour les hommes. D'autre part, l'échec d'un accouchement est rituellement pris en charge. L'échec se manifeste par l'accouchement d'un enfant mort-né, ou dans la pire des hypothèses, la mort de la femme en couches. Ainsi, cette initiation n'est aboutie que si la femme sort de la maternité

⁶³ Ñiñi : Interdit

traditionnelle avec son enfant vivant. Il est donc inconcevable de considérer au même titre une femme ayant perdu son enfant, ou ayant fait une fausse couche que celle qui a réussi à mettre au monde un enfant vivant. Il s'agit ici de la maternité victorieuse qui est magnifiée. Et c'est celle-là qui est considérée en milieu diola.

Comme toute initiation, la maternité requiert des codes. Une femme en couches est assistée par des sages-femmes traditionnelles, qui sont en fait des femmes responsables de ce qu'il est convenu d'appeler le bois sacré des femmes. L'accouchement se passe dans cet espace. La vigilance est de mise, non seulement pour être sûr que le nouveau-né est un « *humain*⁶⁴ », mais aussi pour veiller sur l'accouchée, qui est très fragile et est donc ouverte à tout mauvais sort. C'est ce qui arrive quand l'accouchement survient dans un contexte conflictuel. Plusieurs situations peuvent perturber la délivrance. Il peut s'agir du comportement de l'accouchée qui est sanctionné. L'époux, même s'il n'est pas physiquement présent, joue un rôle essentiel de facilitateur. Pour peu que des problèmes surgissent, la suspicion peut peser sur la femme. Elle est invitée dans un premier temps à se confesser si elle est coupable d'adultère pour se libérer. L'époux cocu prend sa revanche lors de ce moment éprouvant.

L'accouchement est un moment propice aux règlements de comptes, notamment dans les foyers polygamiques.

A ce propos, lors de nos entretiens, l'histoire d'une femme sur le point d'accoucher, dont la délivrance était difficile, et très risquée nous est racontée. L'assemblée invitée, à enlever leurs pagnes, l'une d'entre elle a laissé tomber un couteau. Il s'est avéré que c'était la coépouse de la femme en couche. Des incidents comme celui-ci sont courants. C'est ce qui explique que la femme enceinte, jusqu'à sa délivrance soit sous la protection des femmes plus averties. Le couteau bloquait l'accouchement et la finalité était la mort de la parturiente. Le couteau est un des objets qui interviennent beaucoup dans les naissances chez les Diolas. Il peut servir à protéger. C'est pourquoi, nous le retrouvons au chevet des nouveaux nés diola, pour éloigner les mauvais esprits. Mais le couteau est aussi une arme,

⁶⁴ Le nouveau-né est un humain : à l'issue de l'accouchement, les matrones déterminent l'humanité du nouveau-né

comme dans le cas cité plus haut. Il y'a un ensemble d'interdits dans l'enceinte de la maternité traditionnelle. Tout est pensé pour faciliter l'accouchement. Si le travail d'une future mère traîne et se complique, les femmes qui l'assistent vont chercher les raisons qui empêchent une bonne issue de l'opération. Une femme qui meurt en couche est un grand drame familial et sociétal pour les communautés diolas. Il s'agit de la survie du groupe ici.

La maternité est la porte d'entrée au « *furambann* » pour les femmes diolas. Il ne s'agit donc nullement d'une initiation en tant que telle, mais d'une sorte de club des femmes, où ne peuvent être membres que des femmes qui ont procréé, et ont contribué au développement humain de la communauté. Elles sont mères, et représentent donc le terreau vivifiant de tout village diola. Elles sont liées à la terre féconde et le fait de mettre au monde des enfants est un apport à la société. Il nous a été difficile, voire impossible d'accéder à cet espace ou d'avoir des informations sur cette instance. La sacralité de ce « *furambann* » interdit son accès aux hommes ou aux femmes qui n'ont pas encore enfanté.

Les couples mixtes seront confrontés à leurs différences culturelles. Il faut également souligner que le cas de ces couples mixtes ne peut être analysé sans un clin d'œil à l'histoire commune aux peuples colonisés et colonisateurs. Il est difficile de revenir sur plusieurs siècles de domination. Les conjoints diolas, originaires du Sénégal, qui, bien qu'état indépendant depuis 1960, est toujours sous influence de la culture française, avec cette conviction profondément ancrée que les civilisations occidentales restent l'exemple, le modèle à suivre, peuvent difficilement s'opposer à des rituels qui constituent une forme d'intégration à la société française. D'autre part, le profil des migrants concernés révèle qu'il s'agit souvent de personnes qui ont migré et qui se sont installés en Europe, grâce au conjoint français qui les a sortis de la « *misère africaine*⁶⁵ » et qui apparaît comme un sauveur. Pour reprendre les propos d'un migrant qui s'est installé en France depuis 1981⁶⁶, ces hommes diolas mariés à des épouses françaises, sont venus se marier. Il y'a de ce fait, un bouleversement des règles de départ. L'homme n'épouse plus la femme, mais c'est

⁶⁵ Misère africaine : les migrants sont venus pour des raisons économiques

⁶⁶ Lyon 2012

l'inverse. A partir de ce moment, les épouses françaises ont une ascendance matrimoniale certaine, en plus de celle historique sur le conjoint africain diola. Le choix du foyer conjugal, et donc, du lieu de résidence du couple, est ici très déterminant.

La modernisation d'une civilisation mal comprise, peut poser certains problèmes d'adaptation. Ces incompréhensions mènent parfois à des divorces. La mixité dans le couple intervient dès lors que les conjoints ont des cultures différentes ou ont eu des vécus dans des pays différents. Ainsi, un couple constitué d'un immigré et d'un Français, dont les parents ont migré en France est à notre avis, un couple mixte. Il faudrait d'avantage s'interroger sur la notion de couple mixte. A partir du moment où nous sommes en face de deux cultures différentes, même si ce sont des cultures sénégalaises ou africaines, ne peut-on parler de couple mixte ? Sachant que la culture est comprise et vécue différemment d'une personne à une autre. Plusieurs paramètres sont à tenir compte sur la culture d'une personne. Il nous semble important de ne pas négliger l'éducation, le lieu de résidence et la famille d'une personne dans son acquisition de la culture. C'est ce qui nous permet de nous interroger sur la notion de couple mixte. Il n'est donc pas simple de définir la mixité, compte tenu de tous les facteurs qui interviennent. Le cas d'un jeune couple diola illustre bien cette difficulté de définir la mixité. Les deux, l'homme et la femme sont des migrants. La différence étant que la femme est née en terre diola et a grandi en France. L'homme est né et a grandi dans son milieu traditionnel. Ils ont donc eu des parcours culturels différents. C'est dire donc que l'interdit majeur d'assister à un accouchement est ancré et est intimement lié à leur vécu. Il n'est pas simple de divorcer d'avec des siècles d'histoire. L'interdit, « ñiñi » chez les Diolas commence d'abord par l'impossibilité de poser la question, « *pourquoi ?* ». Toute réponse est encadrée et délivrée dans un cadre bien réglementée et très souvent fortement ritualisée. Il est à la base de la société diola.

Si nous partons du principe que la grossesse et tout ce qui est lié à la maternité sont gérées par toutes les cultures de façon différente et de telle sorte qu'il y'a un accompagnement psychologique du couple qui vient en appui aux transformations physiques et aux bouleversements physiologiques de la femme, pour amener les nouveaux parents à faire face à ce changement physique et physiologique qui va impacter la vie de couple des futurs parents.

Il en est de même de tous les événements importants dans la vie d'un être humain, et ce dans toutes les cultures. Les sociétés modernes ou traditionnelles conçoivent une sorte de philosophie pour accompagner l'évolution de chaque individu.

Différents facteurs viennent influencer ces usages. Parmi eux, il y'a l'apport des nouvelles religions qui vient s'ajouter aux migrations et à la modernisation qui inclut un rapprochement des peuples.

Nous avons remarqué l'importance croissante de la religion dans les comportements des migrants. Le rejet et l'abandon des rituels obéissent aux croyances aux religions dites révélées qui s'opposent à des rites qui ont grandement contribué à tisser la trame de la société diola.

Cette division se retrouve même dans les grandes instances « *ukin* » diolas, qui ne sont pas ouvertes à tous. De la même façon, l'instance qui régit la royauté, ou la grande initiation masculine est fermée aux femmes. Chaque catégorie de la population a ses fonctions, bien distinctes de celles des autres. C'est ce qui, d'une certaine façon, régule cette société patrilocale et virilocale. Elle donne, en même temps, aux femmes du groupe, un rôle fondamental, qui leur permet d'intervenir, dans le cœur du fonctionnement de la société diola. L'acceptation et l'intégration de l'individu au sein du groupe, se font par les femmes diolas.

Un pacte avec la terre des ancêtres

Le début de l'acceptation d'un individu et de sa construction commence dès l'accouchement de la mère. Nous pouvons même la situer à la conception. La belle-sœur, ou « *ariman*⁶⁷ » manifeste l'acceptation de l'enfant à naître au cours de la grossesse de la future parturiente. La naissance intègre tout individu dans un groupe. L'enfant diola

⁶⁷ Ariman : Belle sœur

« *añil*⁶⁸ » est accepté par des rites qui en font un membre à part entière de la communauté. Le rituel marquant en milieu traditionnel diola commence par le fait d'enterrer le placenta dans le village natal et d'origine. Ce geste constitue le premier pacte de l'individu avec sa terre. C'est un lien irrémédiable avec le village. Par ce rituel, l'enfant est ancré dans son territoire. Ce qui peut expliquer quelque part l'attachement viscéral avec leur village que les Diolas ont, d'autant plus qu'il ne faut pas oublier que le peuple diola est riziculteur. Par conséquent tout tourne autour d'une terre bien définie.... Cela peut également expliquer cet attachement à la terre. Cela crée une identité locale très forte. Nous pouvons comparer ce geste d'attachement de l'individu avec un groupe, au baptême dans les autres sociétés. Nous pouvons nous interroger sur la naissance hors du village et donc loin de la terre des ancêtres. Comment est reconnu le nouveau-né ? Quel est le traitement du placenta ? Il semble que certains l'envoient pour l'enterrer dans l'enceinte villageoise. Le placenta d'un étranger ne saurait être enterré dans le village s'il y est étranger. Nous pouvons d'ailleurs comprendre que chaque individu est enterré dans le village où se trouve son placenta. Cette logique se vérifie par le fait, que toute société reconnaît les siens et les fait adhérer dans leur communauté par des rites. La religiosité des actes renvoie à la sacralité du pacte entre l'individu et sa terre, « *etamay*⁶⁹ ». Cet acte peut être lu comme une allégeance, une soumission à la terre des ancêtres. A partir de là, l'individu quelque-soit son lieu de résidence appartient à une instance religieuse, « *ukin* » à qui il va revenir à la fin de sa vie terrestre. Le traitement de la mort est d'ailleurs très significatif. L'au-delà chez les diolas conçoit plusieurs destinations entre autres celle prévue pour ceux qui sont destinés à renaître et ceux qui sont voués à errer pour expier leurs péchés. Les modes d'enterrement sont un bon indicatif de la suite du défunt. Chaque individu selon son état, son âge est traité.

Un musulman ne le devient qu'à partir du moment où un érudit le reconnaît devant ses autres coreligionnaires. De la même façon, un juif ne le devient que lors du baptême par le rabbin qui le circoncit.

Ce rôle d'intégrer ou mieux de reconnaître est dévolu aux femmes, dans les sociétés diola, par l'enterrement du placenta chez les Diolas kujamat traditionnels. De la même

⁶⁸ Añil : Enfant

⁶⁹ Etamay : La terre

façon, chez les Diolas islamisés, ce sont les femmes qui admettent le nouveau-né dans la cellule familiale. C'est toujours la belle-sœur qui porte dans ses bras, le nouveau-né, lors de l'imposition du nom, et non la mère, ou un membre de la lignée maternelle. Le lieu d'imposition du nom est très important. Il serait mal vu que ce jour où le patrilignage accueille un nouveau membre soit délocalisé ailleurs que chez un membre du lignage paternel, et surtout pas le lignage maternel. La résidence a son importance. N'oublions pas que c'est une communauté virilocale. Nous ne pouvons ignorer les conditions préalables cependant à cette admission dans ce groupe. Il faut déjà être de parents, principalement d'un père du village concerné, pour être reconnu comme un membre. La filiation maternelle ouvre cependant à d'autres droits.

De la même façon, l'enterrement d'un individu signifie son appartenance au lieu où il est mis en terre. Un diola ne saurait, en conséquence, être enterré théoriquement que chez lui, là où ses ancêtres l'ont été avant lui. Nous conviendrons qu'en milieu migratoire, il est difficile de respecter ce retour à la terre. Des rites permettent de ramener l'individu chez lui dans ce cas. Cela nous permet de souligner « *Etamay* », la terre, comme le marqueur identitaire fondamental diola. Il est lié à la notion de personne chez les diolas. Le territoire est intrinsèquement lié à l'individu. Nous verrons que partout où il est, le Diola porte en lui sa terre. Il sera au cœur de son existence et motivera ses décisions, quelque-soit les nouveaux identifiants qu'il aura adoptés. « *Esukey*⁷⁰ », le village est le premier identifiant à l'étranger. C'est aussi le premier bouclier du diola.

Cette notion de terre des ancêtres prend toute son importance dans le cas de l'enterrement des étrangers en terre diola. Nous en voulons pour exemple, le cas du village de Baïla⁷¹, que nous avons suivi, et qui peut illustrer cette question. Il y'a le cimetière des étrangers qui accueillent les étrangers et leurs descendants. Ce cas n'est pas isolé. Puisque nous retrouvons le même principe dans beaucoup d'autres villages diolas, où l'étranger, à sa mort, est enterré hors du cimetière des autochtones (dans la conception diola, l'étranger

⁷⁰ Esukey : le village

⁷¹ Baïla : village de la commune de Suelle

enterré dans un village repart chez lui. Il est donc logique que ceux qui doivent partir ne soient pas enterrés avec ceux qui restent pour reconstituer le village dans l'au-delà..). Si par contre, il n'y a pas de cimetière d'étrangers, le migrant est enterré au milieu du cimetière. Une des explications données, est que celui qui vient d'ailleurs, n'appartient pas à la terre. Il ne saurait être ancestralisé en conséquence, dans le village où il réside. Il faut néanmoins préciser que nous n'avons pas ici un vrai culte des ancêtres comme on pourrait le trouver dans certains endroits. Les diolas vouent un culte à leurs ancêtres, à travers des rites comme le « *kanew*⁷² », le fétiche de la corde de la filiation. Ceci pourrait expliquer qu'un étranger ne puisse être intégré dans ce rituel, puisqu'il n'est pas un élément d'aucun lignage de son village d'adoption. L'exemple du village de Baïla est très illustratif, compte tenu du rôle historique⁷³ que ce village a joué pendant la colonisation.

Mais au-delà de cet aspect, il y'a le fait qu'il y'a une suspicion de l'étranger qui vient de l'inconnu et qui peut être porteur d'une bonne mais aussi d'une mauvaise aura pour le village. L'isoler permet de l'écarter, ou le mettre au milieu est un moyen de le surveiller. Un autre point important également dans la société diola, est l'espace et son occupation.

Le village diola est la personne morale garante de tous les enfants du village, quelque-soit leur lieu de résidence. Il est courant que ses derniers l'interpellent comme un individu. Cette importance accordée à son « *esuk* » implique une autonomie, voire une indépendance de chaque village diola. Il n'est pas dit qu'il n'y ait pas de relations entre villages voisins. Mais la gestion de chaque entité dépend en priorité de ses habitants. Il n'y a pas une chaîne qui les rattache les uns aux autres. D'une certaine façon, la vassalité est absente de la gouvernance des villages diolas. Il peut être question de pacte temporaire, d'entente rituelle ou une autre forme de partenariat, mais la dépendance qu'accompagne la vassalité d'un lieu envers un autre est absente des modes de gouvernement des diolas. Le découpage d'une terre revêt trois aspects : physique, social et rituel.

⁷² Kanew : le « fétiche » de la corde

⁷³ Rôle historique du village de Baïla :

Le découpage physique comprend les quartiers et sous quartiers, qui ont leurs fonctionnements et organisations sociales, d'où un découpage social. Le découpage rituel est plus difficile à décrire. Nous rentrons dans la sacralité. Mais retenons que chaque famille, chaque sous quartier et chaque quartier a sa place forte où se déroulent les rites collectifs, en dehors des autels de « *ukin* » pour les villages qui les ont encore conservés. Malgré les nouvelles religions, il y'a encore des restes de ces autels, notamment le « *kanew* » qui est l'une des dernières instances supérieures survivantes.

Les Diolas, pour la plupart sont actuellement islamisés ou évangélisés, mais le lien avec la terre reste très fort. Les religions ont participé aux nouvelles constructions identitaires et ont renforcé des différences entre personnes à l'origine du même groupe. Il y'a une fracture sociale qui est venue s'ajouter et qui est liée à l'appartenance religieuse. Il y'a d'un côté un rejet des religions traditionnelles de la part des adeptes des religions importées. Mais au sein même de ce groupe de nouveaux croyants, il y'a une scission entre chrétiens d'un côté et musulmans de l'autre. Le rejet de l'Islam au début de l'islamisation de la Casamance peut se justifier par ces interdits qui s'attaquent à des fondamentaux de la vie diola. Le porc et l'alcool sont très présents dans la cosmogonie *ajamat*. Or ce sont deux interdits majeurs dans l'Islam. D'aucuns déplorent également la rapidité avec laquelle est mis en terre un défunt musulman, empêchant de ce fait, de faire la cérémonie funéraire diola « *kalinten*⁷⁴ », qui s'étale sur plusieurs jours. Les rejets concernent toutes les religions. Il est peut-être plus simple de parler de méfiance entre ces nouvelles classes fondées sur les croyances des uns et des autres.

L'enterrement du défunt diola est une façon de préparer le retour de l'individu parmi les siens. Nous avons remarqué plusieurs modes d'enterrement.

Il y'a comme spécifié plus haut une destination pour ceux qui sont admis à revenir et une autre pour ceux qui sont condamnés. La notion d'un paradis est très présente ici : Bukin ou Bukinab, parfois Esunay

⁷⁴ Kalinten : littéralement faire résonner, cérémonie funèbre traditionnelle

I.2.1.2 vie, mort et migrations

Dans la pensée diola, les personnes qui ont fait le bien de leur vivant, iront après leur mort au « *bukinab*⁷⁵ ». Le radical « *kin* » renvoie à l'idée de l'habitat. Le terme est plus complexe qu'il ne se présente. Mais l'habitat en question est plus profond. Il s'agit plus de la fondation de l'habitat qui est soulignée dans ce terme. C'est donc l'appartenance à la terre qui est mise en avant. Il n'y a que les bonnes personnes qui doivent retourner à la terre des pères et retrouver les leurs. S'agissant du « *bukinab* », il est courant chez les diolas de dire que la vie est plus belle là-bas. Cela explique certains propos, notamment le fait de dire à un individu qui ne mange pas qu'il a certainement mangé au « *bukinab* ». De la même façon, une bonne senteur est un rappel de l'existence et de la proximité du « *bukinab* ». On peut penser que c'est aussi le Bukinab qui fixe le village de manière immuable et qui oblige à revenir sur cette terre. On peut considérer que si les habitants peuvent déplacer leur maison, ils ne peuvent pas déplacer celui de leurs ancêtres qui occupent le Bukinab, ou Esuney⁷⁶.

Si les diolas aspirent à rejoindre « *bukinab* », leur grande hantise c'est de prendre l'autre destination après la mort. Un individu qui a fait le mal de son vivant va revenir hanter les gens. Il deviendra « *apura pur*⁷⁷ ». Là également nous avons un radical « *pur*⁷⁸ » qui à lui seul suffit à dire comment est considéré l'individu et comment il a vécu avec ses parents. Ce terme peut se traduire par « *quelqu'un qui est sorti* ». Il est rejeté par la terre et aussi par les ancêtres du Bukinab. Le revenant « *apura pur* » qui a souillé les terres de ses ancêtres va errer dans son village à la tombée de la nuit, et finira par s'installer dans un autre village où il n'est pas connu. Puisque ce paradis diola lui est interdit, il est condamné à expier ses péchés sur terre. Il y'a d'ailleurs chez les Diolas des récits de familles dont l'aïeul est dit être un revenant issu d'un autre village et venu se réfugier dans une autre

⁷⁵ Bukinab : le paradis chez les diolas

⁷⁶ Esuney : on peut traduire ce terme par le sanctuaire des origines d'un village, d'une famille

⁷⁷ Apora pur : un revenant

⁷⁸ Pur : sortir

famille et dans un autre village. Dans ces cas, la personne qui est sous la protection d'une famille est rituellement hors d'atteinte et ne peut plus être exclue du village. Au-delà de la vision que les Diolas ont de la mort, il y'a aussi une certaine approche des migrations. Il faut une raison vitale pour partir de chez soi. La migration ne saurait être volontaire, si l'on conçoit le migrant comme un errant qui vient se réfugier dans un autre village, loin des siens. Cela veut dire que l'attachement que le Diola a avec les terres des ancêtres est si profond qu'il ne saurait partir sans une raison valable. Il faut dire que l'un des motifs de migrations valables est l'exil. C'est même le principal au début des migrations diolas. Il y'a une certaine notion de l'honneur aussi chez les Diolas qui fait que l'individu en rupture avec les siens s'exclut de facto et abandonne tout pour sa survie. Nous avons répertorié entre autres raisons d'exil, les crimes de sang. La vision d'un groupe guerrier et sanguinaire est assez exagérée à notre sens. Nous avons constaté des règles drastiques concernant les crimes de sang. Le sang est fortement ritualisé chez les diolas. Le premier interdit à ce propos concerne les non-initiés et les femmes. Il ne leur est pas permis de tuer par effusion de sang, même dans un contexte de guerre. A propos des futurs initiés, il leur est interdit toute effusion de sang, même du sang animal. Cette coutume a longtemps perduré et perdure encore chez certains diolas. Nous pouvons comprendre que le symbole du sang d'une femme et celui de l'initié représente l'avenir et la survie de la société. Nous sommes dans un contexte traditionnel, avant l'islamisation et l'évangélisation des diolas. Avec les influences extérieures, cet interdit est transgressé par les nouvelles générations, qui parfois, l'ignorent. En fait, il est tout simplement interdit, de verser le sang en dehors de tout cadre rituel. La guerre est soumise à des règles que l'on ne saurait ignorer. Il n'est par exemple pas permis à un guerrier de tuer plusieurs personnes. En outre, le fait de verser du sang expose l'auteur et sa descendance à de très lourds sacrifices⁷⁹.

Les crimes de sang hors du cadre de guerre sont une atteinte à l'harmonie sociale. Le transgresseur de cet interdit de crime de sang est tenu d'ailleurs de faire de très lourds sacrifices à l'instance chargée des affaires du meurtre, le restant de sa vie. Il s'y ajoute le risque d'un bannissement, qui est une punition extrême pour les diolas.

⁷⁹ Odile Journet : Les créances de la terre, Chroniques du pays jamaat (Joola de Guinée Bissau)

Cela serait valable pour les militaires ou les policiers qui dans le cadre professionnel ont eu à commettre des crimes de sang. Le caractère officiel de leur acte ne peut les absoudre. Dans le cas d'une guerre entre villages, où le code qui prévaut, est celui du « *bækin* », cette obligation de sacrifice était encore bien prégnante. En fait, les policiers sont soumis aux mêmes contraintes de crimes de guerre. Nous ne sommes cependant pas face à un groupe qui applique la vendetta. C'est loin d'être le cas. Les familles de victimes et de meurtriers ne sont pas enfermées dans des vengeances qui traversent le temps. Bien au contraire, nous avons pu constater des alliances entre les deux. Ce qui finalement, va gommer toute rancune entre les deux familles, et mettre éventuellement en péril l'harmonie de la société.

Il est possible de retracer les histoires familiales et migratoires aussi par les « *ukin* » auxquels ils sont dépendants et à qui ils font des sacrifices. Outre les fétiches que nous pouvons retrouver chez tous les diolas, il y'a des instances de révélations ou de circonstances si l'on peut présenter les choses ainsi. Retenons que chaque « *bækin* » représente un fait de société et constitue un garde-fou contre les dérives qui peuvent découler de ce fait sociétal. Les sacrifices aux fétiches sont beaucoup craints chez les Diolas. Ils sont très lourds et sont surtout à la mesure de la faute commise. D'autre part, ils engagent toute la lignée. Un crime de sang par exemple, exige des sacrifices très lourds et a un caractère suffisamment dissuasif pour les contrevenants, par son caractère contraignant. Les « *ukin* » voyagent avec leurs détenteurs. Nous pouvons donc situer rituellement certains groupes diolas et les relier à d'autres par les rites communs. Il y'a comme un écho dans certaines pratiques. C'est le cas du « *bækin* » de l'entrave, « *hujenk* » assez répandu dans le département d'Oussouye, et que nous pouvons retrouver dans certains villages du département de Bignona, notamment dans le village de Talloum⁸⁰, qui se trouve en territoire *Foñi*. Nous avons pu noter que dans cette société d'apparence égalitariste, il a existé un esclavage. Comment ? Le trafic des esclaves vers le nouveau monde a bien fonctionné dans d'autres régions frontalières. Comment envisager qu'il n'y ait pas eu des

⁸⁰ Ekilijong : fétiche similaire à celui de *hujenk* (les entraves) rattaché à l'autel lignager *hufila* du département d'Oussouye qu'on trouve dans le village de Talloum. Mais si *hujenk* sert à l'occasion de certaines grandes funérailles, Ekilijong dans le *Foñi* islamisé, ressort lors du *bukut*

villages diolas qui se soient adonnés à ce trafic ? Ce fétiche de l'entrave est généralement détenu par des familles descendantes de personnes qui ont entravé des gens en vue de les soumettre à un esclavage. Avec l'islamisation de la Casamance, ce trafic a pris son essor lors des invasions mandingues avec Fodé Kaba Doumbouya, dans la région Fofii. D'autre part, des récits de captifs ou d'enfants vendus en échange de pagnes nous ont été faits. Par extension, toute personne, les policiers sont notamment dans ce cas, qui a eu à menotter une autre personne pour la priver de sa liberté.



Figure 2 Autel Hufila



Figure 3

L'individu privé de « *bukinab* » après la mort, comme mentionné plus haut est condamné à errer. L'errance est un thème bien présent dans la société diola. Elle se rapproche du bannissement, qui représente la sanction suprême pour le diola, puisque le reniant et lui refusant sa place dans sa communauté.

Il faut noter aussi, en nous intéressant sur les créations des villages, chaque « *fank* » ou concession a son histoire et ses origines. Il n'est pas rare que dans un village, on rattache les origines d'une famille, à un « *apura pur* » qui est venu se réfugier auprès d'une famille, et qui se rattrape et accède au statut d'ancêtre. Ce qui fait que bien qu'il soit exclu en étant banni de sa société d'origine, il s'est racheté et va se réincarner ailleurs. Il restera cependant des séquelles, que ses descendants vont garder. En fait, pour ces bannis de leurs villages d'origine, la survie passe souvent par un pacte matrimonial avec la famille d'accueil. Mais, on leur donne très souvent comme épouse, une fille souffrant d'un

handicap. Cela permet de résoudre pour les Diolas deux problèmes, celui du réfugié et celui du handicap. Ainsi il arrive, qu'on dise d'un tel individu, qu'il n'est pas dégourdi, parce qu'il est un descendant d'une déficiente mentale et d'un « *apura pur* ». Ce sont cependant des propos qui ne se tiennent pas ouvertement. La protection d'une famille une fois ritualisée, est validée et ne saurait être remise en question.

Cela nous ramène à ce propos aux raisons de migrer. Les premiers migrants diolas sont partis très souvent à la suite de différents familiaux. Nous ne pouvons manquer de souligner la similitude dans les motifs d'immigrations des années modernes. La demande d'asile, telle qu'elle est manifestée actuellement, rappelle cette errance des fameux bannis diolas, qui viennent se réfugier dans des endroits loin de leurs terres d'origine et y fonder de nouvelles attaches. A partir de ce moment, l'individu renaît dans son nouveau village et se recrée de nouveaux ancêtres, et partant une nouvelle identité.

I.2.1.3 Réincarnation

Ceci nous amène à introduire la notion de renaissance dans les cultures diolas. Quand on dit d'un enfant, que c'est un tel ancêtre qui est revenu, il s'agit d'une conviction pour les parents. L'expression « *ka wu*⁸¹ », peut être traduite par le fait de se réincarner. C'est ce qui démontre l'importance de pouvoir se réincarner en prenant la bonne destination après la mort, pour le défunt. Les raisons de revenir dans une famille ou une autre ne nous sont pas totalement expliquées, mais sont-elles explicables ? On peut penser que chez les Diolas, la vie est une suite de cycles qui se passent entre les deux mondes. On passe d'un monde à l'autre et le retour au monde réel est une volonté naturelle pour le parent de revenir au près des siens. Nous retenons néanmoins des propos adressés aux enfants par les plus âgés très souvent, qui cherchent à travers les traits physiques ou des tics, les signes et preuves de tel ancêtre. Dans certains cas, on entend :

⁸¹ Ka wu : se réincarner

« *Aw waa nu jaalo ekaan baabe ? Jakum u yoken aniolom. Sofol jak* »

« *Qu'es-tu venu faire ici ? Ne fatigue pas mon enfant, reste en bons termes avec elle.* ⁸² »

Il s'agit souvent d'un ascendant de la mère de l'enfant qui s'adresse ainsi à ce dernier. Nous voyons une fois de plus, le regard et la protection des siens sur la fille/femme mariée ailleurs, et qui va mettre au monde des enfants appartenant à un autre patrilignage. Interpeler l'enfant est une façon d'interpeler la belle famille, de lui rappeler que l'épouse venue d'ailleurs appartient à un lignage qui veille sur le bien être d'un élément de son groupe.

D'un autre côté, on peut s'interroger sur ces ressemblances troublantes. Mais nous ne pouvons pas ignorer que les enfants peuvent hériter de caractères physiques ou d'aptitudes de leurs aïeux. Beaucoup d'anomalies liées à la génétique passent ainsi pour des malédictions ou des sanctions à la suite d'offenses aux « *ukin* ». La génétique a ses secrets, que chaque population essaie de comprendre et de percer. On essaie de trouver des explications. Chez les diolas, comme nous l'avons avancé précédemment, l'enfant est dépositaire d'un patrimoine génétique, d'un héritage de ses ancêtres, et aussi responsable des dettes de ses aïeux. Les malédictions des tiers peuvent tomber sur lui, même s'il n'en est pas le responsable direct. Ce que la science analyse et essaie de corriger sur l'être humain est différemment apprécié au regard traditionnel. Il n'est pas dit que les approches traditionnelles soient erronées, mais le caractère sacré et fortement ritualisé de ce groupe, fait que certaines choses restent occultées. Les connaissances sont distillées au compte-goutte, la transmission du savoir est gérée par le groupe, et n'est donc pas systématique. Il faut être jugé apte de recevoir la connaissance avant de commencer la formation. C'est le cas pour toutes les fonctions dans cette société. On ne confie pas au hasard une responsabilité à une personne. Et plus les responsabilités sont grandes, plus les critères de sélection sont exigeants.

⁸² Toute personne ou toute âme est destinée à se réincarner dans la culture diola

D'un autre côté, il y'a des connaissances qui sont considérées comme un bien familial. Elles sont, en conséquence, jalousement gardées comme tout patrimoine familial. C'est le cas des « *ukin* » familiaux, qui concernent le lignage. En dehors des « *ukin* » que nous retrouvons dans chaque village, et dans chaque famille, il y'a des instances qui sont particulières à une famille, et qui concernent l'histoire de la famille en question. Nous pouvons aussi, considérer que c'est un pouvoir que détient une famille, et qu'elle a le devoir d'exercer pour le bien du groupe. D'une certaine façon, même si un individu ou pour être plus précise, une famille est détentrice d'un pouvoir, cette force revient et appartient de fait à la communauté. C'est le cas de la royauté chez les diolas. En effet, le roi diola est au service de son groupe. C'est sa fonction principale. Il ne jouit pas d'avantages comme on pourrait s'y attendre, mais plutôt a des devoirs envers sa communauté. Il est lui-même un objet, et doit être celui qui détourne les forces négatives de son groupe.

Il nous est apparu que l'individu appartient à la terre, et si on parle de droits, il y'a plutôt une dette éternelle envers la terre des ancêtres. Cela nous renvoie à l'ouvrage d'Odile Journet, *Les créances de la terre*⁸³, qui a bien cerné cette problématique de la terre dans les cultures diolas. Cela peut expliquer aussi pourquoi il y'a une forte identité locale dans les groupes diolas. Les rites et les traditions sont encore très présents. Nous sommes en face de sociétés fortement ritualisées, et dont le quotidien est régi par les rites. Ceux-ci accompagnent l'individu depuis sa naissance, jusqu'à sa mort et même au-delà. Tout est quasi ritualisé. Nous pouvons comparer ces rites à un code pénal qui veille sur le bon fonctionnement de la société en codifiant les rapports entre les individus eux-mêmes et entre les individus et les événements qui peuvent survenir dans la vie de chaque individu. Et ce, quel que soit le lieu de résidence. En fait, il sera intéressant d'analyser les évolutions des rites au fil des années et des migrations. Penchons-nous d'abord sur les sous-groupes de diolas. Si nous nous référons aux travaux de Louis Vincent Thomas⁸⁴, nous pouvons délimiter les diolas en différents sous-groupes. Ces sociétés ont, en commun, surtout une riziculture, et des rites. La langue peut être très différente d'une région, à une autre, et il est

⁸³ Odile Journet, *les créances de la terre : chroniques du pays jamaat*

⁸⁴ Louis Vincent Thomas : anthropologue français, spécialiste de l'Afrique, un des premiers à s'être intéressé au groupe des diolas

courant que pour ces populations, le voisin immédiat soit considéré comme un étranger. En fait, l'étranger a déjà le visage du ressortissant du village voisin. Ainsi, l'idée d'une identité commune est très aléatoire.

I.2.1.4 Croyances diolas

Les religions traditionnelles diolas sont monothéistes⁸⁵, contrairement, à l'idée véhiculée par les diolas qui ont adhéré aux religions du livre.

Il y'a au sommet *Emitey*, Dieu, pour comparer avec les autres religions monothéistes. D'ailleurs, nous n'avons encore pas rencontré le pluriel de ce terme. Pour les diolas, l'unicité de « *Emitey*⁸⁶ » est indiscutable. Il est vu comme un Dieu suprême qui n'intervient plus dans les affaires des humains, une fois la création terminée. Pour rejoindre la thèse de Robert Baum⁸⁷, il ne gère plus le bon ou le mauvais.

Nous pensons également qu'il y'a une sorte de responsabilisation de l'humain dans cette religion. « *Emitey* » ne vient pas superviser ou contrôler les individus et leurs relations. Une fois sur terre, « *anaw*⁸⁸ » la personne est responsable et est tenue de préserver une harmonie entre les différents éléments de la vie. Il lui appartient de se prendre en charge et de trouver sa place et de bien se comporter.

Les « *ukin* » sont garants et sont donc chargés de réguler ces relations entre les humains eux-mêmes, et entre les humains et les autres composantes de la nature.

On ne s'adresse pas à Dieu directement, mais à ses saints qui sont les « *ukin* ». Dans les religions dites révélées, les saints sont également invoqués, pour intercéder auprès de Dieu. À l'instar de leurs homologues des autres religions. Il y'a comme une sorte de

⁸⁵ Les diolas croient en un seul dieu, *Emitey*

⁸⁶ *Emitey* : Dieu

⁸⁷ Robert M. Baum in *Shrines of the Slave Trade: Diola Religion and Society in Pre-Colonial Senegambia*

⁸⁸ *Anaw*: la personne

chaîne, où Emitey est au sommet, les saints suivent. En troisième position, les défunts, « *kufoka*⁸⁹ » suivent cette chaîne. Les vivants sont loin d'être des passifs comme nous l'avons spécifié plus haut, et sont donc des acteurs de ces religions. C'est la trame de la vie qui est ainsi présentée. Il y est inclus, les êtres humains, les animaux et tous les autres objets végétaux et minéraux qui participent à la bonne marche de l'univers. Nous considérons qu'il s'agit d'une inter dépendance entre les différents éléments de l'univers diola. C'est pourquoi, il n'est pas étonnant que tout contrevenant, ou toute personne qui perturbe l'éco système, est sanctionnée par les instances supérieures que ce soit les « *ukin* » ou « *kufokak* ». Nous pensons qu'il y'a une sorte d'auto régulation par la structuration des relations qu'entretiennent tous ces éléments qui partagent le même espace de vie.

Les « *kufokak* » sont intimement liés aux vivants avec qui ils partagent le même espace. La différence en est que les premiers sont invisibles aux suivants. Il y' a ainsi des stratégies d'évitement de la part des hommes pour ne pas gêner et vexer ceux qui sont partis. Certains faits sont justifiés par la présence proche des ancêtres. Les diolas conçoivent que les « *morts ne sont pas morts* » pour suivre les propos de Birago Diop dans *Souffles*.

Il est donc courant que la veille d'une cérémonie, l'on prévienne les « *kufokak* » de ce qui va se passer, et lors des fêtes de leur réserver leur part, sous peine de les contrarier. Ils manifestent leur colère en se servant eux-mêmes de la nourriture, ce qui altère celle-ci. Lors de ces mêmes moments de rassemblement, les femmes qui font la cuisine prennent toujours le soin de prévenir avant de commencer et avant de couvrir leur marmite les « *kufokak* » en s'adressant aux concernés, tout en jetant du riz autour du plat sur le feu, en ces termes :

« *kaari, woli esil be ku niolul, si naghass si jak* » ce qu'on pourrait traduire par : un tel, nous faisons à manger pour tes enfants, que ce riz soit bon. Elles protègent ainsi la cuisson du repas qui sera normale et ne sera pas perturbée par les pères défunts

⁸⁹ Kufoka : les ancêtres

D'autre part, les diolas évitent de bloquer le passage des leurs, en se tenant debout très longtemps, devant les seuils de leurs maisons. Dans le cas contraire, on risquait une chute, puisque les ancêtres bousculent l'importun pour pouvoir passer et vaquer à leurs occupations. Ces recommandations et attentions montrent qu'ils sont une partie intégrante de la vie quotidienne des vivants. Il était courant d'enterrer les patriarches dans la cour familiale. Cela peut expliquer cette proximité que les diolas ressentent envers leurs ancêtres.

Il est intéressant de souligner que le principe d'ancestralisation n'est pas automatique. On ne devient ancêtre, et donc apte à revenir que si l'on s'est bien comporté de son vivant. D'autre part, certains types de personnes ne sont pas propices à renaître et ne sont pas destinées à devenir des ancêtres. Il s'agit par exemple des handicapés. La survivance de l'espèce ne saurait se faire avec les plus faibles qui sont appelés à s'éteindre. Il y'a de fait, une sélection de l'espèce la plus apte à vivre dans un environnement rude.

Il importe de se pencher sur les questions de handicap chez les diolas. Nous sommes en face d'une société qui valorise la force, une société qui se veut virile. A ce propos, cette virilisation se voit dans beaucoup de faits et d'actes du quotidien. Ainsi, il n'est pas rare d'entendre les diolas user de termes qui dénotent du caractère fort et donc viril ou faible et donc féminin d'une chose.

L'exemple de ce père qui reproche à son fils de lui parler un diola de femmes, et non le diola des hommes, est assez parlant. En effet, avec les différences dialectales, il y'a souvent des railleries entre ressortissants de villages différents. Dans les villages de Bassir et Dianki par exemple, le diola est assez chantonnant. Pour leurs proches voisins, il est dévirilisé et n'est pas représentatif du diola et de ses valeurs guerrières.

De la même façon, parler d'un vin de palme féminin quand il vient d'être récolté, et d'un vin qui a mûri et donc plus corsé destiné aux hommes renforce le caractère valorisant des qualités mâles des cultures diolas.

Mais il ne s'agit nullement d'une société qui est plus machiste que les autres, comme on pourrait le penser de prime abord. Les qualités de rigueur et d'endurance sont justes, mises en valeur. Il n'y a seulement pas de place pour la faiblesse. Cela peut se comprendre dans un environnement qu'il a fallu vaincre et dompter pour survivre. La mangrove n'est pas ce qu'on pourrait dire un terrain favorable à la fainéantise. Les rigueurs climatiques ont forgé le caractère des populations des rivières du sud. Les individus se sont adaptés à la dureté de l'environnement, et sont donc à l'image de leur habitat.

La fierté est portée en étendard et est donc en contradiction avec un handicapé qui pourrait mendier pour sa survie.

Le handicap est parfois considéré comme la sanction d'une faute commise par l'individu, ou un de ses ascendants. Cela peut expliquer que la pitié soit absente dans ces cas de figure.

Il peut s'agir d'un handicap de naissance, auquel cas, l'individu atteint, paie la dette antérieure d'un de ses ascendants ou est venu expier lui-même, une faute commise dans une vie antérieure.

Cela démontre une fois de plus, que l'individu reste lié à une chaîne, la chaîne familiale, et est responsable de la bonne santé si on peut dire du groupe, ou de la famille. Toute erreur de sa part va rejaillir sur les autres membres. Puisque, rappelons-le, les acteurs de la société diola sont liés les uns aux autres, comme des anneaux d'un même collier. Ce qui explique pourquoi la colère du « *bækin* » peut s'étendre sur plusieurs générations, si elle n'est pas apaisée. Pour cela, tous les membres de cette filiation se réunissent et cherchent l'antidote pour calmer le courroux de l'instance offensée. Une personne qui offense une instance ou un autre individu et fait donc l'objet d'une plainte auprès du « *bækin* » de tutelle, engage la responsabilité de son patrilignage, ou de la parentèle concernée.

En général, cette colère se manifeste par une maladie incurable, le plus souvent sous la forme d'une plaie que l'individu traîne toute sa vie durant et qui, telle une croix sera transmise à un autre membre de la famille, après la mort de la victime.

Il nous revient le cas d'un jeune homme qui souffre de ce mal. Après plusieurs séjours à l'hôpital sans résultat, ses parents ont admis l'hypothèse d'une plaie d'origine mystique. Elle atteint généralement la jambe ou le pied qu'elle peut handicaper. C'est un handicap que le malade porte souvent toute sa vie durant. Ce type de malédiction n'est pas spécifique aux diolas, puisque nous en avons un écho à Kinshasa avec le « *mbasu* ». Elle est présentée comme une sanction là aussi, et dans beaucoup d'autres pays d'Afrique. En fait, cela nous fait penser aux plaies d'Égypte. Mais au-delà de cet aspect mystico religieux, il y'a peut-être une maladie tropicale ignorée, l'ulcère de Buruli⁹⁰, et qui est considérée comme une maladie émergente à l'heure actuelle. Cette maladie touche surtout les femmes en milieu rural, ces dernières étant les plus exposées. Cela peut s'expliquer par les activités des femmes en milieu rural qui les mettent en contact avec le virus. En effet, le mode de transmission est le contact direct avec l'eau contaminée. Cette pathologie vicieuse, du fait qu'elle est indolore au début, n'inquiète le malade qu'à un stade inquiétant. C'est ce qui peut expliquer qu'elle soit incurable et justifie une supposée malédiction familiale.

La difficulté dans ce cas, en est que très souvent la supposée faute a été commise par un aïeul et qu'il n'y a presque plus de témoins pour rappeler les faits et permettre une absolution complète. Les diolas veulent qu'on revienne sur une offense et qu'on l'avoue pour expier la faute. Le « *bækin* » peut n'agir que plusieurs générations après. Malheureusement, tant que le « *kasabor*⁹¹ » n'a pas été fait correctement, l'offense demeure. Il y'a comme une condamnation ou une malédiction qui épargne souvent le coupable et s'abat sur sa descendance. Cette incohérence peut se comprendre dans le sens

⁹⁰ Ulcère de Buruli : selon l'OMS, « l'ulcère de Buruli est une infection chronique débilitante causée par la bactérie *Mycobacterium ulcerans*. Cette infection affecte la peau et parfois les os et peut entraîner des déformations et des incapacités permanentes 'est une infection qu'on trouve en zone tropicale

⁹¹ kasabor : rite de déliaison

où, nous sommes face à une société qui croit, non pas à la réincarnation, mais à une renaissance. L'être humain ne meurt pas, il disparaît pour revenir selon son mérite, sous une forme humaine et dans une famille à laquelle il est rituellement lié. La gravité de la faute commise est déterminante de la nature de la sanction. Plus la faute est grave, et plus il est difficile d'expier le crime. Les délits les plus répréhensibles sont ceux liés à une trahison contre village. Il est question de la sécurité et de la survie de tout le village. Dans ces cas, le conseil des sages du village se replie dans un endroit qu'on peut présenter comme le réceptacle de l'âme du village, pour sanctionner et maudire le contrevenant. Cet anathème équivaut à une perpétuité, puisqu'elle condamne toute la descendance du coupable.

Notre hypothèse est que les échecs individuels et sociétaux ont besoin d'être justifiés pour être acceptés par ceux qui les subissent. Les populations diolas ne font pas exception à la règle. Nous avons en outre constaté que la plupart des accusés sont des individus à cheval, entre deux villages⁹², celui du père et celui de la mère. Ce n'est pas sans nous rappeler la *défiance* envers une nouvelle mariée issue d'un autre village. La crainte de conflits d'intérêt et donc de trahison est très forte. Il est tout à fait normal que les enfants de ce genre de couple soient parfois regardés avec beaucoup de méfiance. Ils sont craints parce que sous la protection d'un lignage maternel extérieur au village du patrilignage, mais ils sont aussi craints parce que susceptibles de trahir pour le compte du village maternel. Ils ont un rôle de pacificateur, qui peut empêcher des conflits entre les villages du paternel et celui de la maternelle.

L'exemple que nous allons vous soumettre est celui de cet homme, dont le village d'où est issue sa mère a combattu et décimé le village de ses agnats⁹³. Il est désigné comme l'espion qui a introduit le produit qui a fragilisé les combattants et permis donc à leurs adversaires de les défaire. Sa sanction est inévitable. Mais au-delà de cet acte, on ne peut s'empêcher de faire un parallélisme sur les inquiétudes liées aux individus avec des

⁹² La société diola est patrilinéaire, néanmoins le côté maternel était suffisamment important

⁹³ La bataille entre les villages de Baïla et Diounoung

doubles origines villageoises. Leur loyauté est ici souvent interrogée. Où vont-ils se situer lors d'un conflit entre leurs identités ? Ils sont supposés rester neutres.

C'est le propre de tous les migrants, qui sont ainsi soumis à un choix, même si les enjeux diffèrent, aussi bien par leur société d'accueil, que par la société de départ. Il y'a comme une obligation de faire de l'identité une seule composante, qui ne saurait intégrer aucune autre distinction. C'est peut-être la raison pour laquelle, les diolas dont les parents sont issus de villages différents sont ceux qui revendiquent le plus leur attachement au paternel, pour affirmer leur fidélité au père. La surenchère nous semble évidente.

1.2.2 L'enfant voyant

Il n'est d'ailleurs pas rare, qu'à la naissance d'un enfant ou dans ses premiers âges, un adulte reconnaisse en lui tel ou tel aïeul réincarné. De la même façon, un parent âgé peut menacer de revenir hanter l'un de ses descendants en matière de représailles. D'un autre côté, le défunt qui n'a pas eu de sépulture décente, peut revenir se venger en bouchant les ovaires des femmes, les exposant à une stérilité certaine ou prendre la place des futurs bébés à naître. Il en résulte des enfants qui meurent à très bas âge. C'est ce qui explique que dans la société diola, lorsqu'une femme est sujette à ce type de malheur, on se penche tout de suite vers un ancêtre malicieux qui revient embêter ses enfants. Il est dit qu'à sa naissance, l'enfant est toujours entre deux mondes, celui des « *kuselak*⁹⁴ » et celui terrestre. Il est tiraillé entre ces deux mondes. Il y'a cependant des enfants qui sont plus que d'autres. Ils peuvent être tentés de faire la navette entre ces deux mondes. Il s'agit des âmes pas des enfants, qui ne n'arrivent pas à se fixer dans le monde terrestre, causant des souffrances aux parents.

Au bout d'un certain nombre de naissances, le défunt enfant est marqué, souvent une incision à l'oreille, pour l'empêcher de perpétuer sa funeste mission. Les diolas disent

⁹⁴ Kuselak : zone selon les croyances diolas où vivent les âmes des enfants à naître

que quand il va repartir retrouver ses pairs, il va avoir honte et sera moqué. Ces enfants « *yaradal*⁹⁵ » en wolof restent une fois marqués dans leurs familles.

Mais il ne faut pas confondre ces enfants avec les enfants qui tout en n'ayant pas totalement coupé les liens avec l'invisible restent néanmoins avec leurs familles. Ils sont considérés comme des « *akungá*⁹⁶ » des voyants qui sont innocents mais étant trop jeunes ne perçoivent pas la dangerosité de leurs dons. Ils ont tendance à s'exprimer et à avoir des comportements atypiques, mais surtout à dénoncer par leurs attitudes des gens moins innocents.

Dans ce cas, il est souvent demandé aux parents de les « *éteindre*⁹⁷ » pour les protéger. Dans l'imaginaire diola, cela évite qu'on entraîne cet enfant qui d'innocent va basculer dans le groupe des « *kusay*⁹⁸ » les sorciers voleurs d'âmes. La deuxième hypothèse est qu'on élimine mystiquement l'enfant trop clairvoyant.

Notre hypothèse est qu'il s'agit souvent d'enfants précoces ou surdoués ou encore dotés d'une très grande imagination, et qui sont dans une société qui ne comprend pas qu'un enfant puisse comprendre et donc avoir un comportement qui n'est pas de son âge. Le traitement rituel préconisé a pour résultat un choc psychologique qui traumatise l'enfant et le fait se renfermer sur lui. Il lui est interdit de s'exprimer et de montrer ses connaissances, il va se bêtifier pour trouver sa place d'enfant dans sa société. C'est une question de survie, que dans son intelligence précoce, l'enfant va intégrer. Nous avons discuté avec une jeune femme qui a été un de ces enfants. Elle raconte que sa mère ne supportait pas ses visions⁹⁹, et qu'elle lui rapporte certains faits, qu'elle était seule à voir.

⁹⁵ Yaradal : se dit d'un enfant né après plusieurs naissances infructueuses ou infertilité

⁹⁶ Akungá : individu doté de double vue

⁹⁷ Eteindre un enfant : faire selon des rituels en sorte que l'enfant n'ait plus de visions

⁹⁸ kusay : sorciers anthropophages

⁹⁹ Visions : ici il s'agit des images que l'enfant voyait. On pourrait comparer cela à une imagination débordante de l'enfant.

Un jour, sa grand-mère l'a donc éblouie et elle s'est endormie pour se réveiller avec des trous de mémoire. Elle ne se souvenait pas de beaucoup de choses qui lui étaient pourtant familiers. Nous nous sommes renseignées sur la méthode utilisée. Les gens qui ont subi ce rituel parlent d'un canari rempli d'anchois fraîchement pêchés et donc frétilants qu'on leur demande d'ouvrir, à une certaine heure du jour. N'étant pas préparé à la vision incongrue de ces petits poissons, l'enfant effrayé, va sursauter et s'évanouit en général pour tomber dans un profond sommeil amnésique.

Comme toute société, celle des Diolas a ses croyances, mais surtout sa philosophie de la personne, « *anaw*¹⁰⁰ » depuis sa conception. Il s'agit ici de l'être plus que de l'homme.

Nous avons remarqué l'aspect individualiste de ce groupe, même si nous l'avons démontré plus haut, ce dernier est enchâssé dans un collier de relations familiales. Ce qui peut expliquer qu'il y'ait certaine naissance qui soit difficilement vécue.

C'est le cas des naissances jumeaux. Les jumeaux sont très mal acceptés dans la société diola. L'Être est unique et ne saurait être multiple. Il était dit d'ailleurs que très peu de jumeaux survivent. Il y'avait un des jumeaux qui ne sortait jamais de la maternité. Était-il sacrifié ? La question mérite d'être posée. Nous ne pouvons que constater la crainte de naissances multiples et surtout la rareté de jumeaux chez les diolas traditionnels. Est-ce dû à des conditions de vie difficiles sur le fait que les jumeaux ne survivaient pas ? Il faut préciser que la mère de jumeaux avait un « *bækin* » « *bulunt*¹⁰¹ » dont elle pouvait être l'officiante chez les diolas kujamat. La dualité de la personne est très mal perçue.

L'enfant diola « *añil*¹⁰² » n'existait que tardivement aux yeux de son groupe. Nous pensons que pour les Diolas, il était important d'être sûr que l'enfant était un humain avant

¹⁰⁰ Anaw : l'être (humain)

¹⁰¹ Bulunt : « fétiche » de la gémellité

¹⁰² Añil : Enfant

de lui donner un nom, le reconnaissant ainsi comme un membre de la société. C'est pourquoi nous préférons la traduction de « anaw » par l'être et non l'homme. La tradition diola restait très prudente sur la question et attendait que l'enfant soit suffisamment assis dans son groupe et complètement coupé de son lieu de provenance pour le socialiser dans la communauté. Dans le cas contraire, il était fréquent d'entendre dire « *kanut an*¹⁰³ », ce n'était pas un humain. Comment étaient traités ces non humains ? La question mérite d'être posée. Nous ne pouvons que nous interroger et constater la difficulté d'obtenir des informations sur la question. Comment reconnaît-on qu'un enfant n'était pas un humain ? Rappelons que nous avons affaire à une société qui ne cautionnait pas le handicap et rejetait toute faiblesse physique et mentale. Il est tentant d'y voir une sélection très discriminante qui sacrifie tout membre déficient qui serait une charge pour le groupe. Nous ne pouvons pas ne pas penser aux maladies rares qui restent encore inexplicables pour la médecine moderne. Mais apporter des réponses serait tout aussi expéditif et arbitraire. Ce n'est pas sans rappeler le traitement des enfants difformes dans la Grèce antique et dans d'autres civilisations anciennes. Il serait intéressant cependant de se pencher sur cette question délicate. L'infanticide rituel est un sujet que les chercheurs n'ont pas totalement abordé. Il est difficile dans ce cas précis d'apporter plus de réponses. Nous sommes bloquées par la sacralité des rites qui ferme tout accès à l'information. Nous avons néanmoins pu obtenir quelques informations sur ce phénomène. Tout commence depuis l'accouchement. Celui-ci se déroulait dans la maternité traditionnelle, espace exclu aux hommes. La délivrance d'une femme est liée à la vie de la société, comme nous l'avons spécifié. La naissance l'était aussi. Les femmes admises et en charge des accouchements étaient expérimentées et pouvaient détecter la non humanité¹⁰⁴ d'un nouveau-né. Si après la délivrance de la mère, les plus âgées, « *ku fálum*¹⁰⁵ » constatent que l'enfant était un « *non humain* », elles se concertaient en aparté, puis prenaient une décision. Il était déclaré que l'enfant est mort-né. Ce sera cette thèse qui sera soutenue auprès du groupe, y compris auprès du père de l'enfant. Il y'a plusieurs types de « *non humain* ».

¹⁰³ Kanut an : ce n'est pas un humain

¹⁰⁴ Non humanité

¹⁰⁵ ku fálum : les vieilles

Le premier est celui qui sera une charge pour ses parents et sa société. Il est lourdement handicapé en général.

Le deuxième est celui qui va exterminer sa famille, et celui-là a plusieurs façons de nuire. Comment le reconnaît-on ? Seules les femmes averties peuvent poser un diagnostic à ce sujet.

La première hypothèse est qu'il peut boucher les ovaires de sa mère et l'empêcher de procréer, ou encore son âme va faire la navette entre la vie et la mort, pour enquiquiner ses parents. Il peut aussi, être celui qui, si on le laisse vivre et grandir, va enterrer toute sa concession et tuer le lignage. Le nouveau-né repéré à la maternité traditionnelle comme « *kanut an*¹⁰⁶ » était enterré à la maternité traditionnelle même, et sur sa tombe, on plantait un couteau¹⁰⁷. Les femmes revenaient au village et éloignaient la mère vers un autre village, pour que le « *non humain* » ne le retrouve pour revenir dans son ventre. Cela veut dire, que cet enfant non humain tentera de revenir pour accomplir sa tâche, par une future grossesse de la même femme qui l'avait porté.

Il arrive que l'on ne repère pas assez tôt la non humanité de l'enfant. D'après nos informations, la mère de l'enfant pouvait s'en douter elle-même, ou finissait toujours par s'en rendre compte. Dans ces cas, l'enfant était testé. Les femmes avisées mettaient des œufs frais sous le lit maternel. Si effectivement « *kanut an* », l'enfant rampera sous le lit, pour les gober la nuit, à l'insu de la mère. D'autre part, cet enfant pouvait avoir par moment un comportement étrange vis à vis de sa mère. Pendant l'allaitement, il pouvait happer l'intégralité du sein maternel, pour faire peur à celle-ci. Il était toujours conseillé à celle-ci de ne pas réagir et de ne surtout pas montrer sa peur, au péril de sa vie. Il faut préciser que ces faits se déroulent toujours la nuit. D'autre part, nous sommes dans un environnement où évoluent des animaux comme des serpents friands des œufs. Une fois qu'il était avéré que l'enfant n'était pas humain, il fallait développer une stratégie pour

¹⁰⁶ *kanut an* : n'est pas humain

¹⁰⁷ Le couteau : nous retrouvons le symbolisme du couteau

l'éliminer. Généralement, les officiantes venaient un jour dans la maison familiale pour l'amener, sous le prétexte de le soigner. Les parents n'étaient jamais présents lors de l'opération. Ils ne sont cependant pas dans l'ignorance de ce qui va se dérouler.

L'enfant était jeté dans une termitière choisie au préalable, dont un morceau du bas a été préalablement découpé, et réservé pour la suite de l'opération. Ensuite, on bloquait par ce morceau de termitière, pour l'empêcher de revenir. Il semblerait que quand le rituel réussit, l'enfant crie toujours : « *haha ji moneyam mone, ji babaj sanse, pan i banenul* » ce qui signifie, « *ha ha vous m'avez eu, vous avez eu de la chance. Je vous aurai tous exterminé* ». Et là les officiantes répondaient toujours, qu'elles l'avaient démasqué. Mais tout devait se faire dans le plus grand secret. L'enfant ne doit en aucun cas se douter que son secret était dévoilé jusqu'au sacrifice ultime. Dans le cas où il en viendrait à se douter des projets funestes à son encontre, il risquait de se retourner contre l'officiante qui prenait sa place. Elle risquait donc sa vie dans ce rituel. Il n'y a généralement pas de funérailles pour ce type de mort.

Nous avons ici une forme d'euthanasie. Les prises de décisions extrêmes comme celle de la fin de vie sont pensées et doivent être accompagnées. La société diola pour faire accepter la mise à mort d'un enfant, déculpabilise la mère dans un premier temps et le père dans un deuxième temps, en mettant l'accent sur la non humanité de l'enfant. Autrement dit, un enfant qui va être une charge dans une société où l'autonomie est très vite requise, la survie d'un individu handicapé n'est pas prioritaire. Il importe de préciser cependant que ce n'est pas le handicap en soi qui constitue le problème, mais bien parce que l'enfant est assimilé à un être maléfique ou à un animal. Le handicap n'est qu'un signe de son « non humanité. Il s'agit plus d'un sacrifice pour sauver le groupe. Nous ne pouvons pas dans ce cas de figure ne pas penser au fait, que l'individu diola est juste un maillon d'une chaîne. Il est absolument nécessaire que tous les éléments qui forment le groupe, soient valides. Toute défaillance doit être écartée.

Avec l'adoption des nouvelles religions, les traitements évoluent d'une façon différente. D'abord, l'enfant est très vite intégré dans la société. Il n'est plus un être incertain et dont la nature reste à définir, mais un humain. Rappelons que dès le huitième jour pour les musulmans, l'enfant était nommé. Ce qui lui donne une identité et une

existence formelle. Dans la croyance catholique, une fois qu'il a été baptisé, le nouveau-né faisait partie intégrante du groupe. En fait, la réalité de l'enfant date d'avant sa naissance. C'est ce qui fait prohiber l'avortement dans ces religions nouvelles. Ceci dit, il existe encore des résidus de ces croyances traditionnelles. Le syncrétisme est encore très présent dans la communauté diola et ce quel que soit la religion adoptée.

Nous abordons ces questions liées à la naissance, parce que nous considérons que c'est le meilleur moyen de comprendre la notion de personne dans un groupe, et donc la construction identitaire.

Les secrets de la maternité sont toujours jalousement préservés, même si l'évolution actuelle vient compromettre ce caractère sacré. Chaque village, suivant sa dimension, disposait d'une ou plusieurs maternités traditionnelles, qui étaient la chasse gardée des femmes. C'est le bois sacré par excellence des femmes, où étaient exclues toute personne non initiée. La venue d'un être humain dans le monde n'était pas une chose banale pour le diola. Outre le fait que l'enfant à naître pouvait ne pas être un humain, ou présentait d'autres séquelles, il y'avait les risques pour la parturiente. Il est dit, qu'une femme, une fois enceinte avait sa tombe ouverte jusqu'après son retour de couches, qui durait quarante jours, selon une femme migrante ressortissante d'un village *Foñi*. Nous pensons, cependant qu'il y'a un certain syncrétisme religieux avec l'Islam. Toutefois, l'idée qu'une parturiente était fragile demeure. Il y'a un cycle pendant lequel, elle devait être protégée. Cette fragilité est accrue au moment de la délivrance, où il fallait un ange gardien pour la préserver des forces funestes et d'éventuelle jalousie. L'accouchement est une initiation, et comme toute initiation en pays diola, tout était fait pour protéger la future initiée. Dans la maternité traditionnelle, n'étaient admises que des femmes. Parmi elles, il y'avait des femmes très averties et qui sont chargées de la protection de la parturiente. Ces femmes sont vigilantes quant au comportement de toutes les femmes présentes. Le silence était requis, et toutes les énergies étaient focalisées sur l'opération qui se déroulait. Rien ne devait perturber le cours de l'accouchement. La position des membres de l'assemblée était importante. Il fallait se décroiser les jambes, pour faciliter l'accouchement. En cas de complication, tout le monde devenait suspect et très souvent, on demandait à toutes les femmes présentes de défaire leurs pagnes, pour voir, si l'une d'entre elle ne gardait pas par devers elle, un objet, comme un couteau ou autre qui contrariait l'opération. C'était

souvent le fait d'une rivale, d'une coépouse qui profitait de l'accouchement pour se débarrasser de sa rivale. Nous l'avions mentionné, la mort en couche d'une femme était un drame pour le groupe qui se trouvait coupé dans son processus de reproduction. Freiner la délivrance d'une femme, c'était la condamner à mort.

I.2.2.1 L'imposition du nom, acception de l'individu

L'imposition du nom s'accompagne avec le prélèvement des cheveux du nouveau-né. Il était fréquent de prendre les cheveux de la mère et de l'enfant. Et encore maintenant, certaines cultures diolas continuent de le faire. Les cheveux occupent une place spéciale dans la symbolique diola. Il semblerait que les cheveux soient à la fois support de vie et signe de mort. Ce qui explique que dans les moments importants et surtout qui constituent une étape de la vie de l'individu, on lui rase les cheveux. La naissance étant le premier stade, les cheveux sont pour la première fois rasés. Même si de nos jours, les mères gardent leurs cheveux, et sortent de la maternité avec un nouveau-né qui a ses cheveux, ils lui sont enlevés le huitième jour. En Europe, seule une mèche est enlevée. Mais il n'est pas rare de voir dans les familles diolas, un rasage complet des cheveux du bébé. Il y'a un cycle de trois rasages avant que l'enfant garde ses cheveux, dans la croyance des nouvelles mères.

La symbolique des cheveux n'est pas particulière aux diolas. Nous retrouvons cela dans beaucoup de traditions et de religions africaines. Les cheveux sont vus comme une puissance positive ou destructive selon les circonstances. Ils sont chargés de faire circuler le flux nerveux et sont synonymes de vie pour eux. Le fait de prendre les cheveux de quelqu'un et de les confier à un « *bækin* » revient à lui confier la vie de cet enfant. De la même façon, lors du prélèvement des cheveux d'un neveu utérin pendant les rituels du « *bukut* », il s'agit pour les parents maternels de veiller rituellement sur leur neveu, mais aussi de montrer aux parents agnatiques qu'ils sont là pour les surveiller. C'est une forme de mise en garde et d'intimidation.

De la même façon, le *bukut* intègre dans son parcours un prélèvement des cheveux du futur initié au cours des pèlerinages dans son matrilignage. Seules les lignées maternelles du « *ambac*¹⁰⁸ » lui prennent une mèche de cheveux. Par lignées maternelles, nous entendons les matrilignages du père et de la mère et de toute sa généalogie. Nous pouvons trouver une justification par le fait que le matrilignage a fonction de protection, et en prenant une touffe de cheveux de leur neveu utérin, il confiait l'initié au « *bækin* » lignager et le prévenait de son statut de « *ambac* » vulnérable. De la même façon, il mettait en garde ainsi le patrilignage de tout écart et de toute tentation de nuire à leur neveu.

A l'occasion d'une maladie grave, on pouvait enlever les cheveux du patient aussi pour le prémunir lors d'une séance de « *kasabor* », purification. Le prélèvement des cheveux est ritualisé. Si lors du baptême, l'officiant pour les musulmans c'est l'imam ou celui qui lui donne le nom, lors des autres cérémonies comme le « *bukut* » ou lors d'une maladie, c'est un maternel qui s'en occupe.

L'importance de la mère dans cette société patriarcale est très marquante. Nous pouvons relever dans les discours constructifs, des propos qui montrent la place centrale qu'occupe la mère dans la formation identitaire et le parcours de l'individu. Les diolas ont une grande crainte de la force maternelle. C'est ce qui explique des propos tel que « *personne ne sait à quel bækin l'a confié sa mère* ». Cette formule sonne comme une mise en garde contre d'éventuelles attaques d'une personne. Cela pourrait expliquer que les enfants les plus craints sont ceux dont les mamans sont issues d'un village autre que celui des pères. Faut-il le rappeler les doubles animaux¹⁰⁹ d'un individu résident très souvent chez les maternels qui se chargent de veiller sur leurs neveux utérins.

Nous avons mentionné plus haut l'usage du couteau au sein de la maternité. Il faut savoir que c'est un objet qui a un double pouvoir de protection et de destruction.

¹⁰⁸ Ambac : futur initié

¹⁰⁹ Les doubles animaux

Sa fonction de protection fait qu'un nouveau-né a un couteau à son chevet, pour le préserver des mauvais esprits.

Nous avons souligné le fait que l'aboutissement d'un être humain était lié à son initiation. Pour les hommes, c'est le fait de faire le « *bukut* » et pour une femme, la maternité lui ouvrait les portes de son groupe. Pour être acceptée, une femme se devait d'être mère. Le rite de passage au statut de femme est donc la maternité. La stérilité était une tare, que l'on essayait de gérer. Elle était un échec du rite de passage.

I.2.2.2 Infertilité et palliatifs

Nous ne pouvons pas ne pas observer que la stérilité masculine était jusque-là tue voire niée. Il faut d'ailleurs à ce propos rappeler le lien intime entre infertilité et virilité. C'est ce qui explique qu'un homme ne soit jamais socialement stérile jusqu'à très récemment. Le sujet reste tabou. C'est une pratique socialement admise qu'un frère ou cousin de l'époux se chargeait de faire des enfants dans le plus grand secret à la femme de son frère, mais pour le compte de ce dernier. Il est évident que ces méthodes sont difficilement applicables actuellement. Rappelons-le, le mariage était d'abord une action collective qui impliquait toute une famille. Or le mariage moderne concerne d'abord deux personnes. Nous sommes loin de ce scénario actuellement. Il est donc difficile de pallier à une défaillance masculine dans le mariage. Cela a pour conséquence, une hausse de l'infertilité et de l'impuissance masculine qui deviennent visibles à la faveur de la modernité et des nouvelles religions. En outre, la science permet de clarifier les raisons de l'infertilité du couple. La société diola nous apparaît très virile. Il est inconcevable qu'un homme ne puisse pas concevoir. La frontière entre fertilité et virilité est très poreuse. Le mâle atteint la plénitude avec la paternité, comme la femme l'atteint par la maternité. Mais si dans le cas des femmes, le *kañalen* ritualise et essaie de palier à cette défaillance, dans le cas d'un homme, ce n'est pas le cas. Tout est fait pour préserver et sauvegarder l'image virile de l'homme diola.

Dans cette société où les divisions de sexes sont très nettes, il n'était pas courant de voir ou d'entendre une allusion à une quelconque homosexualité. Nous avons été surprise de voir qu'il n'y avait pas de terme précis pour désigner les homosexuels, et encore moins une activité sociale où ils sont inclus de façon ouverte. Ce qui n'est pas le cas dans la société wolof, où certaines tâches d'animateurs leur étaient dévolues. La société diola n'inclut nullement une place pour les homosexuels. Aucune ambiguïté sexuelle n'est permise. Nous n'avons pas retrouvé une trace de ce qui est considéré comme une anomalie. La négation est très profonde, elle est même linguistique d'abord.

Pour en revenir à l'infertilité, elle est différemment traitée selon qu'on est homme ou femme. Si dans le cas de l'homme, il y' a des astuces pour voiler le handicap, dans le cas de la femme, c'est plus complexe. En fait, chez l'homme, l'infertilité est confondue avec l'impuissance.

Il faut surtout retenir qu'il y'a la nécessité d'engendrer aussi bien pour les hommes que pour les femmes. Les approches sont différentes cependant.

La stérilité n'est pas niée dans le cas de l'homme, mais elle est plus discrète. Nous ne sommes pas dans une société qui nie une possible impuissance ou stérilité de l'homme. Mais « *les pratiques telles que le lévirat, du vivant du mari, ou le « prêt » de l'épouse par son mari, à un de ses frères qui pourra l'aider à procréer* »¹¹⁰ voilent cette fêlure dans un groupe qui magnifie la virilité. Il faut d'ailleurs souligner à ce propos, la paternité biologique et la paternité sociale, qui peut prendre le pas sur celle biologique dans certaines circonstances. Le « *bukut* » permet à chaque fils de faire la connaissance avec son père biologique. Puisque chaque fils est tenu de se faire initier dans le même bois sacré que son père. Même si le fils ne vit pas ou n'a jamais connu son père, le secret de sa naissance lui est révélé lors de sa naissance. Cela fait partie des secrets du « *bukut* ». Aucune revendication ne peut être faite à la suite des révélations lors du *bukut*. Le père social reste celui qui est considéré comme père dans cette situation. En fait, dans la société diola, il est des contextes qui imposent de faire la différence entre géniteur et père. Ce qui est impossible à faire dans le cas d'une femme.

I.2.2.3 Infertilité féminine et rites de kañalen

La stérilité d'une femme est en fait plus visible. Son traitement devient de facto public et emprunte des formes plus visibles.

¹¹⁰Journet Odile. La quête de l'enfant. In : *Journal des africanistes*. 1981, tome 51 fascicule 1-2. pp. 97-115.

Si elle n'est pas ritualisée ou la quête d'enfant pour l'homme n'est pas rituelle, dans le cas de la femme, les rites sont pensés dans une forme de socialisation qui renvoie au groupe. La stérilité d'une femme concerne toute la société. Il importe qu'elle se mobilise pour trouver des remèdes à ces maux. La maternité est la base du groupe. Ce n'est pas un hasard si la mort d'une femme en couches est considérée comme l'une des pires pertes chez les diolas. C'est avec la mort d'un « *ambac* » les morts les plus craintes dans la société diola. C'est un drame qui renvoie le groupe à une grande angoisse et qui l'atteint dans son existence, et en conséquence, sa survie. Au-delà de la personne physique, c'est tout le groupe qui subit et qui se trouve amputé par cette perte. C'est une mort qui survient dans un processus de reconstruction identitaire et de reproduction de l'espèce. Cette mort est traitée rituellement et l'enterrement de cette parturiente se fait dans l'enceinte de la maternité rituelle. Il est fait par les accoucheuses qui extirpent d'abord le fœtus avant d'enterrer. En effet, une femme en couche est encore dans le domaine de la maternité et donc *ñiñi* pour les hommes. Son corps ne peut être soumis et exposé aux hommes.

Le parallélisme entre la matrice de la terre et l'utérus de la future mère est évident ici, nous semble-t-il. Les interdits liés aux menstrues des femmes l'expriment bien. Il est logique en effet, que le sang lié à l'absence de fécondation soit impropre et qu'il ne doive pas souiller « *esik* » la terre. Les femmes sont donc tenues de ne pas cultiver ou de faire certains travaux ménagers sous peine de « *esik* », souiller. Nous retrouverons ce terme dans d'autres circonstances pour souligner le caractère impur de quelque chose. Pour les diolas, cette situation est évitable. Ainsi, dans les interdits, il y'a surtout principalement des processus d'évitement. Autant, il y'a une division des sexes, des âges, il y'a également une division de l'espace qui va au-delà, et s'applique également aux objets du quotidien. Le foyer diola respectera donc la division des sexes. Dans une maison traditionnelle diola, hommes et femmes ont des toilettes et douches séparées. Et encore actuellement, nous retrouvons cette architecture dans les villages diolas. C'est dans cette logique que les objets usagers comme seaux et pots seront bien distincts et ne peuvent être utilisés indifféremment pour la toilette et pour la cuisine. Comme ils disent, le faire, c'est « *kasikor* », se souiller et s'exposer à la colère des « *ukin* ». La crainte du « *kasikor* » est très présente dans le quotidien des diolas. Il faut souligner à ce propos, que suivant les mœurs diolas, chaque individu diola avait ses couverts et assiettes, pour respecter cet évitement. Chaque individu gardait toute sa vie durant son assiette et sa cuillère qu'il ne

partageait pour aucune raison avec personne. L'objectif était d'éviter la propagation de maladie. Ils pensaient que chaque individu avait sa maladie et ne devait pas le transmettre aux autres. Avec l'islamisation, dans la région « *Foñi* », l'assiette est devenue un bol collectif autour duquel toute la famille s'assoit pour partager son repas. Les raisons avancées sont de susciter une convivialité et de resserrer des liens entre les gens qui partagent le même repas. Or dans le cas des diolas, le fait d'avoir sa vaisselle souligne la responsabilité individuelle de chacun. D'autre part, cela permet d'éviter une promiscuité qu'arborent les diolas et qui peut mener à « *kasikor* » se souiller.

Chaque instance supérieure a donc, ses interdits. Pour revenir au « *kafañak* », il n'est pas permis de mélanger dans un même plat, de la viande et du poisson frais, sous peine de se faire attraper¹¹¹ par le « *bækin* ». Ces interdits sont plus difficiles à respecter en contexte migratoire. Si nous prenons le cas des divisions de l'espace, il y'a déjà les contraintes liées au logement. Si la terre ne se vend pas chez les diolas, dans les grandes villes, elle se vend ou elle se loue. Il n'est pas facile dans ce cas de disposer d'un espace suffisamment grand pour respecter les interdits liés à la division des sexes. D'autre part, en Europe, et notamment en France, la priorité est de trouver un appartement où dormir. Comment respecter des règles de séparation de sexes quand l'on est confronté à des questions d'habitat. La promiscuité s'invite dans le quotidien des migrants diolas, qui vont devoir apprendre à partager un espace aussi intime que les toilettes, avec les craintes de « *kujamak* » et de « *kasikor* ». Il s'agit dès lors pour les diolas de se préserver en trouvant les antidotes pour contrer les effets du non-respect de ces règles. Alors qu'en milieu traditionnel, les rapports inter générationnels sont régis par les « *ukin* » et respectés par les résidents, en contexte migratoire, cela s'avère impossible. Si la plupart du temps, il n'y a pas de cohabitation entre parents ou beaux parents et enfants mariés ou gendres et belles filles, il y' a une vie sociale qui ne favorise pas les séparations. S'il est dit que le père ou la mère ne doivent pas manger dans le même plat que leurs enfants mariés, doivent éviter la chambre conjugale de leurs enfants et ne doivent surtout pas s'asseoir sur leurs lits ou leurs chaises, il convient de souligner qu'il est contraignant de respecter ces règles d'évitement en contexte migratoire. En effet, lors des rassemblements tels que mariages, baptêmes ou

¹¹¹ Se faire attraper par le boekin : après une transgression, on est frappé par le fétiche concerné

funérailles où se côtoient les migrants, il est difficile de s'éviter. Tout dépend du degré de transmission et des acquis et volontés des enfants d'accepter ces mœurs. Ne négligeons pas le fait que la société française moderne favorise les contacts et les effusions. Or, une fois marié, ces contacts sont limités entre parents et enfants. Les élans de tendresse doivent être réduits. Pour des enfants qui ont évolué autrement et qui sont habitués à des élans de tendresse, il est difficile de comprendre qu'ils ne puissent pas s'asseoir sur le lit des parents par exemple.

Ces évitements sont une façon de signifier aux parents qu'ils n'avaient pas à intervenir dans la vie conjugale de leurs enfants. Chez certains diolas traditionnels, il était même interdit pour un père et une mère de manger du riz cultivé par leurs enfants mariés. Dans un contexte moderne, comme le disent souvent les diolas, il a fallu diminuer la rigueur de certaines règles.

Les questions de fécondation, concernent toute la société. Elle n'est pas un fait isolé qui concerne un individu mais sa famille et au-delà, son clan. La fécondation de la femme implique en conséquence, celle de la terre, et donc l'abondance et la survie du groupe. A partir de là, elle concerne toute la communauté, qui se doit de se mobiliser pour pallier à cet affront de la nature, pour en chercher les causes. Cela démontre une fois de plus, la place que tient la femme dans cette communauté. Il y'a comme une chaîne de vie qui est pensée, et où chaque élément a sa place et son utilité.

Le traitement de la stérilité féminine se présente sous forme de rapt rituel, le « *kañalen* ¹¹² ». Il s'adresse non seulement aux femmes qui ne peuvent concevoir mais aussi à celles qui sont sujettes aux fausses couches ou dont les enfants décèdent à bas âge. Le mal d'enfant dans ce cas, est traité avec une certaine brutalité, vue de l'extérieur. Une analyse superficielle nous fera présenter ce rite comme une maltraitance de la femme. Mais il s'agit pour les diolas de traiter la souffrance par la souffrance. En tournant en dérision le mal que vit la femme en mal d'enfant, on arrive à lui faire supporter son malheur dans une société qui voit en la maternité un aboutissement.

¹¹² Le *kañalen* : rites de femmes contre l'infertilité

Il arrive que la femme choisisse de faire ce traitement thérapeutique rituel, mais la plupart du temps, la future « *añalen* » est enlevée de nuit et amenée dans un village lointain, avec son nouveau-né, si elle en a, sinon seule, dans les cas de stérilité. Elle est coupée de son environnement, de ses proches et humiliée. Pendant tout le temps de son séjour, elle est exposée à des souffrances où on la dépouille de son nom, et par conséquent de son identité. Il s'agit d'un traitement de la souffrance par la souffrance. Mais il serait réducteur de s'arrêter à ces brutalités. Si l'homme n'est pas présent physiquement pendant ce voyage thérapeutique, il n'en est pas moins présent. Les recherches pour trouver les causes de la stérilité de la femme, sont orientées aussi vers le mari. Il arrive qu'il soit considéré comme étant à l'origine de l'absence d'enfant. Il peut avoir offensé un ancêtre ou un *bækin*. Il peut même être volontairement coupable de la stérilité de son épouse ou de la mort prématurée de sa progéniture. Tout est mis en œuvre par la famille adoptive de la femme *kañalen* pour réussir à lui faire enfanter. L'objectif à terme est que la femme revienne avec un enfant. Nous ne pouvons pas ne pas mentionner qu'au terme d'un long séjour, la femme revient avec un enfant, en cas de réussite. Même si les époux sont séparés pendant ce séjour, des visites du mari sont autorisées. Elles sont sous le contrôle des femmes qui initient la nouvelle « *añalen* ».

Quand il s'agit d'un « *kañalen* » pour préserver un enfant déjà né, la femme doit rester dans l'abstinence sexuelle pendant toute sa réclusion, même si elle a un mari rituel. Nous en déduisons qu'il y'a deux types de « *fuñalen* ». Le premier concerne les femmes qui n'ont jamais eu d'enfants. Les conditions sont plus dures et rien n'est laissé au hasard pour que la femme soit enceinte.

Dans le deuxième cas, la femme perd ses enfants à très bas âge. Dans ce cas de figure, il y'a aussi deux options.

La première option est l'enlèvement de la mère avec son enfant, qui, tous les deux seront protégés dans un autre village, loin du domicile conjugal. Autant, tout est mis en œuvre pour la protéger, et autant elle est tenue pour première responsable de cet enfant.

Elle peut être brutalisée si l'enfant est malade ou s'il lui arrive quelque chose. Cet enfant reste toute sa vie durant dans son village adoptif ou sa famille adoptive. Mais ce qu'il faut noter dans ce type de situation, c'est la place qu'occupe l'enfant dans le projet de « *kañalen* ». Il est présent et donc est acteur. Il est même l'acteur principal de ce projet de vie. Il arrive que l'on le sépare de ses parents pour le préserver. C'est le principe du « *kafilén*¹¹³ » qui consiste à confier l'enfant à une autre famille, le couper de sa famille, pour le sauver. Cet éloignement de l'enfant ne se fait pas sans souffrance pour les parents et l'enfant. Ce dernier est confié parfois toute sa vie durant à sa nouvelle famille. Il ne doit plus revenir chez ses parents. La pratique du « *kafilén* » sans être aussi rigoureuse est très éprouvante et contraignante pour l'enfant et les parents. Il faut préciser que c'est un enfant issu du « *kañalen* » qui est confié à une tierce famille. Il est estimé que son patrilignage représente un danger pour lui. Dans ces cas, il lui est interdit de consommer de la nourriture de sa famille, ou de passer la nuit chez ses parents. Il est très rare de voir un retour. Si l'enfant devenu adulte décide de rentrer auprès des siens, il est tenu de procéder à des rites qui vont lui permettre de rentrer auprès des siens. De la même façon, pour sa protection, son vrai prénom est tenu caché et il n'est appelé que par son prénom d'enfant de « *kañalen* ». Le changement de prénom matérialise la nouvelle identité de la femme et de son enfant. Cela fait partie de sa protection, comme la canne qui est remise à la femme « *añalen* » à la fin de sa formation.

De même que la mère « *añalenaw* » qui est soumise à ce rite est rebaptisée, et porte un prénom qui va souligner sa nouvelle identité d'animatrice, ses enfants issus du *kañalen* auront toujours des prénoms qui vont marquer cette quête d'enfants. Les prénoms comme « *Linguère* » la reine, ou encore « *Autorail* », s'inspirent de l'actualité mais aussi d'autres qui vont souligner le désespoir de cette femme en quête d'enfant, comme « *Ngaybe* » la maudite. Il y'a aussi les prénoms impudiques qui montrent le caractère de bouffon et grivois du « *fuñalen* ». La violence de ce rite peut s'expliquer de plusieurs façons. Dans un premier temps, il s'agira de traiter la souffrance par la souffrance. Dans cette société qui porte les valeurs de force, et qui n'est pas portée sur la pitié, il faut tourner en dérision la malchance. D'autre part, la croyance diola avance le fait que les bouffonneries de la femme

¹¹³ Kafilén : éloigner un enfant de sa famille dans l'espoir de le sauver

qui fait le *kañalen* ont pour conséquence d'attirer les enfants à naître. C'est le monde de l'innocence qui est interpellée ici. Les enfants aiment le rire et sont naturellement attirés par les jeux et amusements.

Donner un prénom de dérision à un enfant de « *kañalen* » n'est pas spécifique aux diolas. Nous retrouvons le même procédé dans d'autres cultures comme par exemple, la culture wolof. Ainsi, prénommer un enfant « *yadikone* » c'est toi qui était venu chez les wolofs a un écho chez les diolas, avec des noms comme « *kaburæ* », le cimetière ou « *kamanter* » qui souligne l'essai, peut être que l'enfant va survivre. Il arrive également que l'enfant né du *kañalen* prenne le nom de son village protecteur.

Le fait de trouver un autre prénom aussi bien à la femme « *añalen* » qu'à ses enfants est une forme de protection. Ces noms loufoques forment le bouclier qui va barrer tout mauvais sort et tout mauvais esprit. Il arrive que certains enfants de « *kañalen* » devenu adulte, récupère leurs prénoms de baptême. Ce qui est très mal accepté dans le milieu diola traditionnel. Il s'agit tout simplement d'un rejet de la protection et des sacrifices qui ont été consentis pour sa survie. D'autre part, en reprenant son nom, l'enfant se dévoile et devient visible. Il reprend une identité qui était dangereuse pour lui. Ce qui est un risque énorme. Il y a eu souvent avec les influences de la vie moderne et des nouvelles religions des cas similaires. Lors du décès brutal d'un homme, enfant de « *kañalen* », haut cadre vivant en contexte migratoire, il a été dit qu'il s'est montré imprudent en reprenant son ancienne identité, crevant ainsi sa bulle de protection. Il est devenu vulnérable, permettant aux esprits qui l'ont pourchassé dans son enfance de le retrouver. Il faut souligner qu'on est enfant du « *kañalen* » pendant toute sa vie. Il n'est pas question de s'affranchir de cette identité au cours de sa vie, à l'âge adulte, sous peine de crever la bulle de protection que constituent le surnom et tout le rituel lié à ce processus de *kañalen*.

Quel que soit le type auquel on est confronté, la femme est aussi bien victime qu'accusée. Les sacrifices et recherches sont faits dans ce sens. On s'interroge sur cet échec. Aurait-elle commis une quelconque faute ? A-t-elle commis un adultère ? Est-elle une femme comme les autres ? La question est plus complexe, dans le sens où on s'interroge sur les attributs féminins de la femme. Ce questionnement est dirigé aussi vers

l'homme. Il est d'ailleurs courant dans la société diola de s'interroger sur la virilité d'un homme qui tarde à se marier. Ses proches lui demanderont souvent si « *roruto*¹¹⁴? » Cette question fait référence non seulement aux attributs de l'homme, mais surtout à sa virilité et à sa puissance d'homme. Autrement dit, est-il un homme ? C'est cette même interrogation que nous retrouvons ici en ce qui concerne les femmes « *kañalen* ». Dans son cas, c'est son statut de femme qui est mise à mal. Est-elle une vraie femme, capable de procréer ? Est-elle capable de procréer ?

Il est d'ailleurs dit, que la captation rituelle n'intervient que quand dans son village natal ou marital, tout a été fait en vain, en termes de guérisseurs et de sacrifices pour l'aider à être mère. La décision d'enlever une femme est prise par des femmes responsables de « *ukin* ». Il est cependant arrivé que des femmes s'enfuient d'elles-mêmes dans leurs désespoirs pour chercher protection, en général dans leur maison maternelle. Ce n'est pas particulier aux femmes « *kuñalenak* » de trouver refuge dans le matrilignage. Il est fréquent chez les diolas de se réfugier chez les maternels dans les moments de crise, en cas de maladie très grave par exemple. Faut-il le rappeler, dans beaucoup de société diola, les « *siwum*¹¹⁵ » sont dans la famille maternelle de l'individu qui doit les protéger, et par conséquence veiller sur leur nièce ou neveu.

Le rite de « *kañalen* » accompagne la femme et ses enfants tout au long de leurs vies. Il faut retenir que la femme et les enfants du « *kañalen* » ont une nouvelle identité qui prime sur celle qu'ils avaient avant.

A la fin de cette formation, la femme placée sous la protection de ce village, bénéficie de certains avantages, notamment le fait qu'elle ne peut traditionnellement, être divorcée par son époux.

Il y'a eu beaucoup d'études sur ce phénomène de « *kañalen* », mais retenons les travaux de Odile Journet Diallo, qui l'a beaucoup questionné.

¹¹⁴ Roruto : est-ce là ?

¹¹⁵ Ewum, siwum : doubles animaux

Il est dit que si la femme est bousculée pour endosser son nouveau rôle, tout est mis en œuvre pour attirer les faveurs de la maternité. Ses protecteurs vont chercher le degré de responsabilité du mari et de sa famille d'abord. Cette quête d'enfant suppose de voir ce qui empêche la naissance ou la survie d'un enfant. Elle nécessite des investissements pour trouver l'origine de ce malheur.

Quel que soit l'issue de ce séjour, la patiente revient transformée. Elle est totalement désinhibée et endosse le rôle de bouffonne, que contredisent très souvent les sens des mots de certaines de leurs chansons. Dans l'imaginaire diola, les enfants sont attirés par la joie et les rires, d'où ce comportement loufoque de la femme en mal d'enfant, qui va incarner le rire et la gaité pour séduire les enfants à naître.

L'époux paie un lourd tribut pour le « *kañalen* » de son épouse. Il faut d'ailleurs souligner que les hommes sont intégrés dans la maternité, d'une certaine façon, notamment en sacrifiant aux « *ukin* » après un accouchement. Mais la plus lourde charge c'est lorsque l'épouse meurt en couche. Il y'a une sorte de parallélisme avec les frais supportés par les hommes dans les baptêmes aussi chez les diolas musulmans.

Certes, il y'a beaucoup de railleries dans leurs chansons, mais au-delà, elles reviennent sur des relations sociales et règlent leurs comptes avec leurs époux et leurs belles familles. Nous pouvons comprendre qu'elles soient craintes, tant elles peuvent asséner des vérités dans leurs chansons, qu'elles sont seules à pouvoir et à avoir le droit de dire. C'est le propre des chants diolas qui sont le moyen d'expression par excellence des émotions, dans une société peu démonstrative. Nous soulignons le caractère insouciant de leurs accoutrements et de leurs comportements. Quel que soit le sérieux d'une situation, la femme « *añalen* » peut la tourner en dérision. N'est-ce pas le but de leur voyage thérapeutique ? Elles ont su prendre le dessus sur leur douleur par le « *kañalen* », elles peuvent voir le ridicule dans le sérieux. Par contre les thèmes de leurs chansons, sont empreintes de tristesse, et leurs permettent d'évacuer leurs souffrances. Les problèmes de

couples, l'infidélité, l'ingratitude, mais aussi le mal d'enfant sont les thèmes qui sont abordés le plus souvent.

Ainsi, l'une d'entre elles, Linguère Tamba du village de Coubanao, disait sa peine dans une de ses chansons, qu'elle n'était pas considérée, elle était comme « *efunukey* » ou *guiera senegalensis* de son nom scientifique qui est la plante utilisée pour les rites mortuaires, parce qu'elle n'avait pas d'enfant. En analysant plus profondément cette chanson, nous ne pouvons que supposer que le fait de ne pas avoir d'enfant, faisait d'une femme, une terre morte. Elle a échoué dans sa fonction première, celle de donner la vie. Ce qui fait qu'elle est comme « *efunukey* ». La symbolique de cette plante rappelle la fertilité qui est tarie dans ce cas. Nous retrouvons d'ailleurs cet arbuste dans d'autres chansons de « *kañalen* » comme celle de Siabatou qui compare les femmes fluettes à « *efunukey* ». Le caractère frêle de cette plante en fait un objet de comparaison de prédilection pour les femmes qui vont user de cette fragilité pour pleurer leur sort. Sur le thème de l'infidélité, il y'a aussi cette chanson d'une « *añalen* » qui s'adresse à sa rivale dans sa chanson en des termes très crus :

« Yákoney ni nganemaa

Yákoney ni nganemaa

Yati fukaray ni nganeña

Fimen o fimen

Fimen o fimen

so si rerer cererer

Fimen »¹¹⁶

Que l'on pourrait traduire par :

¹¹⁶Je pleure le seul, celui de la nuit. Couvre-toi, ils sont tous pareils

« Je pleure le seul, celui de la nuit. Couvre-toi, ils sont tous pareils »

Là, nous sommes dans le cas d'une femme qui règle ses comptes avec son mari et sa rivale qui la prive de « *celui de la nuit* ». La connotation sexuelle est très subtile, et c'est le cas des chansons de ces femmes qui sont très codées.

Les chants de « *fuñalen* » sont un défouloir pour ces femmes. Ils sont le dérivatif par excellence dans une situation chargée émotionnellement. Les diolas utilisent beaucoup le chant comme moyen de communication. Le chant diola raconte une histoire et joue le rôle de transmission. A travers les chants, on peut retracer l'histoire d'un individu, d'une famille, d'un village. Chaque chant a ses spécificités.

Le chant « *kañalen* » est un véritable outil destiné au traitement psychologique des populations. A travers le chant, l'indicible est dit. Les femmes en mal d'enfant profitent de ces moments de triste complicité pour dire leur souffrance. C'est une forme de psychothérapie. Un chant très populaire, par exemple, en milieu diola dit :

Woy inje karano

Woy inje karano

Iyo ebajey añilaw karano

Woy inje karano

Woy inje karano

Injo ebajey añilaw karano

Ebajey añilaw karano

Añilaw nu jukmiña añilaw a nomeriti

Añilaw anomeriti

Il nous est difficile de situer l'origine de ce chant, à l'instar de beaucoup de chants populaires diolas. Mais il exprime le désir d'enfant qui constitue la base même du rite du « *kañalen* ». La chanteuse dit son envie d'enfanter. Elle souligne les difficultés qu'elle rencontre dans sa quête d'enfant. Il est comme beaucoup d'autres chants, devenu un patrimoine diola. Il voyage de village en village, à l'instar des femmes « *kañalen* » qui promènent leurs peines en espérant un soulagement. Le chant diola permet de contourner le caractère pudique des diolas. Dans une société qui ne met pas en avant les individualités, les femmes du « *kañalen* » se démarquent. En fait, elles sont plus des personnages et appartiennent à la culture, et sortent du registre individuel. Elles sont conteuses, animatrices, chanteuses et jouent le rôle des griots dans d'autres sociétés. Ce n'est pas pour autant qu'elles vont gagner leurs vies dans leurs rôles. Elles sont responsables de la culture et appartiennent au groupe. Leurs chants sont de plus en plus récupérés par les chanteurs diolas modernes. Leurs noms sont très connus. Il y'a encore des femmes célèbres par leurs chants et qui ont su marquer leurs communautés. Dans leurs chants, il arrive qu'elles s'adressent à elles-mêmes et racontent leurs déboires. Quand nous écoutons la chanson de « *Balom dabo* » une grande « *añalena* » du village de Diattang qui dit :

Balom dabo kalolay ku monewo

Kuneno de birá

Ce qu'on pourrait traduire par : Balom Dabo, le quartier de Kalolaye (du village voisin de Baïla) l'a prise pour la confier aux femmes. Elle revient ainsi sur le rapt dont elle a été la victime pour faire le « *kañalen* ».



Figure 4 : Añalena en France



I.3 CHAPITRE 3 Vie, Famille et Civilisation diola

La famille traditionnelle diola est à l'image des autres modèles africains. Nous sommes loin du modèle de la famille nucléaire européenne. Or l'architecture de la famille diola ne se résume pas aux seuls parents directs. Elle est plus large et concerne la parenté. Le système de parenté diola permet de comprendre le mode de fonctionnement des communautés migrantes diolas. Le père et la mère ne sont pas les seuls responsables et garants de l'éducation de leurs enfants par exemple. Là où la gestion de la famille est collégiale traditionnellement, on est dans un contexte où les droits sont réservés aux seuls parents biologiques. Les enfants nés en Europe ont un autre modèle d'éducation et ne peuvent reconnaître une autre autorité que celles des parents biologiques. Ceci pourrait expliquer pourquoi il n'y a pas les mêmes motivations de participer dans les associations villageoises. Les solidarités que les natifs des villages ont entre eux ne peuvent se manifester de la même façon. Nous avons mentionné l'interdépendance construite entre les ressortissants d'un même village, du fait d'une même éducation et d'un contexte social qui favorise une conscience collective qu'on ne peut retrouver en contexte migratoire. La structure familiale est remplacée par d'autres formes de gestions des individus et des problèmes familiaux. Les services sociaux ont remplacé les autorités de la famille. Là où les parents s'adressent à leurs frères ou sœurs pour régler les problèmes relatifs à leurs enfants, d'autres autorités vont prendre le relais.

Nous verrons beaucoup d'incompréhensions dans les familles, à ce propos. Les migrants sont souvent confrontés à des crises qui surviennent du fait d'une incompatibilité entre les modèles traditionnels et ceux du pays d'adoption. Les enfants vont avoir plus de pouvoirs dans leurs nouveaux pays. D'autres chercheurs se sont penchés sur la question de l'adaptabilité des parents face aux nouvelles règles de leurs pays. La communauté diola est confrontée aux mêmes problèmes que les autres groupes migrants. Nous ne pouvons pas ne pas revenir sur les projets migratoires. Au départ, il n'y a pas eu de politiques en ce qui concerne les projets familiaux. Les premiers à être partis sont des hommes qui ont quitté

leurs villages, souvent dans la force de l'âge. Même si nous avons rencontré beaucoup d'entre eux qui se sont mariés avant de venir en France, ils ont fait venir avec le regroupement familial, des enfants très jeunes. De ce fait, nous pouvons avancer que les enfants des migrants sont pratiquement tous éduqués dans le milieu migratoire. Nous ne pouvons pas négliger le fait, que la première vague migratoire met en évidence des failles dans l'insertion de ces nouveaux venus dans leurs localités. Il y'a un apprentissage de faits des immigrés qui va aller de pair avec l'éducation de leurs enfants. Cela nous ramène à notre entretien avec un jeune venu très jeune avec ses parents¹¹⁷. Les mères fraîchement arrivées de leur pays sont confrontées à des problèmes linguistiques qu'elles essaient de gérer tant bien que mal. La première stratégie est de se fondre dans ce nouveau milieu. Comme nous l'avons mentionné plus loin, copier les comportements et les manières des résidents de la ville d'adoption donne l'illusion d'une aisance matérielle que l'on recherche en partant. Les femmes diolas vivant à Dakar, ont adopté la langue wolof. De la même façon, les femmes diolas en venant en France, vont apprendre le français et ce, à travers leurs enfants. Dans cette méthode d'apprentissage, on omet le fait que les enfants ont eux-mêmes besoin d'être suivis et d'être repris. Or leurs parents ont leurs propres lacunes linguistiques. Il y'a donc logiquement une transmission des erreurs de parents à enfants. Les enfants vont se retrouver avec une langue hybride qui va être réinventée avec les différentes communautés qui vont cohabiter. On pourrait parler de dialecte de migrant. C'est aussi le cas, dans les autres pays européens ou même des autres continents où nous retrouvons les populations migrantes diolas. Nous n'avons pas suivi ces personnes dans leurs nouveaux pays de résidence, mais notre intérêt pour une radio communautaire online nous a permis de suivre les migrants, à travers leurs interventions lors des émissions. Nous avons d'abord remarqué au niveau des participants, qu'il y'avait un intérêt plus marqué par les pays les plus éloignés, et où les immigrés sont moins nombreux. Nous en avons déduit que la solitude dans laquelle se trouve le migrant lui fait rechercher le contact avec les siens. Un média qui leur permet de communiquer dans la langue du pays, est une aubaine, et permet une thérapie pour ces individus éloignés des leurs. En outre, les migrants dans leurs expressions, ont adopté dans leur majorité, des expressions du pays d'adoption. Pour exemple, un diola vivant dans un pays anglophone, va user d'un diola qui va beaucoup

¹¹⁷ Paris, juin 2011

puiser dans l'anglais, tandis que son parent vivant dans un pays hispanique, vont largement colorer leur diola d'expressions espagnoles.

Les conséquences de ces méthodes d'éducatons mal assimilées vont se voir quand les enfants vont grandir, dans les années 2000. Il est cependant difficile de s'appesantir sur la question. Les problèmes sociaux auxquels sont confrontées les familles diolas, sont très rarement abordés. Il y'a une sorte d'omerta qui est de mise. Certains foyers comptent un enfant en prison ou sont confrontés à des problèmes de drogues ou d'alcoolisme. Mais l'admettre serait, accepter un échec. Il arrive que selon les relations, les amis ou parents interviennent dans des problèmes relationnels entre les enfants et leurs parents. Il n'en demeure pas moins que les structures mises en place vont prendre le pas sur les droits que les parents pensent avoir. Nous parlons des lois qui vont primer sur les lois ancestrales. Il est fréquent d'entendre les parents se plaindre d'être démunis. Il est connu que des numéros de téléphones sont mis à la disposition des enfants, qui ont ainsi des moyens de pression et de chantage sur leurs parents. Des enfants qui trainent leurs parents devant la justice sont une nouveauté et un drame dans la vie de ces gens. Il y a eu de ce fait, des enfants qui ont été ramenés au pays, en guise de sanction, parce que les parents ont perdu toute autorité sur leur progéniture, mais parfois, dans l'espoir d'une meilleure éducation.

Pour la première fois, des pères se retrouvent défiés par leurs enfants. Les cas des problèmes de familles recomposées nous ont interpellée à ce propos. C'est pour dire que les valeurs familiales ont changé. Alors que l'autorité parentale est assurée par les parents biologiques et leurs frères et sœurs et leurs camarades d'âge, ce n'est pas le cas dans le nouveau pays d'adoption, qui reconnaît à l'enfant des droits. Il faut néanmoins préciser que les droits ne sont pas niés dans les cultures diolas, mais ils ne sont pas les mêmes et peuvent même être incompatibles avec ceux du pays d'adoption. Il faut aussi souligner que chez les Diolas, la vie au quotidien se passe au sein du groupe auquel on relève et non au sein de la famille comme c'est le cas en Europe. Il n'est pas superflu à ce propos d'interroger le mode de vie quotidien chez les diolas, pour mieux comprendre cette communauté. Il est inconcevable pour des familles africaines de façon générale, que leur progéniture leur soit arrachée, qu'une structure autre que celle familiale, ou villageoise ait un droit de regard sur l'éducation de leurs enfants.

Si en terre européenne, les institutions, comme la DDASS¹¹⁸, prennent le relais quand les parents sont défaillants, ce n'est pas le cas chez les Diolas. Il n'est pas dit que des problèmes relationnels entre ascendants et descendants n'existent pas. Mais ils sont gérés dans un cadre légiféré autrement. La société est pensée de telle sorte, que si des risques de maltraitance sont avérés dans une famille, le problème est réglé, avec comme principal objectif de ne pas briser totalement le lien familial. Il n'est pas rare dans certains cas de conflit qu'un oncle, une tante ou un grand père ou une grand-mère récupère l'enfant chez eux et ainsi mette fin à tout conflit. Cette solution permet de préserver la cohésion familiale.

I.3.1 Transmission, filiation et ancrage

La question de la transmission est clairement posée ici. Peut-on logiquement avancer que les cultures africaines ne sont pas transmissibles en contexte migratoire ? La réponse est apparemment évidente, au vu des constats faits sur le terrain. Les enfants des immigrés diolas ont très rarement hérité des valeurs culturelles des parents comme nous l'avons avancé plus haut. Mais, la transmission n'est devenue un problème, que ces dernières années. Les générations des enfants d'immigrés, face à leurs angoisses identitaires interpellent leurs parents sur cette question. Si par contre, les descendants reprochent à leurs géniteurs de ne leur avoir rien transmis, les parents ne l'acceptent pas aussi simplement. Ils n'arrivent surtout pas à expliquer pourquoi ils n'ont pas essayé d'inculquer à leurs enfants les bases culturelles. Il y'a peut-être une absence de communication entre générations, ou entre parents et enfants. Nous ne pourrions nier cela. Mais cela nous semble trop simpliste. Pour transmettre, il faut maîtriser. Or, pour avoir interrogé beaucoup de migrants diolas, les acquis culturels sont plutôt superficiels et cela peut expliquer, ce défaut de transmission. La chaîne est rompue, en fait, par ignorance, assez souvent. N'oublions pas que beaucoup sont arrivés en Europe jeunes, et n'ont donc pas assimilé totalement les secrets de leur culture. Ils sont également partis trop longtemps

¹¹⁸ DDASS : Direction départementale des affaires sanitaires et sociales

pour suivre l'évolution de leur culture. Il ne faut cependant pas s'arrêter à ces facteurs. Il y'a sûrement d'autres paramètres, qui interviennent. La parole est sacralisée, et la transmission en conséquence, est ritualisée, à travers des cérémonies d'initiation, ou dans la vie quotidienne entre les différents acteurs de la société.

Nous pouvons aussi, nous pencher sur l'hypothèse selon laquelle, il y'a une opposition entre des méthodes qui auraient peut-être pu être complémentaires, si elles sont étudiées et comprises par les concernés. Nous revenons sur cette assertion que nous partageons, que l'immigré a son passé d'émigré avant de devenir immigré et de devoir adopter d'autres lois. Le rejet de son histoire, ne lui permet pas d'avoir une meilleure compréhension de sa nouvelle culture. Faut-il souligner une fois encore la pluralité de l'identité de l'être humain ?

La société diola est patriarcale et virilocale. Néanmoins, il faut préciser que la filiation maternelle a un grand pouvoir sur ses utérins. En dehors du « *bukut* » où se voient et se confirment ses droits, il y'a d'autres circonstances qui permettent aux maternelles d'user de leurs privilèges. La famille maternelle d'un individu a, plus qu'un droit de regard, un devoir de protection envers ses nièces et neveux utérins. Plusieurs cas peuvent étayer cette disposition du code de la famille en pays diola. En cas de défaillance des parents biologiques, il arrive que la famille maternelle prenne le relai. C'est ce qui justifie que l'on puisse parler de famille sociale et de famille biologique. C'est d'ailleurs, la famille maternelle, le premier recours. Pour une meilleure compréhension, il faut avoir un aperçu du village type diola traditionnel.

Le village diola type est constitué de quartiers qui sont très représentatifs des familles et qui témoignent de la généalogie dans le village. Le lieu de résidence d'une famille indique son appartenance, son lignage. Les exceptions sont des familles dont l'aïeul a été confié à la branche maternelle. Ces cas de figure surviennent dans différentes situations. Quand nous parlons de défaillances, il y'a plusieurs formes.

Il existe une première forme qui inclut la mort d'un ou des deux ascendants. Dans le cas où le père décède, l'enfant est logiquement confié à un frère du père, sachant que par frère on comprend un membre de la famille paternelle. Il arrive, dans des cas isolés, que l'enfant soit confié à une femme du patrilignage. Nous parlons de l'hypothèse où le père est décédé. Mais les cas de maltraitance dont nous avons écho surviennent dans des situations où c'est la mère qui n'est plus. Rappelons que la branche maternelle, à commencer par la mère a un devoir de protection pour l'enfant. Le rasage¹¹⁹ lors du « *bukut* » est un rappel de ce droit du matrilignage. La défaillance de ce système de protection survient lors du décès de la mère donc. Il est arrivé, que l'enfant resté dans le patrilignage, ne soit plus dans des conditions confortables. Il est important de souligner que la maltraitance n'est pas systématique dans les cas de décès. Il y'a eu des gestions plus heureuses par les familles paternelles. Mais dans les exemples que nous vous présentons, la famille ne réussit pas à pallier l'absence de la mère. Dans ces cas, la solution la plus fréquente, est de confier l'enfant au lignage maternel. Il est arrivé que l'enfant aille volontairement, se réfugier chez ses oncles. La concession maternelle est un refuge dans ce cas. C'est le principal refuge du diola. Selon le degré de gravité du problème, l'enfant peut finir par intégrer totalement sa famille maternelle. Le retour d'un individu confié ou qui s'est réfugié chez ses maternels, dans son lignage paternel est bien encadré aussi. Il peut se faire après plusieurs générations. Les raisons du retour diffèrent selon les motifs de départ. Mais dans tous les cas, l'enfant de retour est mis sous la protection d'un « *bækin* » de ses oncles maternels qui va veiller sur lui¹²⁰. La protection maternelle est intemporelle. La lignée maternelle assume les fonctions d'une institution de la protection de l'enfance, comme la DDASS en France. La différence ici étant que la famille est au cœur de ce système de protection. Tout est pensé dans le cadre familial et villageois. Nous pouvons même aller au-delà du cadre villageois, si la parenté dépasse les frontières villageoises. Cette mise sous tutelle est plus complexe et exige plus de cadrage. Un enfant même s'il est confié à d'autres lignages, ne saurait jamais appartenir à d'autres qu'à ses paternels, à moins d'une cause grave. L'adoption n'est pas un phénomène banalisé en pays diola. On peut même avancer que l'adoption n'existe pas dans cette société. Un enfant est confié ou placé sous la protection d'un tiers, mais on ne saurait parler d'adoption. En fait, on peut

¹¹⁹ Le rasage : rituel durant lequel est prélevé une touffe de cheveu sur le crane

¹²⁰ Devoir de protection des oncles maternels envers leurs neveux utérins

envisager une mise sous tutelle, puisque l'adoption est totalement exclue et n'existe pas chez les diolas. Il n'y a pas de perte ou de déchéance du pouvoir patriarcal. L'autorité parentale est toujours préservée. En fait, l'appartenance d'un individu à sa lignée paternelle est d'abord un ancrage dans la filiation du père. Il en a les droits et les devoirs. Et comme ses autres parents agnatiques, il est soumis aux « *ukin* » lignagers qui le protègent et lui assignent sa fonction et son rôle dans son groupe familial.

Il apparaît après études, que les groupes des rivières du sud, de façon générale, ont des rites communs. Déjà le fait d'être fortement ritualisés les rapproche énormément. Ce qui ne les constitue pas forcément en une seule entité. Il s'agit ici des Diolas, des Mancagnes, des Manjaques, des Balantes. Ce sont les plus grands groupes connus. Nous retrouvons cependant d'autres minorités qui ont des usages similaires. Nous ne nous permettons, cependant pas de nous focaliser sur ces ressemblances, pour généraliser et trouver une origine commune à ces groupes voisins. Cela est très important, dans la mesure où la question des origines s'est beaucoup invitée dans les grands regroupements de migrants diolas. La notion de migration encourage cette quête de repères et peut justifier la création de certains types d'associations que nous avons eu à suivre. Se reconnaître d'un groupe ne fait pas de la personne un membre reconnu du groupe. L'identification interpelle plusieurs facteurs qui incluent tous les participants acteurs ou non de la société concernée. Nous avons pointé les différences qui peuvent survenir entre sous-groupes, et qui peuvent permettre de soutenir la thèse d'une non appartenance au même groupe, en l'occurrence, les diolas. Mais cela suffit-il à justifier une pluralité de groupes au sein d'un groupe, fut-il d'une construction coloniale. Ce qui importe, nous sommes tentée de le croire, c'est l'historicité de l'ethnie.

I.3.2 Relations inter-ethniques, construction identitaire

Nous ne justifions nullement, l'existence ou la construction de l'ethnie. Le terme en soi est sujet à débat. Les sciences sociales l'ont interrogé. Des théories s'opposent sur ce concept d'ethnie. Certes, l'ethnie a été un outil de classification coloniale. Les anthropologues ont d'abord prêté main forte à l'administration coloniale en catégorisant des groupes, suivant des critères assez subjectifs et qui ne tenaient pas compte du ressenti

des concernés. Mais nous ne saurions nier l'existence de groupes ou de communautés et ce quel que soit le terme qui est utilisé pour les nommer. En fait, il nous a été difficile d'échapper au débat sur l'ethnicité, au cours de nos recherches. Nous verrons ainsi selon les positions sur l'identité, qu'il est difficile de concevoir l'ethnie suivant une seule théorie. Nous en sommes à suivre l'idée de repenser l'ethnie avec de nouveaux facteurs qui interviennent, notamment les migrations qui nous intéressent ici. Faisons néanmoins un rappel sur l'ethnie telle qu'elle est pensée par des chercheurs comme Max Weber. L'ethnie wébérienne se conçoit ici dans le sens où elle introduit la notion du sentiment d'appartenance à un groupe, qui est une des prémices à la nationalité. Elle a le mérite de susciter l'intérêt sur les groupes. Elle est déjà une révolution dans sa conception en ce sens qu'elle ouvre à une vision plus large de l'ethnicité. Quel est le rôle de l'ethnie dans la construction d'une nation, peut-on se questionner ? Le problème de l'irrédentisme casamançais est bâti sur une base ethnique, ne l'oublions pas. L'approche wébérienne nous semble assez pertinente ici.

L'ethnie selon Barth prend d'une certaine façon, une suite logique. C'est là qu'intervient la philosophie de Barth qui laisse une grande marge aux acteurs. L'ethnie selon Barth nous semble plus moderne puisqu'elle n'enferme pas les acteurs dans des groupes préconstruits, mais surtout inclut les groupes voisins de celui concerné. Elle interpelle en conséquence sur la continuité et les frontières de l'ethnie. En d'autres termes ces deux notions interrogent sur ce qu'est une ethnie ? Quels sont les facteurs qui écrivent l'ethnie ? Somme toute, nous ne pouvons nier une certaine part de subjectivité dans la construction de l'ethnie et donc de l'identité. Si nous concevons l'ethnicité comme un ensemble de valeurs communes, il sera difficile de suivre la vision de Barth. L'intérêt d'étudier des groupes comme les diolas, qui sont d'abord réunis par des valeurs, une histoire commune, nous semble assez faible dans ce cas. En même temps, cela nous interpelle sur les frontières que l'ethnie peut ériger autour des populations et constituer des obstacles dans le cadre de la construction des nations.

Il est difficile donc ignorer l'ethnicité telle qu'elle est pensée par ces deux auteurs. Ces deux visions seront complémentaires dans notre analyse. Nous ne pouvons manquer de souligner au niveau de ces deux philosophies, la remise en question du fonctionnalisme dont faisaient preuve les premiers anthropologues. Au-delà de ces théories, la question que

l'on peut se poser, c'est la pertinence de l'ethnie dans une société moderne. Les nouvelles données qu'introduisent les migrations redéfinissent l'ethnie. Celle-ci n'est pas assise dans un territoire bien déterminé et doit se réinventer pour survivre. Elle est transnationale et de ce fait, est très fragile.

Peut-on parler d'ethnie dans les sociétés évoluées ? Il est d'ailleurs curieux de noter que le fait d'user du terme ethnie en parlant des groupes européens semble être un anachronisme ou plutôt, un fait impropre. Les termes varient selon que l'on analyse un groupe ou un autre. L'ethnie n'est-il donc qu'un concept qui ne peut s'appliquer qu'à des populations inconnues ou découvertes et considérées comme inférieures ou pour user d'un euphémisme courant, des populations exotiques, dès les premiers moments de leur contact avec les sociétés européennes ? Nous sommes plus sensibles à une approche identitaire et non ethnique. A y regarder de près, la couleur ne saurait définir une ethnie, ni le vécu historique. Il faut plutôt définir les ethnies par une approche différentielle. Ce qui diffère une ethnie d'une autre c'est la langue et les pratiques, us et coutumes. La question est donc de savoir pourquoi la coloration ethnique ne s'applique pas aux occidentaux présentant des caractéristiques différentiels identiques à ceux des groupes ethniques africains ? Pour notre part, la complexité de l'identité fait qu'il nous est difficile d'enfermer un groupe dans les paramètres de l'ethnie et encore moins de l'exotisme.

L'ethnie est devenue une réalité africaine, et celle diola n'y échappe pas. La construction ethnique ne peut être abordée sans celle des identités.

En ce qui concerne l'ethnie diola, nous la situons donc dans les premières heures de la conquête de la Casamance par les Portugais. L'histoire des Diolas intègre en conséquence ces premiers rapports avec les Européens.

Les archives que nous avons pu consulter, mentionnent les groupes « *felupos* » ou « *diolas* » depuis la découverte de la Casamance. Ce qui démontre d'une certaine façon, plus de similitudes dans les us et usages visibles de l'extérieur, que les populations étudiées ne le conçoivent. Nous parlons d'entités pour nous démarquer de l'ethnicité telle que conçue par les idéologies coloniales. Cela nous permet d'analyser avec les mêmes

critères que pour n'importe quelle population, qu'elle soit européenne ou amérindienne. Nous étudions dans cette thèse, les diolas au même titre que des populations alsaciennes le seraient. Il ne s'agit donc nullement ici, d'un encouragement à un exotisme ou d'un voyeurisme intellectuel. Faire une étude des migrations diolas, n'est qu'un chapitre dans le grand livre des migrations et des populations mondiales.

Nous allons nous appesantir dans ce premier chapitre, sur l'ethnie diola, telle qu'elle est définie et analysée, hors du contexte migratoire, qui nous le verrons, va beaucoup édulcorer les marqueurs sociaux qui nous permettent d'user du qualificatif « *diola* ». Ce terme a été vulgarisé avec la scolarisation et est de ce fait le nom usuel pour désigner ce groupe, depuis les dix neuvièmes siècles. Le nom « *kujamat* » qui est l'appellation originelle des diolas est désormais réservé à un sous-groupe de diolas du nord de la Guinée Bissau et des villages frontaliers tel qu'Esana et Youtou. Nous verrons que la construction même de l'ethnie, reste problématique encore dans sa composition. Il y'a déjà les différences dialectales profondes, et parfois rituelles, même si des points communs sont notés dans les sous-groupes qui constituent le grand groupe des diolas. Mais il convient de remarquer que dans les présentations, il y'a des fortes distinctions internes qui interpellent quant à la constitution et à l'unicité de ce groupe. Nous en voulons pour exemple, deux sous-groupes de l'ethnie diola : les Bayotes et les Karones ou Karoninka¹²¹. Au-delà du fait qu'il y'a une grande incompréhension dans la langue, il y'a aussi l'auto identification, qui fait que les membres de ces deux sous-groupes se présentent très souvent comme des Karones ou Bayotes, du nom de leurs sous-groupes et non des diolas. Même si nous retrouvons les mêmes noms de familles par ailleurs, et une cohabitation de plus en plus fréquente, il n'en demeure pas moins une frontière marquée qui intervient dans les rapports entre sous-groupes. C'est d'ailleurs, le cas de tous les diolas qui vont mettre en avant leur village, leur sous - groupe. Cette fierté transparait de plusieurs façons différentes et surtout en contexte migratoire. Les activités et initiatives menées par les diolas sont un terrain d'observation de ces fiertés et de ces affirmations. Plus l'initiative apparaît grande aux yeux des migrants, et plus elle fait ressortir certains traits de culture qui visent à diviser le groupe. Ces traits sont renforcés et exagérés dans ces cas. Nous avons constaté que ces

¹²¹ Bayotes, Karones : sous-groupes diolas

clivages ont pris de l'ampleur et font s'opposer ces sous-groupes. Quand un projet est lancé ou quand une idée est émise, l'intérêt porté sur le porteur de projet s'attarde sur son origine, plus précisément son village d'origine. Le soutien qui y est apporté dépend aussi fortement de l'appartenance de la personne qui porte l'idée. Les alliances entre villages d'origine, vont s'inviter dans la gestion des initiatives et dans l'éventuelle contribution des individus quant à la réussite d'un projet. C'est ce qui explique la difficulté pour les associations qui essaient de fédérer plusieurs individus issus de villages différents, avec des histoires différentes qui sont parfois en opposition.

L'expérience d'une radio communautaire initiée par des migrants nous a beaucoup intéressée. Le nom porté par cette radio va beaucoup influencer sur les comportements des migrants vis à vis de cette initiative¹²². A partir du moment où c'est le nom d'un village qui est mis en avant, beaucoup de frustrations vont affleurer et même si les réactions affichées vont dans le sens d'un soutien à ce projet, nous verrons que les rivalités entre villages sont plus que jamais présentes.

Au-delà, du construit identitaire, il s'agit ici de convoquer des données sociologiques et anthropologiques qui vont nous donner des clés d'une découverte ethnique du groupe diola. Autrement dit, les recherches faites à ce jour, sur les diolas, mentionnent une ancienneté dans la résidence. Il est difficile de dater l'arrivée des diolas sur les territoires où nous les trouvons actuellement. Nous avons pu constater, à ce propos, que les diolas interrogés revendiquent une certaine autochtonie dans leur village. Quand ils parlent des déplacements ou de leurs origines, ils ne remontent pas très loin. Le cas du Foñi est assez édifiant. Ces populations se disent souvent venues du Kasa, ou de la Guinée Bissau. Ils auraient remonté le Bluf pour s'installer dans le Foñi. Ils ne franchissent pour ainsi dire pas la mangrove. Par contre, avec l'islamisation et surtout une certaine volonté d'une commune identification, il n'est pas rare d'entendre une théorie des migrations venues de l'Égypte ou encore de l'Arabie Saoudite pour les musulmans. Ces hypothèses

¹²² Radio Tendouck, Paris 2015 : web radio qui a pour audience principale les migrants diolas

sont souvent argumentées par des similitudes linguistiques. Mais il n'y a à ce jour pas de travaux, qui permettent d'accréditer réellement ces thèses.

Cependant, une carte portugaise mentionne la présence de populations « *felupos* » dans l'actuelle Sierra Leone. Nous n'allons pas trop nous étendre sur la question, mais il nous importe de souligner qu'il serait présomptueux de limiter la présence de ces populations dans le nord de la Guinée Bissau, la Gambie et le sud du Sénégal. De la même façon, questionner les origines des populations ne nous semble pas pertinent, puisque ne disposant pas de données historiques suffisamment fiables pour aborder la question.

Il est quasi impossible de présenter ce groupe sans nous intéresser au facteur géographique qui participe à la constitution d'un groupe. Dans ce cas précis, les peuples diolas sont reconnus comme sédentaires, ce qui témoigne de l'importance de la géographie.

Mais d'où viennent-ils ? Quel parcours migratoire ont-ils suivi ?

Les versions sont nombreuses et varient d'une personne à une autre. Nous avons mentionné plus haut le terme de « *peuples de la mangrove* » en référence à la mangrove qui particularise les zones où on trouve entre autres les diolas et leurs autres voisins forestiers. Ceci est important à souligner dans la mesure où des études ont été faites sur la riziculture diola¹²³, qui implique une maîtrise des sols et des obstacles, notamment cette mangrove au point de faire du riz, un symbole fort des cultures diolas.

1.3.3 Les civilisations du riz, peuples de la mangrove

Nous pouvons, en l'occurrence parler de civilisations du riz chez ces populations (il est peut-être à penser que les diola ont inventé et les techniques et les outils adaptés à la culture du riz, des céréales...). Certes, nous retrouvons en Asie une culture du riz, mais une civilisation élaborée et une riziculture pensée au point de s'intégrer dans la philosophie

¹²³ Paul Pélissier in Les Diolas : études sur l'habitat des riziculteurs de Basse-Casamance

du groupe sont très caractéristiques des diolas. Nous ne pouvons pas ne pas mentionner, l'outil de culture très particulier de la zone, et que l'on ne retrouve pas dans d'autres milieux, le « *kajendu*¹²⁴ ». Cet outil est conçu avec des formes relativement différentes en fonction du type de culture pour lequel il est conçu, par exemple le *Kajendu* pour la culture du riz de repiquage est identique à celui qui sert à cultiver le riz de plateau – variété hâtive – mais différent de celui qui est utilisé pour la culture de bas fond. Il y a donc toute une technique, voire une technologie autour des outils de culture. Il n'y a pas à proprement parler, une traduction claire de ce terme, à notre connaissance. C'est un outil aratoire, conçu et adapté à la riziculture de ces zones envahies par la mangrove. Il est courant de le voir attribué aux diolas, mais nous retrouvons un outil similaire chez les populations voisines, jusqu'en République de Guinée chez les *Gbagas*¹²⁵, qui le désignent sous le nom de « *kop* » par exemple. De là à faire un parallélisme entre ces cultures, il est tentant.

Rien ne nous permet d'étayer cette théorie d'un seul groupe, qui se serait éclaté pour former plusieurs ethnies. Par contre, la notion d'ethnie peut être remise en question. Comment comprendre une construction ethnique spécifique à l'Afrique, qui érige des frontières et enferme des populations dans un groupe en se basant sur des critères que l'on peut considérer comme arbitraires.

Pour en revenir à la géographie, les techniques de cultures, sont assez similaires, et fixent les populations concernées dans leur environnement, ou mieux leur terroir. Nous pouvons penser à des phénomènes et traits universels dans la construction identitaire et l'installation des populations mondiales. Ce qui permettrait plutôt de parler de type européen ou de type africain. Certes, il y'a un fort risque de globalisation ou pire d'homogénéisation des peuples. Notre regard de sociologue ne peut ignorer néanmoins, que le concept d'ethnie ne soit que le moyen d'étudier les populations africaines. Les termes utilisés selon le type étudié posent un certain problème quant à la façon d'aborder une étude.

¹²⁴ *Kajendu* : outil aratoire utilisé pour la riziculture diola (voir annexes)

¹²⁵ Les *Gbagas* de Guinée : groupe ethnique situé en République de Guinée

Pour revenir au « *kajendu* », son usage et son origine sont encore à analyser. En effet, cet outil aratoire reste singulier étant négligé dans les études au profit de l'hilaire¹²⁶ présenté comme l'instrument de culture emblématique du Sahel. Ce qui rend encore plus difficile une analyse fondée sur cette pelle bêche, des populations l'utilisant.

Il est cependant difficile de parler d'autochtonie, puisque rien ne nous permet d'avancer que les diolas sont les premiers à s'être installés dans la zone. Il existe une certaine légende dans le *Foñi*, sur la création des outils, le *kajendu*, dans la riziculture diola. Il nous a été rapporté, par un détenteur du fétiche de la forge, *Kafañ*¹²⁷ dans le village de Diattang¹²⁸, dans le département de Bignona, que c'est l'observation du cochon, qui a inspiré la fabrication de cet outil aratoire, qui rappelle le groin du cochon, et qui lui permet de retourner la terre, comme le fait ce dernier. Nous n'avons pas exploré les légendes liées au « *kajendu* » dans les autres cultures, mais nul doute, qu'il doit y en avoir. Il est intéressant de s'attarder sur les techniques de maîtrise d'un environnement hostile. En dehors du « *kajendu* », l'autre fait frappant dans cette région, c'est la construction de digues¹²⁹, même si avec les différents conflits, ceux-ci ont beaucoup souffert. Il faut en outre signaler, que c'est un travail, qui se fait sur le long terme, et que reconstruire des digues demande plus de moyens actuellement. Par ailleurs, on peut légitimement s'interroger sur la transmission des savoirs faire des techniques chez les diolas.

Nous verrons que les digues constituent un souci majeur. Certaines associations, comme la *Fédération des associations casamançaises (FACE)*, notamment devant la salinisation des rizières s'intéressent à la résolution de ce problème. Il y'a en outre un intérêt politique certain sur la question. Il n'est donc pas surprenant, que des migrants et ce, quel que soit le pays de résidence, se donnent comme objectif, de lutter contre la salinisation des terres.

¹²⁶ Hilaire : outil de culture utilisé en Afrique de l'ouest

¹²⁷ Kafañ : la forge

¹²⁸ Diattang janvier 2012

¹²⁹ Paolo Palmiéri : Retour dans un village diola de Casamance : chronique d'une recherche anthropologique au Sénégal.

Nous ne pouvons pas ne pas souligner la question de l'altérité, dans cette région, puisqu'il est mentionné le voisinage de plusieurs groupes ethniques. Nous ferons souvent une parenthèse sur cette question de l'altérité en milieu migratoire. L'intérêt sera d'étudier les cohabitations en pays d'immigration, de populations qui traditionnellement sont voisines. Nous n'avons cependant, pas encore rencontré de migrants se réclamant du groupe, *Bainunk*. Ces derniers sont considérés comme les premiers habitants de Ziguinchor. Il existe d'ailleurs des villages, dont les noms rappellent une présence *bainunk*. Certaines théories soutiennent que les *Bainunks* sont du groupe diola. Cette thèse est par exemple soutenue, par Docteur Pape Chérif Bertrand Bassene¹³⁰. Très peu soutiennent cette théorie. Cette thèse est réfutée et tend plutôt à nier la présence antérieure d'un groupe autre que celui des Diolas avant. Il y'a comme une course à l'autochtonie qui donne une légitimité aux revendications de l'irrédentisme casamançais.

C'est d'ailleurs un exemple type d'altérité chez les diolas, qui considèrent les *Bainunks* comme des gens maudits. Il est largement véhiculé dans les traditions diolas, que les *Bainunks* auraient trahi un de leurs rois, *Gana Sira Bana Biaye*¹³¹, en lui tendant un piège. Lors d'une grande cérémonie, les populations auraient posé le trône du souverain, sur un trou préalablement creusé et recouvert d'une natte. Lequel trône se serait enfoncé sous le poids du roi, qui allait mourir enseveli. Ce dernier, au moment de mourir, aurait maudit son peuple, en le condamnant à disparaître. C'est le dernier grand conquérant de leur histoire et sa mort a signé le déclin des *Bañun*. L'objectif caché, n'est-il pas d'anéantir ce groupe, et de trouver donc en cette légende, une justification. Cette histoire n'est pas sans rappeler la fameuse malédiction biblique de Cham, par son père Noé, ou encore plus

¹³⁰ Pape Chérif Bertrand Bassene in L'histoire authentique de la Casamance : « L'identité baynunk était réservée à une "élite intermédiaire" dans le système atlantique et colonial.

Et quand il a fallu inventer des ethnies antérieures sur les terres exploitables à acheter en respect avec le droit colonial, il était tout à fait logique de prendre ces "vendeurs d'esclaves et autres populations au service des colonisateurs" (gurmets, lançados...) comme étant les propriétaires des terres où elles ne servaient qu'à agrandir l'influence des forces adventives.

Bizarrement, quand on me dit que Ziguinchor [et autres -or (et pourquoi pas Podor, Diofior, Diogolor, Ebossor et autres Bakolor...) est un nom Baynunk que l'on ne retrouve que dans la paperasse de la colonisation et que chacun interprète à sa guise]; on ne s'intéresse plus à l'idée de savoir s'il existe un autre toponyme pour appeler à l'existence le même espace colonisé. »

¹³¹ *Gana Sira Biaye* : le dernier conquérant bainouk connu, mais il est difficile de dater son règne et les archives coloniales ne mentionnent pas son règne.

près de nous, le roi *Chaka* à son peuple zoulou¹³². L'imaginaire diola a pendant très longtemps véhiculé l'idée d'une honte, et même une tare à se réclamer du groupe *Bainunk*.

Nous avons néanmoins constaté dans la jeune génération, une revendication de plus en plus forte d'une appartenance à cette ethnie bainounk, à travers les réseaux sociaux et les médias. Ils disposent d'une page sur le réseau social facebook¹³³. Cela est plutôt timide comme effort, pour juguler une domination des groupes voisins, diolas notamment. Nous ne pouvons manquer de signaler qu'il existe cependant en France, une grande association de *Bainunk* à Evreux. Il y'a des manifestes de cette fierté au même titre que pour les autres groupes ethniques sur les réseaux sociaux. Nous avons retrouvé beaucoup de groupes composant la Casamance sur ces mêmes réseaux sociaux¹³⁴, qui se révèlent être des alliés contre la mort programmée des identités mineures. Concernant, ces derniers, nous ne pouvons ignorer leur rôle majeur dans la construction identitaire des plus jeunes, qui cherchent à se découvrir à travers les nouvelles sources d'information que sont les médias.

Il est difficile de parler de voisinage, puisque cette population est littéralement absorbée par les groupes dominants. Il faut rappeler, que les *Bainunks* ont été refoulés de leurs terres par les diolas et les autres groupes voisins.

L'exemple d'expropriation sur la question, le plus connu, c'est celui de la région de *Kalunayes*.¹³⁵ Le nom signifie « *terre des lun* ». Dans la langue diola, « *lun* » désigne les *Bainunks*. L'histoire de ces populations, est un témoignage de l'histoire des migrations diolas. Il n'est cependant pas notre objectif de soutenir une quelconque appartenance des *Bainunks* au groupe diola. Mais, remarquons, qu'à ce jour, les gens se réclamant de ces groupes, ont souvent les mêmes noms de famille. Ce qui est loin, de permettre de répondre

¹³² Chaka zoulou : roi zoulou en Afrique du sud

¹³³ Communauté des Jeunes Bainounk du Sénégal, de la Guinée Bissau et de la Gambie. Leur devise : « *un peuple en quête de son passé glorieux : les Bainounks ou les premiers hommes en Casamance* » est suffisamment explicite.

¹³⁴ Diolas de France, Le journal des Balantes sont des pages que nous retrouvons sur le réseau social facebook

¹³⁵ Kalunayes : zone d'habitat et qui correspond maintenant à un sous-groupe diola

à cette question. Puisque, à notre connaissance, les noms de familles, chez les peuples de la mangrove, sont assez récents.

Les noms de famille rattachent l'individu à un clan. Nous avons vu que les populations diolas, comme beaucoup de peuples africains ont adopté très tard cette forme de distinction. Il y'avait d'autres outils pour marquer l'appartenance d'un individu à un sous-groupe. Avec la colonisation et l'avènement de l'état civil, les noms de famille sont venus s'ajouter à une forme de distinction déjà présente. Nous verrons que cette introduction va créer des transformations sociétales, en ouvrant le champ à une autre catégorisation des populations. Pour certains groupes, notamment dans les anciennes colonies portugaises, les noms sont à connotation lusophones. Ainsi, les Manjaques ont des noms de famille, issus du parrain portugais (*Gomis, Mendy, Pereira, Sylva*)¹³⁶.

L'exemple type chez les diolas, est celui du village de *Kabrousse*, où la majorité des habitants, ont pour nom de famille, *Diatta*. C'est le nom de l'agent de l'état civil, qui s'était occupé du recensement, à ce moment-là. Pour en revenir à la similitude des noms de famille, entre diolas et Baïnounks, nous pouvons avancer l'hypothèse d'une proximité entre les deux groupes. Il est d'ailleurs à noter que la plupart des gens se réclamant du groupe des *Bainunks*, parlent le diola. Il reste très peu de locuteurs *bainunks* dans le monde à l'heure actuelle, d'ailleurs. La légende véhiculée sur les *Bainunks* a permis une expansion des diolas et une expropriation de leurs terres, par des populations qui se veulent égalitaristes. Leurs invasions et pillages se justifient ainsi par les péchés des victimes. Nous allons rencontrer le même type de justification dans beaucoup d'invasions. Il est cependant intéressant de noter que les groupes diolas qui ont envahi les terres *bainunks* sont parmi les plus acculturés, actuellement¹³⁷.

¹³⁶ Gomez, Mendez, Pereira : noms de famille hérités de la colonisation portugaise adoptés par les manjaques

¹³⁷ Les kalounayes étaient une zone habitée par les Baïnounks qui ont été déplacés par des groupes diolas. Ces derniers s'identifient par le nom de cette zone

I.3.4 Traditions et migrations

La complexité de l'identité nous interpelle, d'autant plus qu'elle peut expliquer les incompréhensions entre des populations qui, à première vue, sont du même groupe. Les migrants ayant suivi un trajet différent, de ceux restés au pays, pensent préserver des valeurs, et traits qui leur paraissent être essentiels dans leurs cultures. Cela n'est pas seulement, caractéristique des migrants africains, mais se retrouvent chez les premiers immigrés en France, la grande vague italienne, des années 1880, au début de la première guerre mondiale. C'est souvent les traditions culinaires qui forment le lien envers le lieu d'origine, si ce n'est le dernier lien, que l'on préserve tant bien que mal. Or, ce qui est négligé dans ce cas, c'est que les choses ne restent pas figées, au moment du départ de l'émigré. Plusieurs facteurs interviennent dans un sens comme dans un autre. C'est ce qui peut expliquer ce sentiment d'être un étranger chez soi, que beaucoup d'immigrés éprouvent en repartant « *chez eux* ».

Nous avons constaté avec les diolas arrivés dans les premières heures de l'immigration diola en France, qu'ils forment comme une population un peu en dehors des réalités de chez eux. Ils affichent leur fierté d'être diola, mais se trouvent désarmés devant le diola du 21^{ème} siècle, différent de celui de leur enfance et de leur jeunesse au village. Il y'a d'abord le fait que par exemple, les nouveaux venus, sont nés après 1960, et donc après la colonisation, ce qui constitue une donnée non négligeable, dans la construction identitaire. D'autre part, nous avons des étudiants, donc plus aguerris d'un point de vue intellectuel. L'évolution identitaire est différente d'un individu à un autre déjà. L'objectif de départ, n'est pas le même. Les premiers arrivés à la fin des années 1960, sont d'abord une force de travail. Ils viennent monnayer leur force, avec pour finalité, le retour au pays, et pour ambition, une contribution au développement du village. D'autre part, ils n'étaient pas nombreux, et la nécessité de se regrouper pour retrouver la chaleur des siens était plus accrue. Les nouvelles communications ayant favorisé le contact avec les pays d'origine, favorisent d'un côté le rapprochement entre le lieu de migration et le lieu de départ, mais peut constituer un isolant pour le nouveau venu, qui n'éprouve plus ce besoin viscéral de voir du diola, de toucher du noir, comme l'ont témoigné les premiers. Ce sentiment de

manque n'est pas vécu par les derniers arrivés. Ils sont moins coupés du pays, et en outre, il y'a une meilleure préparation au départ. D'autre part, les nouvelles technologies abolissent les frontières et permettent aux immigrants d'être au courant et de contribuer aux dialogues en cours chez eux.

L'apport de la télévision et internet donne l'illusion à l'immigré d'être toujours un membre de sa société d'origine, il vit de façon virtuelle les mêmes réalités que ses frères et sœurs du pays. Nous verrons d'ailleurs de plus en plus, des échanges et des incursions dans la vie et le fonctionnement du village d'origine. Cela accentue d'autre part les situations conflictuelles par l'exposition et la visibilité qu'apportent ces nouveaux outils d'information. L'anonymat des premières heures de l'immigration avait cela de préserver les individus. Les échecs et donc les réussites n'étaient pas exposés sur la sphère publique.

Point besoin de philosopher en conséquence, pour constater les évolutions parallèles des parcours identitaires. En outre, il suffit d'assister aux assemblées générales des associations, pour voir la grande disparité entre les profils d'un même groupe. Selon l'âge, les raisons migratoires, l'année d'arrivée, mais aussi le point de départ, rural ou urbain, type d'immigration, les profils identitaires diffèrent.

Prenons l'exemple de *l'association pour le développement de la communauté rurale de Suelle (ADECORS)*. Ce groupe fédère seize villages d'une même communauté rurale, pour faciliter le partenariat bilatéral. Il faut par ailleurs noter que les communautés rurales ont disparu et que l'administration sénégalaise fait état désormais de communes, qui ont à leurs têtes des maires élus, à la place des présidents de communautés rurales. L'interlocuteur de l'association est désormais le maire de la commune concernée. Ces changements dans l'administration vont réécrire l'histoire de la coopération entre ces localités et leurs partenaires, qui sont amenés à changer les termes et clauses de leur partenariat. Cela concerne toutes les nouvelles communes du Sénégal, et donc de la Casamance qui nous intéresse dans cette étude. Mais en dehors des changements au niveau des coopérations internationales, le changement majeur reste à notre niveau foncier. Il n'est pas encore bien intégré par les populations, mais il reste bien présent et peut et va certainement constituer un grand bouleversement social.

Les règles qui régissent un village, une commune tiennent compte des lois traditionnelles. Dans le cas d'une commune, l'état est bien plus présent et a un pouvoir foncier plus fort. Les terres d'une commune peuvent être redistribuées à des tiers, fussent-ils étrangers à la localité, à partir du moment où ils veulent s'installer et investir dans la commune. Le village est assujéti à d'autres lois qui le protègent de cette expropriation de ses terres.

Or nous ne pouvons ignorer que pour les diolas, la terre est d'abord un bien collectif, qui lie l'individu à ses ancêtres. Il lui est impossible de vendre une parcelle de terre, puisqu'il n'en a que l'usufruit. Il n'y a pas une grande maîtrise des conséquences judiciaires du passage de communauté à commune pour les ressortissants. L'acte 3 de la décentralisation¹³⁸ aura beaucoup de répercussions sur les fonctionnements des villages. Beaucoup de craintes seront suscitées par ces décisions que les diolas n'auront pas dans leur globalité sentie venir.

Lors des réunions de cette association, au-delà des idées, sont d'abord confrontés des caractères et une pluralité de profils identitaires. La question qui se pose et que rencontrent toutes les autres associations, c'est l'absence notoire des plus jeunes, mais aussi la passivité apparente des femmes dans les grandes réflexions de développement. Ce dernier point est cependant rarement souligné. Les questions importantes pour les dirigeants d'associations sont plutôt l'engagement des uns et des autres. Et quand on parle d'engagement, il s'agit surtout des cotisations qui font vivre ces mouvements, et de l'organisation matérielle. Le constat fait est que sur la plus grande partie des associations suivies, les femmes ont la commission organisation. La division des tâches au niveau de la famille est copiée dans le mode de fonctionnement des associations. Ainsi, que ce soit, les associations de villages, les associations plus fédérales, les femmes gèrent l'aspect domestique, pendant que les hommes s'occupent des grandes questions philosophiques.

¹³⁸ Acte 3 de la décentralisation : il date de 2012 et finit le processus de communalisation entamé depuis 1872 avec la création de la commune de Saint Louis

Nous avons pu constater une très grande difficulté de gestion qui peut expliquer l'essoufflement des mouvements associatifs en France surtout. C'est peut-être le cas dans les autres pays de migrations diolas. Cela peut s'expliquer par l'interférence du privé dans ces regroupements qui sont de l'ordre du public. Nous avons fait état des associations comme d'un microcosme des relations inter migrantes. Les frustrations liées au vécu migratoire, à défaut d'y trouver un apaisement y sont très souvent réveillées. Dans une communauté dont les règles traditionnelles régissent les fonctionnements et donc les rôles de chaque individu, l'épreuve de la modernité est assez douloureuse et peine à relier les uns avec les autres. Le tissu communautaire en est affecté. Les relations d'origine entre les villages, impactent fortement sur les relations entre les ressortissants en contexte migratoire.

I.3.5 Les angoisses identitaires

Nous avons beaucoup utilisé le terme individu dans cette étude. Cette notion nous est apparue très forte dans la philosophie diola et joue un rôle essentiel dans la conception du pouvoir. Certes, il est présenté comme un peuple très autonome, où l'individu est très indépendant, très libre, à la limite trop libre. Mais au fil des analyses, nous comprenons, qu'il est un maillon, fortement enchâssé et intégré dans un système et qu'il ne saurait s'échapper de son groupe. Le fait d'appartenir à une terre, et de dépendre d'une aire rituelle, ne permet pas à la personne de s'imaginer autrement que lié à un terroir. Nous pouvons concevoir l'identité de l'individu diola, comme étant lié au sang et non au sol. Ce qui nous fait dire, le droit du sang prime sur le droit du sol. C'est la loi du sang qui va valider celle du sol. Il n'y a pas de choix quant à l'appartenance à une communauté donnée, elle est imposée au diola. C'est sûrement le cas de toute personne. Mais ce cas nous a paru intéressant, par son approche, et par sa façon de lier l'individu irrémédiablement à son groupe. Et ce, même si ce dernier exprime un rejet ou un refus de s'apparenter aux siens. Ceci pour dire, qu'il n'y a pas que des irréductibles ou des passionnés de leurs cultures. Nous avons des résistances face à cet héritage et même des dénis identitaires. L'héritage culturel peut s'avérer pesant pour certains, notamment les migrants et plus encore pour leurs enfants, qui se trouvent ainsi écartelés entre leurs cultures d'origine et leur culture d'adoption ou de naissance pour les dernières cités.

Nous pouvons expliquer les angoisses identitaires par le fait, qu'il y'a de nouveaux facteurs qui ne sont pas réellement intégrés par les migrants, et même par les diolas qui sont restés dans le village des ancêtres. Nous avons parlé plus haut des religions, qui ont fortement bouleversé les certitudes identitaires des diolas, mais aussi les influences des autres cultures, tant africaines qu'européennes. L'avènement de la mondialisation impose aux différentes cultures de se renouveler pour survivre au risque de disparaître. Cette angoisse culturelle se ressent au niveau des franges les plus fragiles de chaque communauté. Il n'est pas inadéquat de considérer que les migrants sont parmi les plus exposés et donc les plus fragiles de chaque communauté. Cette fragilité peut se comprendre par le fait que la distance ne leur permet pas de se nourrir du patrimoine

culturel et donc de se renforcer pour faire face aux autres cultures. Même si les migrations peuvent être considérées comme un moyen de se nourrir des autres et de s'insérer dans la mondialisation, et par conséquent de survivre. Cela reste néanmoins un dilemme. Il faut déjà appréhender la mondialisation, se la réapproprier. Ce qui est loin d'être évident pour des populations, dont l'histoire s'est abreuver de soumission par les acculturations apportées par les différentes colonisations. Lors de nos recherches, nous avons surtout rencontré des gens dont l'ambition était de se fondre dans une civilisation européenne. Même si le discours de préserver les cultures d'origine était tenu, il n'en demeurait pas moins, que c'était présenté sous un angle d'exotisme. Les traditions nous sont apparues comme une touche livresque. Il est difficile de parler de mondialisation dans ce cas de figure. Le terme de globalisation nous semble plus approprié.

Nous avons vécu l'expérience avec l'organisation d'une journée des femmes diolas en France. Cet événement annuel a suscité beaucoup d'interrogations, tant au niveau des populations ciblées que de leur entourage immédiat. Pourquoi ne pas fondre ce mouvement et en faire une grande journée pour la Casamance ? Nous revenons au rêve identitaire d'une grande Casamance. Il est présent dans la plupart des initiatives des ethnies de la région. Le grand problème, c'est de s'accorder sur les vraies limites de la Casamance. L'hésitation dans les qualificatifs accolés à cette Casamance, historique ou naturelle sont des preuves d'une absence de consensus autour de la très médiatisée question casamançaise.

Le défi est immense dans la tenue d'une journée des femmes. Elle s'adresse non seulement à une ethnie dans un contexte politique délicat, mais elle pose la question du genre au sein d'un groupe qui a régi dans ses règles de vie les divisions du sexe. Mais surtout, il y'a une nouvelle définition des places de chaque personne avec les religions qui prennent de plus en plus de place dans la vie des migrants. Il y'a aussi et principalement les migrations qui ont redessiné les espaces sociaux.

Les associations de migrants diolas que nous avons trouvées, même si elles sont des regroupements de femmes, sont des extensions des associations de villages ou des petits groupes de femmes. Les grandes décisions sont la prérogative des hommes. Nous en

voulons pour argument, le *bukut* qui est fermé aux femmes, et qui est la base secrète de tout village.

Les organisations des cérémonies respectent la division des sexes et de l'espace tel que nous pouvons le voir dans la société diola. Or, avec une journée des femmes diolas, pensée et organisée par les femmes, il y a une exclusion de fait des hommes. Les craintes exprimées d'un féminisme ne font que refléter une réalité à laquelle font face les migrants diolas. Nous verrons que lors de l'analyse des parcours de vie et des vécus migratoires, il y a une différence quant à la réussite des parcours. Il y a une autonomie acquise avec l'immigration que les femmes ont gagnée. Les femmes diolas ont perdu avec l'avènement des nouvelles religions une certaine liberté. Il semble qu'elles ont retrouvé certaines prérogatives avec les migrations.

Cependant malgré un épanouissement sur le volet économique des femmes, la sphère publique reste largement contrôlée par les hommes. Le discours est porté par les hommes, même si nous nous sommes rendu compte que souvent les initiatives sont féminines.

Il y a en fait d'un côté ce besoin d'homogénéiser de la part des migrants, voire de s'intégrer dans la communauté française, et de l'autre cette crainte d'être dissout dans le magma des communautés immigrées en France.

Nous pointons ces hésitations que rencontrent les diolas en France, au même titre sûrement que d'autres groupes. La question en filigrane de toutes ces questions, c'est comment être, comment exister en pays étranger. Il faut le dire, plus que le refus, la crainte d'être différent, est très présente. C'est ce qui justifie cette nécessité de s'intégrer dans la nation française ressentie par les migrants et leurs enfants. En cela, les diolas ne sont pas différents des autres. Nous retrouvons les mêmes angoisses dans les autres groupes migrants. Nous pouvons l'admettre au vu des politiques migratoires et des politiques de gestions des questions relatives aux migrants. Au-delà, il y a comme un besoin d'être invisible que nous avons ressenti au contact des personnes rencontrées. Ne pas se faire remarquer est devenu une règle tacite pour les migrants diolas, pour ne pas gêner les

« *français de souche* ». Mais cette discrétion est décrite comme une qualité chez les diolas. Il faut s'effacer et s'intégrer. Il nous revient la crainte de ne pas déclencher de pétition de la part des français. Les migrants ont très tôt intégré la nécessité de se rendre invisible aux regards des populations locales. Cette volonté est facilitée par le fait que ces migrants ne vivent pas ensemble et sont en contact avec d'autres groupes. Les relations interethniques sont à ce propos, assez intéressantes. Nous ne pouvons manquer de souligner la contradiction entre intégration et existence en tant que groupe.

La survie de l'individu est donc intimement liée à celle du groupe. Et cela, même si les velléités d'échapper à cet héritage existent de plus en plus. En somme, l'angoisse existentielle des migrants diolas est très forte, et très marquée par le fait de vivre en terre étrangère. Elle sera transmise aux descendants et va être un élément fondamental dans le mode de fonctionnement des immigrés et dans leurs rapports internes et avec les autres.

La crainte de disparaître constitue de ce fait, un frein à la création de grandes associations fédératives. En fait, il est tentant de parler de conscience du risque de la disparition de la langue et des cultures diolas. Le village reste le dernier noyau dur, qui rattache l'individu à son terroir. C'est le symbole de son importance. Car qu'est ce qui fait l'individu, si ce n'est un ensemble de valeurs, une histoire qu'il a acquis de ses ascendants et qu'il va transmettre à ses descendants ? Nous pouvons donc comprendre que s'intégrer peut-être vécu comme une forme d'aliénation pour une grande majorité de diola. L'individuation chez les diolas est certes très forte, mais ne fait qu'insister sur une interdépendance des individus entre eux. Ce qui nous fait penser à une certaine négation de l'individu dans les sociétés diolas. Nous sommes de ce fait loin de l'individu indépendant, anarchiste que peut-nous autoriser une rapide lecture superficielle des coutumes diolas. Nous insistons sur cet aspect, qui nous semble être la base de la construction identitaire du diola. La ritualisation à tous les niveaux de la vie, et de l'individu et de son environnement sont les fondements de l'existence des villages et donc de la survie de l'individu.

L'importance du village chez le diola est déjà soulignée par d'autres chercheurs. La question « *aw bey*¹³⁹ » que pose tout diola à son vis-à-vis, renvoie à l'appartenance villageoise, mais aussi à la question identitaire. En demandant à son interlocuteur, « *de quel village tu es ?* », le diola lui soumet un questionnaire qui lui permettra de l'identifier et de le situer par rapport à un système de parenté, et à des aires rituelles. La réponse à cette question va lui ouvrir tout un pan de l'histoire de son « *frère diola* ». C'est également ce qui va lui permettre de se comporter comme il sied avec cet autre diola.

L'altérité au sein du groupe prend toute son importance. Un diola du village de Suelle n'aura pas la même réaction face à un diola du village de Kadjinole, que face à un diola du village de Katoudié. Les différences de coutumes prennent tout leur sens dans ce cas de figure, et apparaissent dans ces cas. D'où la difficulté de retrouver des grandes associations fédérales comme celles que l'on retrouve chez les migrants de la vallée du fleuve Sénégal.

Nous nous sommes permise d'interroger l'altérité chez les diolas. Ce point s'est invité dans nos recherches. Il nous a permis de mieux comprendre des non réponses face à certaines questions. Il est vrai que le fait d'appartenir au groupe des diolas peut ne pas être un avantage dans certains contextes. Les différences culturelles peuvent être très marquées au sein d'un même groupe. Les diolas du département d'Oussouye et ceux du département de Bignona peuvent ne pas se fréquenter en raison de différences culturelles qui perdurent malgré le contexte migratoire, et peut être du fait de l'immigration. Il nous a semblé même que ces différences sont cultivées en terre migratoire. Nous en voulons pour exemple, l'observation des manifestations organisées par des diolas en France. Les origines des participants dépendent fortement des villages d'origine des organisateurs. Il est rare ainsi de voir dans une même célébration des diolas ressortissants du département de Bignona et des diolas originaires du département d'Oussouye. De la même façon, les mariages internes sont assez rares entre ces deux ensembles. Il n'y a pas d'interdit spécifique, mais une habitude héritée des histoires de ces différentes faces d'un même groupe. Les raisons

¹³⁹ D'où tu es ?

de ces réticences à un échange matrimonial entre personnes d'une même communauté insistent sur des coutumes qui ne sont pas acceptées dans les différents sous-groupes. Il n'y a pas d'interdit spécifique ou bien énoncé en ce sens. Il y'a des méfiances qui sont nées d'un cumul de facteurs, qui vont ériger une distance entre des gens d'un même groupe. Ces facteurs sont d'ordre religieux et culturel. Nous pouvons déjà voir une division religieuse. Le sud est catholique et de surcroît semble plus ancré dans une culture traditionaliste. Mais nous verrons dans nos observations qu'elle est aussi très occidentalisée, surtout en contexte migratoire. Il est vrai que la religion catholique est perçue comme une forme de modernité. Elle est très européenne, et pour les diolas qui l'ont adopté, une façon pour eux, de s'occidentaliser. C'est la religion du pouvoir et elle confère à ses adeptes une certaine puissance d'abord, mais surtout est un signe apparent d'intégration à la société européenne. Ce qui peut expliquer que le nord de la Casamance musulmane soit la région des diolas non seulement acculturée même si le fait d'avoir adopté la religion occidentale est aussi une forme, mais à une époque où l'Islam dérange et fait beaucoup parler, elle est la religion des gens qui sont contre l'occident et contre toute forme de modernité. Ce qui est intéressant c'est que par la religion, on verra des philosophies naitre qui vont opposer davantage les frères d'un même groupe. Le sud reprochera aux diolas du nord « *mandinguisés* » de n'avoir aucun respect pour les femmes et de les traiter comme des objets. Dans cette relation, c'est aussi les relations avec les mandings qui sont indexées. N'oublions pas que ces rapports ont été conflictuels dans l'histoire de l'islamisation des diolas.

L'un de nos contacts, originaire d'un village du département d'Oussouye justifiait son refus d'épouser une femme du département de Bignona, une « *filie Foñi* » pour reprendre l'expression, par le fait qu'elles sont réputées être des femmes légères. Cette méfiance vis-à-vis des femmes du *Foñi* comme il l'a dit, date de leurs pères. Cette assertion surprenante, vient de la méconnaissance de certains rites, comme Ebuney, qui est célébré dans certains villages diolas du département de Bignona. Pour le profane, c'est une forme de libertinage. Or si ce rituel implique une femme, elle a pour fonction de confier un « boekin » à une femme. La légèreté dénoncée fait partie des écarts que nous pouvons trouvons en marge de chaque grand événement, et ce quel que soit la société concernée. Les frontières internes sont très présentes, et peuvent être plus marquées que les frontières

entre différents groupes ethniques. La religion si elle a une responsabilité dans ces distanciations, elle ne vient qu'appuyer des traditions déjà présentes.

Mais au-delà de ces différences entre sous-groupes diolas, il existe beaucoup plus de points communs dont le plus important est le *bukut*. Les clivages au sein du même groupe sont exagérés en contexte migratoire. Si la classification des sous-groupes diolas est plus variée, trois grandes entités sont plus visibles dans leur volonté de se différencier. Une certaine rivalité non dite apparaît lors des rencontres des migrants diolas. Le premier constat est que le groupe dit « *kasa* » issu du département d'Oussouye est rarement présent dans ces grands rassemblements. Mais d'un autre côté, les deux grands groupes *Bluf* et *Foñi* sont dans une concurrence latente. Un projet ou une association est labellisée selon l'origine des dirigeants ou des initiateurs. Un de nos entretiens nous soulignait que pendant très longtemps dans l'histoire, le *Bluf* a dominé le *Foñi*. Cela a un impact dans les fonctionnements et les interactions dans les associations. Cela apporte des explications sur la difficulté de fédérer les diolas dans une même association. Il est même difficile de parler de ces sous-groupes, de les nommer dans les grands rassemblements. Le terme diola réconcilie finalement ces sous-ensembles et permet de gommer superficiellement les aspérités ethniques. Parler de diola est une façon d'unifier et de présenter un groupe lisse, avec une vision commune.

Nous en revenons au concept de l'ethnie. Comment a été créée cette ethnie diola ? Cela n'est pas sans rappeler les bétés de Côte d'Ivoire, qui au début, étaient plusieurs groupes qui ont fini par avoir une réalité ethnique. En ce qui concerne les diolas, leur auto-identification insiste sur le territoire, le village, et ce même du point de vue linguistique. C'est pourquoi, le diola du village de Kaparan, va se présenter comme un ressortissant de ce dit village et qui parle le dialecte de ce village. C'est aussi le cas des autres diolas qui vont se définir comme des enfants de leurs villages. Il y'a, finalement, autant de groupes que de villages diolas, pouvons-nous avancer. Il est donc naturel de parler des villages comme des véritables blocs identitaires. Les revendications actuelles d'un grand groupe soudé, bien que fortement visible du fait de la rébellion casamançaise, ne sauraient effacer ces clivages au sein de l'ethnie.

Il n'est pas question pour nous de nier l'existence de cette ethnie. A partir du moment où des individus se reconnaissent du groupe, on ne saurait remettre en question l'ethnie diola. En se disant diolas, ils se sont reconnu une histoire commune, même si chaque sous-groupe va revendiquer l'authenticité au détriment des autres. Mais n'est-ce pas le cas de tout groupe d'individus ?

Certes, nous sommes à une ère, et dans un contexte migratoire qui laisse penser à une possible disparition des petits groupes. L'heure est à la civilisation universelle, mais aussi aux résistances identitaires et également aux colonisations culturelles, qui empruntent souvent un manteau culturel. C'est le cas notamment pour les cultures islamiques, qui vont fortement influencer les néo convertis et les adeptes de la religion musulmane, et qui sont traditionnellement d'une culture autre que celle de la péninsule arabique.

La migration est un vivier idéal de la mondialisation ou encore de la globalisation, compte tenu de la cohabitation entre plusieurs cultures..

Ainsi donc, mondialisation ou globalisation ? Les deux concepts vont nous suivre tout au long de notre étude.

Comment est définie la mondialisation ? Si à la chute des deux grands blocs, la mondialisation a surtout concerné des politiques économiques et des échanges de commerces entre les peuples, de plus en plus, elle questionne les cultures des peuples concernés. C'est également le cas de la globalisation.

A partir du moment où l'aspect culturel s'est invité dans ces politiques, il devient inévitable pour les peuples de développer des stratégies pour ne pas s'effacer de l'échiquier culturel mondial. Nous en revenons toujours à la question de la survie culturelle des populations.

En somme, pour paraphraser les préceptes de l'ethnie telle qu'elle est pensée par les chercheurs, les diolas, c'est un ensemble de rites et de valeurs qui constituent les

fondements d'un groupe en évolution, et qui est en contact avec d'autres populations, par les migrations et qui est en construction permanente, avec les apports de la modernité.

Dans le cas des diolas, nous voyons plus une globalisation qui en a fait un grand groupe ethnique qui constitue le quatrième, d'un point de vue numérique au Sénégal¹⁴⁰

I.3.6 Relations inter-villageoises

D'ailleurs, pour revenir à la configuration des assemblées générales, l'occupation de l'espace est très significative et démontre la place de chacun dans l'association. De façon plus ou moins consciente, les membres sont assis par villages d'abord, par genre et par classes d'âge. Mais ce qui interpelle surtout l'observateur c'est de voir des groupes bien marqués avec des prises de position quasi similaires selon le groupe d'appartenance. Il y'a une solidarité de fait qui s'affiche lors de ces rencontres. Cela ne veut pas forcément dire que ces groupes sont d'accord sur les points débattus, mais s'imposent une solidarité qui leur interdit de contredire leur camarade, à moins d'une question grave. Cela peut se comprendre. Nous avons une solidarité inconsciente que nous pouvons retrouver dans quasiment toutes les associations qui rassemblent des membres plus ou moins hétérogènes. Le paradoxe dans ces regroupements ou associations, c'est qu'elles sont censées mettre en commun les intérêts de tous, mais finalement les uns et les autres défendent les intérêts de leur quartier, de leur village etc.... ou dès fois de leur génération.

Les débats interpellent assez souvent « *les jeunes* », *les « femmes* ». Ce qui renforce les rivalités au sein d'un même groupe. Le discours de gommer les différences s'adresse surtout aux villages, mais ne se penchent pas réellement sur les relations de genre ou d'âge. Ceci peut s'expliquer par le fait que cela apparaît normal dans une société qui, traditionnellement divise les tâches et les fonctions dévolues à chaque groupe selon son

¹⁴⁰ Les diolas : 4 ème groupe ethnique d'un point de vue numérique au Sénégal

sexe, et son âge. Cette façon d'interpeller deux franges de la communauté, qui sont présentées comme les plus fragiles et sont, en conséquence prises en charge par les institutions du pays d'accueil, pointe une fois de plus les problèmes relationnels au sein du groupe. En fait, le fait de mettre le focus sur des groupes bien déterminés n'est pas conscient et sûrement pas assumé.

Au-delà de ces clivages basés sur l'âge ou le genre, les parcours migratoires et les réussites d'un individu à un autre, impactent fortement les fonctionnements des associations. Si les associations révèlent ces rivalités, les événements familiaux et organisés par les associations dévoilent encore plus les antagonismes et permettent à la faveur du stress occasionné par ces rassemblements l'éclosion de beaucoup de rancœurs. Les amitiés résistent moins facilement avec les épreuves de la migration. Si au début des mouvements migratoires diolas, les gens se rapprochaient et nouaient des relations pour faire face à leur nouvelle vie, il n'en est pas de même actuellement. Les transformations familiales et sociétales vont beaucoup peser sur ça. Les réussites des parents intègrent celles de leurs enfants. Ces derniers vont être la source de beaucoup de distanciation et de conflit entre leurs parents et leurs frères et sœurs de migration.

Les fonctionnements des associations de migrants diolas hésitent entre un modèle traditionnel et un autre plus moderne, qui va s'inspirer des associations déjà présentes dans le pays d'accueil. Or si nous sommes dans des structures loi 1901, les membres des associations sont unis par des liens qui peuvent entraver une évolution plus moderne des associations. Il en est des activités qui doivent rythmer la vie associative.

Nous avons déjà ciblé les types d'associations. Cette typologie met en évidence le rapport village, individu. Les associations villageoises ont occupé et occupent encore une place essentielle dans les priorités des migrants. En théorie, nous pouvons dire qu'il y'a autant d'associations que de villages présents symboliquement à travers leurs ressortissants en France. Nous ne pouvons ignorer le fait que chaque village diola veut affirmer son autonomie et tient donc à fonctionner comme une entité indépendante. Les besoins de la famille et du village imposent ces regroupements. Mais cette forme se heurte à une autre réalité qui force les migrants à se regrouper et à militer dans des grandes associations. La

réalité qui fait du village une spécificité bien africaine et archaïque commence à s'imposer aux diolas d'Europe. Elle est cependant difficilement intégrée par beaucoup de ressortissants des villages.

Partant de là, il faut instaurer un autre type. Les nouvelles formes de coopérations qui accompagnent les projets de développement s'adressent à des entités plus larges, et ciblent plus de populations. Ce que ne peut offrir un village diola. Nous évaluons la taille moyenne d'un village diola entre 1000 et 3000 résidants. Il y'a des villages qui en comptent beaucoup moins. D'autre part, les activités des associations de migrants manquent de pertinence en ce sens qu'elles sont d'abord festives et pour se démarquer et intéresser les bailleurs et d'éventuels sponsors, il est nécessaire de repenser les activités associatives. La transition entre le premier objectif de se retrouver et les réalités modernes de concrétiser et de réaliser des projets de développement est difficilement intégrée par les associations de villages. La question revient sans cesse lors des assemblées générales des associations. Il est difficile pour ces groupes de se repenser et de fixer des priorités quant à la nature des projets à défendre.

Aux premières heures associatives, au début des années 1980, les soirées culturelles ont été les principales formes d'expression pour les migrants. Certes, il y'avait toujours un objectif clairement affiché de participer au développement du village d'origine. Souvent, il était organisé une soirée pour financer l'achat d'un matériel, tel que décortiqueuse ou des médicaments.

Pour obéir à la nouvelle conception, il faut plutôt accompagner le développement et donner les outils nécessaires aux villages concernés et donc aux résidants, les moyens de se développer. Ces grands programmes ne peuvent donc s'adresser à un seul village. La survie des associations villageoises est assimilée non seulement à la survie des villages eux-mêmes, mais aussi à la survie des natifs.

A partir de là, les communes ont commencé à se créer une identité commune et à penser des projets qui peuvent intéresser les bailleurs et donc susceptibles d'être financés.

Ces mises en place ne se font pas sans heurts. Les villages qui très tôt se sont lancés dans le partenariat se retrouvent confrontés à un partage auquel ils ne s'étaient pas préparés. Les partenaires ne se penchent plus sur un village, mais sur une entité administrative. Et cela, la majorité des migrants peinent à suivre ce changement de données. Nous pouvons comprendre qu'il y'ait des couacs dans le fonctionnement de ces associations fédératives. D'autant plus qu'il s'agit de villages frontaliers qui ont souvent eu des histoires communes difficiles.

Pour en revenir à la question des activités associatives, les structures peinent à exister. Et là, nous assistons à un lobbying médiatique, à une sorte de quête effrénée de visibilité des migrants. Elle est d'abord individuelle, même si, elle est présentée comme une nécessité collective. Nous ne pouvons manquer de souligner les rapports entre individu et collectivité. Le discours tenu est quasiment le même dans toutes les associations de villages. Il faut se sacrifier pour le village. Nul ne doit exister en dehors du Village. C'est la devise des natifs. Nous sommes loin des sociétés hiérarchisées qui magnifient les actions individuelles. Mais dans ce contexte migratoire, et avec les influences modernes, ces assertions sonnent faux devant les frustrations des membres des associations. Car en dehors des actions menées au sein de leurs structures, il n'y a aucune autre occasion pour ces gens, ces fils et filles du village d'exister. La reconnaissance des siens sera toujours un point qui va beaucoup jouer sur les comportements et les engagements des uns et des autres.

Cela peut être aussi une explication quant au non engagement des plus jeunes, qui ont eu un autre vécu et qui ont surtout d'autres attentes. Si leurs parents ont besoin de la reconnaissance du village d'origine, les enfants des immigrés sont dans une démarche d'acceptation de leur pays de naissance, la terre d'immigration de leurs parents. Les intérêts divergent donc.

Il ne s'agit pas de la seule raison de cette distanciation des plus jeunes vis à vis des associations villageoises.

Les nouvelles formes de communications isolent de plus en plus et mettent l'accent sur l'individualisation. La structure familiale dans les familles des migrants s'est transformée. Il n'y a quasiment pas de vie familiale. Les parents et leurs enfants partagent

un espace sans se connaître. Nous sommes loin de l'image traditionnelle d'un repas convivial entre membres d'une même famille. De la même façon avec la pluralité des programmes de télé et l'accès facile à internet, il y'a un encouragement certain à une vie plus individualiste. Le cercle familial a explosé au profit d'un cercle virtuel. De ce fait, il n'y a pratiquement plus de transmission de quelque sorte qu'elle soit.

Les problèmes principaux des associations sont de trouver des activités qui puissent mobiliser et intéresser à la fois les ressortissants des lieux d'origine des migrants et attirer en même temps des bailleurs et des sponsors. Or comme précédemment souligné, la pertinence des projets est une condition sine qua non d'un sponsoring ou d'une subvention. Les arguments pour intéresser des structures qui vont financer les activités mettent d'abord en avant le nombre de personnes attendues et ciblées par les activités. Il est donc difficile pour une association de village de viser un grand nombre de personnes et donc de présenter cet argument pour l'organisation d'un événement.

Nous avons rencontré ce cas avec les opérateurs téléphoniques. Lycamobile¹⁴¹, par exemple qui a pour cible les populations migrantes, ne financent pas d'événements qui mobilisent moins de cinq cents personnes. Il s'agit pour eux aussi d'une opération économique. Il y'a logiquement l'attente de retombées.

Nous reprenons l'exemple de l'association des ressortissants de la Commune de Suelle, qui lors de ses assemblées générales peinent à atteindre trente participants, pour une structure qui fédère seize villages. Nous sommes à une moyenne de deux représentants par village, sachant que certains villages n'ont pas de présence dans cette association. Il faut souligner que les nouvelles divisions administratives ont beaucoup impacté sur les profils des associations de ce type. Le passage de communauté à commune va changer les données. Il n'est pas évident pour les individus de suivre les nouvelles évolutions politiques et sociales qui vont avec ce nouveau tracé géographique du pays. D'autre part,

¹⁴¹ Lycamobile : opérateur téléphonique virtuel dont le siège social se trouve au Royaume uni

ces changements ont réveillé sinon renforcé l'ambition de certains villages à devenir des communes.

Ce type d'associations suscite souvent un rejet et la crainte de ne plus exister. Il y'a d'abord ceux qui pensent qu'ils sont lésés par une telle structure et qui veulent plutôt se cantonner aux associations villageoises, et ne trouvent pas leur place dans une entité plus large. Nous ne pouvons nier la dimension humaine dans ces situations. Nous avons des gens qui sont confrontés à des faits auxquels ils ne s'étaient pas préparés. En plus de se fondre dans leur structure villageoise, il leur est demandé de sombrer dans l'anonymat d'une plus grande structure. Cette attitude n'est pas typique des diolas. Rappelons que le sentiment nationaliste est quelque chose de bien présent chez tous les peuples et n'est pas facilement géré. Il s'exprime à travers les crises que rencontrent les nations dans leur formation. La volonté d'être particulier et de ne pas être seulement un élément d'un grand ensemble homogène. Il est curieux de voir cela chez des peuples qui prônent l'égalité à tous les niveaux. L'endogamie est comprise dans la formation identitaire. Elle s'exprime à travers les implications des individus dans les activités qui concernent le village. On peut comprendre que l'identité soit vécue d'abord à un niveau microcosmique. La première étape est familiale et la dernière étape est logiquement la nation, voire a une dimension transnationale.

Le parcours migratoire et l'aboutissement ou non du projet migratoire interpellent plus d'un, puisqu'ils interviennent dans tout rassemblement.

La difficile cohabitation entre ces personnes dans un contexte migratoire peut s'expliquer aisément, ayant hérité d'une culture qui ne les prédispose pas à la mixité. Les grands événements qui sont aussi des moments de retrouvailles entre les migrants diolas permettent d'observer les interactions entre ces populations.

I.3.7 Rites d'intégration, prérogatives des femmes

Nous disions donc qu'être diola c'est depuis la naissance. Il y'a une reconnaissance et acceptation dans la communauté, qui fait de chaque individu un membre de sa société. Ne négligeons pas cependant l'acceptation de l'individu. Nous verrons que c'est un facteur important surtout pour les diolas qui sont nés en contexte migratoire, fut ce en Europe ou même dans les autres régions du Sénégal. Il ne suffit plus de naître diola, il faut aussi accepter d'être de ce groupe. C'est dire qu'on ne naît pas diola, on le devient, et on apprend à l'être de la même façon qu'on ne naît pas femme, on le devient, pour reprendre les propos de Simone de Beauvoir¹⁴². Cela est d'autant plus vrai quand on est loin du territoire diola, et donc des outils locaux de construction identitaire diola.

Chaque communauté a ses rites d'intégration. C'est aussi le cas chez les diolas.

Nous avons suivi certaines de ces procédures dans les organisations lors des grandes cérémonies qui rythment la vie familiale en France.

I.3.8 La naissance

La première étape est, nous le pensons, la naissance. C'est sûrement le cas, pour beaucoup de cultures. Il nous aurait été peut-être possible de remonter cette reconnaissance lors de la conception ou encore à partir du moment où la future mère se rend compte de son état. Mais la pertinence des rites liés à la naissance a perduré dans le temps et nous semblent plus parlant à l'heure actuelle. Les rites se sont édulcorés à la faveur du temps et la distance d'avec le pays d'origine qu'impose la migration. Toutefois, il importe de souligner que, quel que soit le moment choisi, la naissance ou la grossesse, reste dévolue aux femmes du patrilignage. La maternité est un domaine réservé aux femmes.

¹⁴² Simone de Beauvoir in *Le deuxième sexe*

A la naissance d'un individu, ses tantes l'introduisent rituellement dans le patrilignage, et ce quel que soit les convictions religieuses des parents. Il serait plus adéquat de dire que l'individu est accepté comme un membre du patrilignage. Cette partie qui consacre la « *diolaité* » du nouveau venu est très importante. En contexte migratoire, il arrive que pour des raisons liées à la distance, l'on prenne une femme se rapprochant du lignage pour officier lors de la cérémonie d'acceptation du nouveau-né. Nous verrons ici l'importance des nouvelles associations liées au patronyme. Ces nouvelles formes de regroupement appelées « *jamoral* » vont palier à l'absence de famille dans certains cas. Le terme utilisé « *filaf* » pour les désigner insiste sur l'appartenance à une filiation commune, et en appelle à l'origine des membres qui seraient issues d'une même famille au départ. En effet, avec la distance d'avec le lieu d'origine et donc du groupe de départ, la famille est réinventée, et de nouveaux liens se créent à la faveur de l'immigration.

Plus qu'un terme, « *filaf* » est un concept qui fait directement appel à la filiation. Nous retrouverons d'ailleurs cette philosophie de la filiation dans des associations reposant sur le nom de famille et donc la généalogie en France.

Cette fonction des femmes va au-delà des religions. Ce qui nous permet d'avancer que c'est une tradition typiquement diola. Le statut des femmes en milieu diola est assez complexe.

Prenons le cas d'une famille diola musulmane. Lors du baptême, c'est une *ariman*, cousine du patrilignage du père de l'enfant qui porte le nouveau-né dans ses bras, lors de l'imposition du nom. Il ne s'agit donc nullement de la mère, ni d'un quelconque membre de sa famille. L'enfant appartient au père. Il est donc normal que ce soit ses « *asom* » tantes paternelles qui l'accueillent dans la famille. Mais il est difficile de comprendre si l'on ne se réfère pas au système de parenté tel qu'il est pensé chez les diolas.

La filiation chez les diolas est la base de la parenté. C'est peut-être le cas pour la plupart des sociétés. Nous allons néanmoins analyser celle de la communauté diola. Il faut déjà définir la notion de « *ariman* » ou belle-sœur. Le terme générique « *kuriman* » désigne

l'ensemble des femmes du patrilignage. Le terme le plus globalisant, « *furimanaf* » va plus loin et intègre au-delà des femmes, les fonctions et les droits et devoirs de ces femmes. Au sein de cette catégorie de personnes dans la famille, il y'a une catégorisation selon la parenté, qui sépare les nièces, les petites filles et les tantes. C'est donc la tante paternelle du nouveau-né qui le porte dans ses bras, lors de son baptême. Ce n'est presque jamais la sœur du père, mais une cousine de la même concession, « *fankaf*¹⁴³ », qui joue le rôle de marraine de l'enfant. Dans les usages diolas, les parents les plus proches, comme les frères ou les sœurs ne sont pas les plus visibles lors des grands événements comme les mariages ou baptêmes. C'est une façon, de mettre en avant la grande entité qui compte le plus, la concession, mais aussi de souligner l'importance du patrilignage, et donc de consolider les liens qui unissent les membres du patrilignage. C'est peut-être une façon aussi de prévenir la subjectivité liée au fait qu'en tant que parents directs, on n'est souvent pas assez objectif.

Il importe de distinguer « *fankaf* » la concession de « *filaf*¹⁴⁴ » qui est la filiation. A ce propos, il est intéressant de préciser que le mot « *filaf* » est construit à partir de « *fil* » qui désigne le sein maternel. De là, à supposer que nous sommes en face d'une société qui, bien que reconnue comme patriarcale et virilocale, repose sur la lignée maternelle. Nous comprenons mieux la place qu'occupent les « *kuriman*¹⁴⁵ » dans ce système de parenté. D'autre part, nous ne pouvons pas ne pas penser à la parenté biologique que traduit « *filaf* » et la parenté sociale qui est plus représentée par le « *fank* ».

Si nous revenons sur les belles sœurs, il faut percevoir la notion d'usufruit, qui est véhiculée par le radical « *ri* » qui signifie : manger. La belle-sœur c'est celle qui a le droit de « *manger* » et qui doit le faire. « *ariman*¹⁴⁶ », a-ri signifiant qu'elle mange. De la même façon, le pluriel « *kuriman* » conjugue ce droit et devoir de manger « *qu'elles*

¹⁴³ *Fankaf* : la concession

¹⁴⁴ *Filaf* : le patrilignage

¹⁴⁵ *Kuriman* : les belles sœurs

¹⁴⁶ *Ariman* : la belle sœur

mangent ». Et quand on prend le terme « *furimanaf*¹⁴⁷ », elle est encore plus explicite par son préfixe, « *furi* » qui veut dire manger en diola. Nous comprenons par ces désignations les prérogatives dévolues aux belles sœurs du patrilignage. Ceci n'est qu'une forme d'équilibre entre enfants du même « *fank* ». Nous sommes cependant, loin d'une toute puissance des belles sœurs, au détriment des épouses. Il y'a une volonté d'équilibrer les relations qui est très manifeste, à notre avis. Il faut relever d'ailleurs les suffixes accompagnant les appellations des belles sœurs en diola. « *Ariman* », « *kuriman* », ou encore « *furimanaf* », dans ces termes, il y'a la désinence « *man* », qui est le début d'une action. Il nous semble que ce soit l'action de partir. La belle-sœur a le droit de manger et le devoir de partir. En fait, nous partons du principe que l'appellation réelle, serait « *arimanajaw* », ce qui pourrait se traduire par « *qu'elle mange et qu'elle parte* ». Ce terme à lui seul définit les prérogatives et devoirs de chaque élément de la famille, et prévoit les interactions entre membres d'un même « *fank* ». Les femmes devant quitter la famille, une fois mariées, reviennent pour manger leur part en quelque sorte lors des cérémonies. Il faut d'ailleurs préciser qu'à ce propos, que l'on ne devient « *ariman* » qu'une fois mariée.

Le statut de « *ariman* » ou belle-sœur est une étape que la fille du patrilignage acquiert avec le mariage. C'est la socialisation des femmes qui est symbolisée par le concept de belle-sœur. Cela participe de l'équilibre familial et du partage des tâches dans la société. Cela conforte une fois de plus que le rite de passage au statut de femme diola passe par le mariage et surtout par la maternité.

¹⁴⁷*Furimanaf* : tout ce qui est lié aux belles sœurs

I.3.9 Le mariage diola

On intègre le groupe par le canal du mariage aussi. Ça concerne surtout les femmes. Faut-il le rappeler, c'est une femme qui intègre un foyer, et partant un lignage. Nous sommes en face d'une société virilocale, d'où cette intégration d'une femme dans un autre groupe. Les rites diffèrent selon l'origine de la future épouse. C'est plus simple quand il s'agit d'une femme issue du même village que le futur mari. Les choses deviennent plus complexes quand la femme à accueillir vient d'ailleurs. Nous le voyons lors des cérémonies de mariage.

Il y'a deux parties qui concernent les deux familles des futurs conjoints. La procédure traditionnelle nécessite plusieurs étapes. Le mariage chez les diolas, comme chez beaucoup de groupes traditionnels, engage la collectivité. Ce n'est donc pas une affaire entre individus, mais un contrat entre deux entités. On peut analyser cette situation comme une demande et une acceptation et ce des deux côtés. Il y'a des codes communs au groupe. Mais comme pour beaucoup d'autres cérémonies, d'un village à un autre, il y'a des variations. Même si nous sommes face à un groupe qui revendique une égalité, il n'en demeure pas moins que les échanges matrimoniaux sont bien étudiés et ne sont donc pas aussi systématiques qu'on pourrait le croire de prime abord. Ainsi, en parlant de demande et d'acceptation, cela concerne les deux parties. Le côté du futur conjoint, s'il est visiblement dans une démarche de demande pour intégrer un membre, par l'épouse à venir, dans son lignage, il y'a une autre partie moins évidente, d'acceptation de ce membre dans le groupe. Cette partie ne se fait pas aussi simple, s'agit-il de diolas. A partir du moment où les deux fiancés sont ressortissants de deux villages différents, la prudence reste de mise. L'importance de l'appartenance à son terroir prend tout son sens ici. Le devoir de protection des siens et partant de son village est encore plus important ici. Car pour les diolas, le lignage est d'abord une structure qui prend ses racines depuis les ancêtres et qui n'est pas le fruit du hasard. En conséquence, accepter un membre ne va pas de soi. Il faut être sûr que le membre entrant n'est pas un élément qui va perturber l'harmonie du groupe. C'est comparable à un organe qu'on veut greffer sur un corps déjà construit et structuré. Il

n'est donc pas certain que la greffe puisse tenir. Dans ce cas, les conséquences peuvent être dramatiques pour l'intégralité de ce corps.

C'est le patrilignage du futur marié qui s'occupe de la demande. Mais comme nous l'avons déjà précisé, la lignée maternelle est toujours importante et a son rôle à jouer dans la vie de l'individu. Mais là en l'occurrence, le père est mis en avant. Les émissaires envoyés auprès des parents de la fiancée sont du lignage du père. Ce dernier n'est jamais présent physiquement. Ce sont toujours ses frères de la même concession qui doivent s'occuper de cela. Cela signifie que les enfants appartiennent au groupe, et il revient à celui-ci de s'occuper d'eux. Le retrait du père ne fait que renforcer les liens internes au groupe. Ce n'est nullement une fuite de responsabilité. Il est encore plus présent par cette distanciation. C'est aussi valable pour la mère. Le mariage diola, est un des événements qui permettent de réécrire l'histoire des familles. Pour les générations modernes, c'est l'une des occasions, sinon la première qui va leur dérouler leur généalogie. Le système de parenté est assez complexe pour *quelqu'un qui ne le connaît pas. Lors des mariages, la place de chaque membre va lui assigner un rôle. Il y'a d'abord le père/parrain¹⁴⁸) du mariage qui va se charger des démarches auprès de la future belle famille. Son rôle ne se limite pas à demander la main de la jeune fille pour son fils/filleul. Il ne s'arrête pas non plus à la cérémonie. Une fois la demande acceptée, c'est encore lui qui est chargé d'aller chercher la mariée pour la ramener à son fils. Une mariée est traditionnellement remise au patrilignage à travers le parrain du marié. Cela signifie qu'il est garant de la réussite du ménage, et est le premier interlocuteur sinon, le principal, s'il arrive des crises au sein du couple. Une fois mariée, la femme peut exprimer ses ressentiments auprès du père/parrain de son mari, pour qu'il intervienne. C'est l'ultime recours pour sauver le couple. C'est encore lui qui est chargé de ramener symboliquement une fille à ses parents, quand il y a divorce. Là en l'occurrence, il s'agit du divorce selon les coutumes diolas.*

Concernant la future épousée, c'est également son patrilignage qui va recevoir la demande en mariage et accorder ou refuser sa main. Elle est avant tout la fille de son

¹⁴⁸ Père/parrain : c'est un oncle du prétendant issu de son patrilignage qui en sera le représentant auprès de la belle famille

lignage paternel qui doit céder une de ses membres. Mais là aussi, comme pour le futur époux, la lignée maternelle a ses droits et veillera sur ses enfants.

Si actuellement, les mariages diolas se nouent avec des noix de cola, dans la tradition, c'était le vin de palme qui scellait le mariage. Il fallait plusieurs voyages avant de conclure le contrat de mariage. Il y'a ce qu'il est convenu d'appeler les présentations et les salutations auprès de la belle famille. C'est la première étape qui enclenche la procédure du mariage en tant que tel. Mais avant celle-ci, dans la famille de l'homme à marier, il y'a un accord formel entre le père et son fils. C'est lui qui va informer ses frères et les autoriser à faire les démarches de demande en mariage. L'acceptation est familiale, mais l'autorisation est paternelle. Il y'a plusieurs consultations dans les deux familles au préalable.

Une fois la prise de contact faite entre les deux, la famille de la femme accepte le cola de salutations pour ouvrir les discussions. Cela ne signifie pas que la demande est acceptée, mais c'est une sorte de pré accord. A partir de là, les consultations au sein de la partie de la future conjointe sont ouvertes. Cette dernière est consultée par ses parents qui vont la sonder et lui présenter officiellement la demande de son prétendant. La question lui sera posée trois fois avec un temps de réflexion à chaque fois. Pendant ce temps, le reste de la famille va faire ses enquêtes et consulter le reste de la famille. Après ces concertations, la famille demandeuse va être appelée pour lui donner la réponse à sa requête. Si elle est positive, on leur soumet les conditions pour sceller l'alliance.

La condition commune aux diolas, c'est le futur foyer qui doit être matérialisé par une maison. Cela explique pourquoi le futur marié construit généralement sa maison l'année précédente le mariage sur une parcelle de son choix sur les terres du quartier. Avec l'urbanisation, cela devient difficile. Les choses ont évolué autrement bien évidemment, sachant que le coût de la vie a haussé. Ces conditions sont plus exigeantes quand il s'agit d'un homme ressortissant d'un autre village. Dans ce cas, les siens vont chercher une sorte de compensation, parce que le village perd au profit d'un autre.

Quel que soit l'origine du futur époux, la dot dans le mariage diola est commune. Elle est pensée de telle sorte qu'elle implique tous les membres de la famille.

Il y'a d'abord un préalable à la dot. Le fiancé doit cultiver les terres de ses beaux-parents pendant une année pour indemniser la future perte de la main d'œuvre que constitue sa fiancée. Cette coutume n'est pas toujours respectée ou très peu actuellement. Il faut constater que les rites s'effritent au gré de la modernisation des sociétés diolas.

Nous en revenons à la dot en elle-même. Nous parlons bien entendu de la conception diola de la dot.

La dot diola est un ensemble, constitué de plusieurs éléments qui sera demandée au prétendant.

Le premier élément, est le boubou du père de la future mariée. Le deuxième est le pagne de la mère et ensuite la nourriture des frères. Chaque élément de la dot a une signification.

Le boubou du père représente l'autorité paternelle, mais en offrant ce vêtement au beau père, l'époux témoigne de sa volonté d'assumer les fonctions de protecteur et de responsable, justement dévolues au patriarche. Il y'a comme un transfert d'une autorité paternelle à une autorité conjugale à travers ce boubou.

Le pagne de la mère, renvoie à la maternité. Les femmes diolas, à l'instar de beaucoup de femmes africaines, accordent beaucoup d'importance au pagne de l'enfant : « *e bamburang*¹⁴⁹ ». C'est la maternité qui est pointée ici. Le pagne dans la dot peut avoir une double fonction. La première est un rappel de ce pagne de la maternité que l'on rembourse à la mère. La deuxième fonction du pagne est une sorte d'incantation à une fécondité abondante pour la mariée. Il faut noter, à ce propos, que ce pagne est très précieux pour la mère.

La part réservée aux frères, généralement une chèvre, vient compenser le départ de leur sœur. Le futur gendre devait en outre cultiver pendant un certain temps les rizières de ses futurs beaux-parents. Nous sommes dans une logique de compensation. Par le mariage,

¹⁴⁹ e bamburang : c'est le pagne utilisé pour couvrir les bébés déjà attachés au dos de la maman. Ce terme est utilisé pour parler de la fécondité du couple aussi

un patrilignage, celui de la femme, perd un membre et surtout une force de travail. Il est donc cohérent que le patrilignage qui va l'accueillir indemnise sa famille.

Mais avec l'ère moderne, les deux éléments qui résistent aux influences de la modernité sont le boubou du père et le pagne de la mère. De plus en plus, il y'a une compensation financière à la place de ces objets.

Dans le milieu diola musulman, la mariée rejoint le domicile conjugal au coucher du soleil. Cette dévolution de la mariée à son mari est bien encadrée et sous le contrôle strict des deux familles concernées.

Il y'a pendant le mariage, des joutes oratoires entre les parents des mariés. Ces joutes atteignent leur pic au moment du départ de la mariée pour rejoindre sa nouvelle famille.

La mariée fait sa toilette nuptiale, sous la supervision d'une épouse du patrilignage, qui est une sorte de conseillère et qui doit la guider dans ses premiers pas d'épouse. Les « *kuriman* » sont tenues à l'écart de ce rituel. Les mères vont s'occuper de leur fille à partir de là, la conseiller et exercer leurs droits. Nous assistons là à des échanges souvent très houleux entre les familles. Mais il n'y a rien d'hostile en cela. Les femmes vont réclamer une taxe matrimoniale, « *so balanta*¹⁵⁰ ». Le terme est d'origine manding et souligne la résistance et la difficulté de la nouvelle mariée à partir de chez elle, et à se séparer de ses siens.

Un autre moment fort est celui où le père de la mariée va la couvrir du pagne blanc et la bénir pour qu'elle puisse rejoindre son nouvel époux. C'est une forme de libération paternelle. Par cet acte, il confie sa fille à un autre lignage et coupe le lien patriarcal envers sa fille.

¹⁵⁰ So balanta : c'est une sorte d'indemnité compensatoire que les femmes mariées dans le patrilignage de la mariée

Les neveux et nièces du patrilignage ont leur rôle aussi dans cet événement. Ils vont revendiquer leur droit de « *kusampul*¹⁵¹ » auprès de la famille du marié. Ils s'expriment souvent en cachant la mariée, jusqu'à ce que les amis et parents du marié les consolent en leur offrant des cadeaux. La mariée est accompagnée par les siens avec des chants et des danses sous la forme d'un cortège. Elle est recouverte du pagne blanc qu'elle gardera précieusement, et d'un pagne tissé. Une femme épouse du lignage sera son guide et la portera symboliquement au dos. En vérité, elle marche derrière elle, à petits pas, suivant le rythme imposé par ses camarades, amis et proches. La procession est très lente et prendra son temps avant d'atteindre le nouveau domicile de la mariée.

Pour une meilleure compréhension de la société diola, il est important de questionner les religions de ce groupe. Il n'y a pas de terme spécifique pour le faire. D'aucuns parlent d'animisme ou de religions païennes. Ces appellations nous paraissent impropres, dans le sens où les disciples de ces croyances ne s'auto définissent pas ainsi. Notre propos n'est pas de juger mais d'apporter un éclairage qui va nous permettre de mieux suivre l'évolution identitaire des diolas.

I.4 CHAPITRE 4 Codes, Communications et régulateurs sociaux

Le chant chez les diolas, est un récit des faits sociaux et des relations sociales. Beaucoup de thèmes sont abordés, comme le mariage dans sa globalité. Les règles de vie communes et les rapports sociaux internes à la vie de couple, reviennent sans cesse. C'est aussi le cas des « *kuriman*¹⁵² » qui sont à la fois craintes et qui sont fréquemment raillées dans ces chansons populaires. Concernant les belles sœurs, il n'y a pas que les femmes du « *kañalen* » qui les critiquent dans leurs chants. La forme d'expression par excellence pour les femmes diolas, reste le chant. Lors des grands moments de fête familiale comme les baptêmes, « *kuli* » ou les mariages « *buyáb* », les épouses de la famille profitent de ces occasions pour exprimer leurs fatigues des incursions de leurs belles sœurs dans leurs

¹⁵¹ Ku sampul: les neveux et nièces utérins

¹⁵² Ariman, Kuriman

ménages. Ce contrôle de la belle-sœur démontre sa toute puissance et est la preuve que la force du patrilignage repose sur « *furimanaf* ». Il n’y a pas de rassemblements festifs sans qu’il n’y ait ces interpellations des épouses aux femmes du patrilignage. Il arrive qu’elles s’adressent nommément à une « *arimán* » quand elle juge celle-ci plus difficile. La règle voudrait que la belle-sœur accepte, même si elle proteste pour dire son innocence. Sous couvert de jeu, ces moments sont une occasion pour exprimer les difficultés rencontrées dans leurs foyers. Il faut néanmoins noter qu’en s’adressant à la belle-sœur, l’épouse interpelle indirectement son époux. En fait, « *arimánaw* » représente l’époux dans beaucoup de circonstances. Elle est son pendant féminin. Ainsi un époux violent peut entendre sa femme chanter toute sa fratrie qu’elle va accuser de maltraitance. Sans citer le nom du concerné, elle attire l’attention de sa belle-famille sur ces problèmes de couple. Cette interpellation étant publique, elle impose une réaction future des concernés, qui vont ainsi éviter de se voir railler en public dans le futur. Un exemple de ces petits chants :

« *Woye ji rambenom*

Arimanom Adjì Badiane

Loi yola etambi tambi

Ikori jaapani lam bót »¹⁵³

Le chant intervient également dans la construction du groupe. Il est comme un hymne qui resserre le lien communautaire. C’est le cas du chant *kelumak* que les migrants originaires du village de Baïla entonnent dans les moments solennels et quand ils sont en face d’un autre groupe. En contexte migratoire, il est comme un rappel des origines. L’auteur de ce chant était un migrant originaire du village de Baïla, à Dakar.

Chant *Kelumak*¹⁵⁴

¹⁵³ *Woye ji rambenom* : *wooo aidez moi*

¹⁵⁴ Chant *Kelumak*, œuvre de Bourama Diédhiou dit Bra de Paris, l’un des précurseurs du théâtre et du scoutisme dans le village de Baïla. Il est interprété dans le cd joint, par les membres de l’association Union pour le développement de Baïla en France le 15 novembre 2015 lors d’une émission radiophonique (Radio Tendouck)

Ejamaatey elaakoña, nu saaful (bis)

Siñayoli, sampoli nu saaful

Kuñii Bayla ka wonku di kelumii

Emitey kaan ji ba kasumaay

Ebaj upaa di ñaay atuwa kaane (bis)

Eman fili fan on mi atuwa kaane

Ubaa buyejet man jilako di kutiyi

Pan uba kawu kasume

Kuwak jibonket man ji palum (bis)

Akinori abe mukulool nu gandenol

Ati na futul nu wangenool

Pan uba kawu kassumay

Kuwak ji janten si loboli (bis)

Upa agami di nayi nu jantenor

Uba musanay de lupi nu rinkenoor

Pan u ba kawu kasumay

Kuwak ji janjam si loboli (bis)

Sinayoli sampoli si lawola law

Ku niil ji yito man urookal esukoolaal

Kasamaas atoua kane (bis)

Traduction littérale de cette chanson kelumak du village de Baiïla

Nous saluons l'assemblée (diola)

Nous saluons nos mères, nos pères

Les enfants de Baiïla vous invitent sous leur arbre à palabre

Que la paix soit avec vous

Avoir un père et une mère est une bénédiction (bis)

Aimer son peuple est une bénédiction

Aie le cœur de vivre avec tes frères et sœurs

Tu auras une bonne réincarnation

Les ancêtres s'il vous plait soyez amical (bis)

Si ton voisin est en pleurs, tu le soutiens

Si ton frère ou ta sœur a de la joie, tu l'accompagnes

Tu auras une bonne réincarnation

Les ancêtres, écoutez nos propos

Ton père qui te conseille, tu l'écoutes

Quand rien ne va chez toi, souris

Tu auras une bonne réincarnation

Les ancêtres, vous avez entendu nos propos (bis)

Nos pères et nos mères nous ont prié

Enfants (de Baïla) levez-vous et travaillons pour notre terre

Casamance sois bénie (bis)

Dans le cas d'un handicap accidentel, il peut être le résultat d'une offense aux « *ukin* » ou à tout autre élément du cosmos.

L'exemple des lépreux est assez illustratif. Le « *bækin* » de la forge, « *kafañ* » protège tous les gens placés sous sa protection. Il est détenu par les familles Diédhiou et Sambou, en général. Il frappe par la lèpre ou des maux qui atteignent les yeux de l'individu.

Dans le cas de la lèpre, par exemple, il s'agit d'une action vengeresse. Le « *bækin* » exprime sa colère et punit le contrevenant qui a offensé l'un de ses protégés. Il faut savoir, que c'est le fétiche de « *kafañak* » qui agit et donne la lèpre à un individu, dans le milieu diola. La maladie est vue comme une sanction. Quand on offense quelqu'un qui est sous la protection de ce « *bækin* », ce dernier revient bien des années après frapper l'importun. C'est pourquoi il est affublé du sobriquet, « *ajaa bálámuk* », littéralement celui qui vient par derrière. Les effets de cette instance font qu'elle s'attaque aux articulations pour handicaper l'offenseur.

A la mort du lépreux, il y'a un traitement spécial de son corps. Il n'est pas enterré, mais jeté selon un certain rituel et dans le silence sans autre témoin que les exécutants qui courent se purifier au marigot après le rite. Sa maison est brûlée ainsi que tous ses biens. Ce qui est logique dans le sens où, il appartient au « *bækin* ». Le nom donné à cet endroit où est déposé le corps du lépreux porte un nom qui traduit la marginalisation du défunt, « *fubeten*¹⁵⁵ ». C'est le lieu où on jette les dépouilles considérées comme impures. Elle traduit l'opprobre qui s'est abattu sur le malade.

¹⁵⁵ Sorte de dépotoir

De la même façon, l'épouse d'un homme dont le « *bækin* » lignager est celui de la forge, reste propriété du « *bækin* » et ne peut se remarier avec un autre homme, si elle n'est pas déliée par le « *kafañ* » après son veuvage. L'appartenance à une filiation particulière se manifeste par des qualités spécifiques. Les « *kuriman* » Diédhiou, de la forge sont réputées être des femmes qui ont la chance d'avoir des ménages heureux, même si elles ne sont pas prédisposées à porter beaucoup d'enfants.

Le handicap chez les diolas est un manifeste des « *ukin* », qui se rappellent au bon souvenir des hommes. C'est la preuve de l'existence d'autres forces dans la nature.

La fierté est liée à la question de l'identité, chez les diolas. Cette fierté qui est un marqueur identitaire fort, fait que la mendicité est réprouvée dans ce groupe. Il était rare de rencontrer un diola qui fait la manche. Dans les récits des diolas vivant hors de leurs villages, il était souligné cette qualité, ce principe. Quel que soit les difficultés auxquelles les diolas pouvaient être confrontés, il ne leur était pas permis de quémander. C'était contraire aux valeurs transmises par les ancêtres. Rappelons-le, la vertu première est le travail. C'est une honte pour un diola de se laisser surprendre à mendier. Nous verrons cependant que cette pudeur va s'effriter au fil du temps et surtout quand le lieu d'origine est loin. En Europe, avec les obstacles liés aux problèmes de couple, les diolas ne sont pas épargnés. Il nous est arrivé de rencontrer des sans domiciles fixes diola. Leur décrochage social est lié le plus souvent à un divorce difficile, à une difficile insertion dans la société d'accueil. La plupart de ces personnes qui ont vécu ces situations n'ont pas su préserver leurs relations familiales et ont généralement vécu à l'écart de leurs plus proches parents. Les échecs de l'immigration se lisent aussi dans la rue à travers ses hommes exclus de leurs domiciles. Là aussi, les migrants font face à une situation impensable dans leurs cultures d'origine. Une épouse ne saurait exclure son époux du domicile conjugal, puisque celui-ci lui appartient. Or c'est rarement le cas en France notamment. Les valeurs du pays diola s'effacent devant les difficultés de l'immigration. Mendier, préserver sa dignité et la dignité d'autrui, n'ont plus le même sens que dans le pays d'origine.

C'est une vertu qui est mise en avant. Les dons doivent rester anonymes. Le nécessiteux ne devait jamais savoir qui était le généreux donateur qui est venu déposer nuitamment devant le pas de sa porte un panier de riz ou autre offrande. Il était question de

préserver la dignité de celui à qui on donnait, puisque la mendicité était une tare, mais aussi d'éviter de porter aux nues un individu. Les principes égalitaristes des diolas ne pouvaient cautionner l'image d'un homme ou d'une femme qui serait au-dessus des autres. Il faut d'ailleurs souligner cette différence de comportements dans les autres sociétés, où toute action est valorisée et surtout permet de reconnaître et de chanter les louanges de celui qui en est l'auteur. Mais n'est-ce pas le propre d'une société qui refuse et ne reconnaît pas de griots ? Le laudateur qui pérennise les bonnes œuvres de l'individu et de sa famille a très peu de pouvoir dans la société diola. Il n'apparaît qu'à la faveur de l'islamisation et l'incursion de la civilisation mandingue dans les us diolas. Le statut du griot, n'est pas une fonction héréditaire. Chaque individu pouvait créer des chansons, les interpréter ou être un danseur émérite. Mais il ne saurait avoir un rôle de griot et vivre de cette fonction. Ce ne pouvait être qu'un loisir, et pas un travail. C'est ce qui explique que même actuellement, les dons d'argent aux artistes sont très marginalisés chez les diolas. Le réflexe de « *battre*¹⁵⁶ » pour marquer sa satisfaction, à l'endroit d'un chanteur n'est pas inné dans la société diola. Or dans les autres groupes à tradition griotique, il est normal et même obligatoire de distribuer des liasses de billets à l'artiste qui chantent les louanges de quelqu'un. C'est le principe de « *battre* » de l'argent comme on le dit dans le milieu sénégalais. Cela va à l'encontre des habitudes diolas. Faut-il le rappeler, la discrétion est requise lors d'un don. Les traditions de ces populations recommandent de rester discret, au point de ne même pas faire un don ouvertement. Même le bénéficiaire du don devait ignorer l'identité du donateur.

Il n'est cependant pas dit, que rien n'est fait pour garder la mémoire collective. L'oralité tient bien sa place. Mais l'aspect sacré y est d'une grande importance. Les secrets du village et des familles, sont encore transmis aux comptes gouttes et cette transmission est fortement ritualisée. Ce n'est juste pas l'apanage d'une famille ou d'un individu, mais la transmission est du ressort du groupe qui devait en fixer les règles.

¹⁵⁶ Battre : le fait de décompter une liasse de billets en guise de cadeaux

I.4.1 Outils de transmission

Le mode de transmission le plus célèbre est l'initiation. C'est d'ailleurs l'outil de transmission par excellence chez les diolas. Au-delà de l'aspect folklorique, il y'a toute une philosophie qui est inculquée aux natifs ou tout simplement aux enfants du village. L'initiation peut être vue comme un code du village dont chaque ressortissant est responsable.

Si, lors du *Bukut*, on insiste sur l'importance de courir (*faire le bukut qu'on appelle littéralement « courir le bukut »...*) le *bukut* dans le même bois que le père biologique, pour un fils, c'est aussi pour pouvoir transmettre les règles de bonne gouvernance et les secrets de défense du village, dont le futur homme sera dépositaire.

De la même façon, la future parturiente se fait initier hors des regards non-initiés, sur son rôle et sa fonction de femme et de mère du village.

Tous ces secrets distillés ne sont pas destinés à être divulgués et sont considérés comme nécessaires à la survie de la terre qui est confiée aux nouveaux initiés, surtout concernant les hommes.

Il y'a à côté de ces formes de transmissions, d'autres plus communes et universelles, comme les devinettes, les jeux et les contes, qui obéissent à un certain code de transmission suivant le public ciblé. Elles sont destinées à former des jeunes cerveaux très souvent et dans la société diola, à tisser un lien inter dépendant entre les ressortissants d'un même village.

Nous avons souvent entendu de la part des générations ayant évolué ensemble au village, des histoires revenant sur une éducation qui mettait en évidence les rapports inter générationnels, mais surtout le pouvoir que détenait une génération sur une autre.

Ainsi, ce que nous pouvons considérer comme des classes d'âge, s'auto éduquaient et avaient une liberté et un droit de regard sur les autres classes d'âge cadette. Cette formation reposait sur le principe que « *une seule chèvre ouvrait l'enclos pour permettre la fuite de toutes les chèvres* ». Autrement dit, tous les membres d'une classe d'âge étaient

coresponsables d'une faute individuelle. En conséquence, la punition était toujours collective. A charge pour le groupe de surveiller chaque individu et de le sanctionner si besoin. La volonté de souligner l'importance d'une bonne cohésion sociale est manifeste ici. Une seule défaillance individuelle pouvait causer la perte de tout le village.

Rien ne filtrait de ces expéditions punitives, sous peine de sanctions plus sévères. Il y'avait une fonction des plus âgés qui pouvaient décider de remettre au pas, un autre plus jeune. Les parents n'avaient aucun droit d'intervenir, et ce même s'ils remarquent quelque chose. L'omerta était bien respectée. C'est en même temps le signe d'une hiérarchisation de la société.

Une femme diola vivant en banlieue parisienne nous raconte :

« Notre camarade d'âge avait tellement reçu de coups qu'elle n'a pas résisté et est partie en courant raconter en pleurant qu'une des plus grandes filles les a tapées. En retour, tout le groupe a été amené au bord de la rivière où on nous a rappelé brutalement les vertus du silence. Rien ne doit filtrer de ce qui se passe hors de la vue des parents. Nous sommes rentrées chez nous sans un mot à nos parents qui avaient tout compris. »

Il ne faut jamais rapporter quel que soit ce qu'on subit. Il faut apprendre à protéger les siens quel que soit la douleur des coups. Il en va de la survie du groupe, et plus tard, de la communauté. L'endurance est une vertu et une valeur cultivée et bien valorisée chez les diolas.

Une petite chansonnette était toujours fredonnée en plus de ces punitions physiques, à l'intention des contrevenants à cette règle du silence :

*« Sanora ji kokol etaling, kamunjæng, kamunjæng nen ji jekel ».*¹⁵⁷

¹⁵⁷ Fixez au menteur une clochette, kamunjoeng, kamunjeong comme un chevreau

C'est à dire, attachez au menteur (rapporteur) une clochette, et qu'il court comme un petit bouc. Dès lors que l'individu n'arrivait pas à se maîtriser, il était considéré comme le petit du bouc, fou, et indiscipliné à qui il faut mettre une clochette, pour prévenir les gens de son arrivée. Puisqu'il ne sait pas garder un secret, il faut se méfier de lui et se garder de parler devant lui. Il est vu comme un risque pour son groupe.

Ce n'est pas la seule comparaison au bestiaire diola de celui qui a failli et qui rapporte. Ainsi, quand on dit à quelqu'un « *asanora apurálie nen emuna* »¹⁵⁸, on souligne le caractère impulsif et lourd du rapporteur. Il est comparé au canard qui est vu comme une bête matinale, et sale. Ce sont là quolibets et moqueries que le pauvre menteur recevait pendant une longue période.

Nous comprenons pourquoi, il est difficile d'aborder un sujet d'étude chez les diolas. La parole est sacralisée, et tout propos est filtré. Ce qui ne facilite pas les entretiens. En effet, pour les diolas, il ne s'agit pas seulement de garder un secret, mais on est dans le registre de la protection et de la survie. Ne rien dire, permet de protéger les siens et de préserver le village.

D'autre part l'absence de communicateurs traditionnels dans cette société constitue un handicap dans nos recherches. Mais nous ne pouvons manquer de souligner d'autres formes d'expressions orales comme celles précitées. Le jeu intervient beaucoup dans l'éducation collective. Nous avons pu le constater lors de nos enquêtes dans les villages diolas, à Baïla, notamment.

Il faut néanmoins noter l'apparition de griots dans les cultures diolas islamisées. Par contre ces derniers étaient coptés pour chanter sous la direction de celui qui voulait être magnifié. Ce qui était en rupture avec les valeurs prônées par les diolas. Ce qui était l'occasion de scènes très cocasses et qui provoquaient des altercations entre voisins ou entre frères d'un même patrilignage.

¹⁵⁸ *Un menteur matinal comme un canard*

L'un des plus connus parmi ces griots, Jaounteung¹⁵⁹ avait l'habitude de voyager et de visiter les villages après les récoltes. A la tombée de la nuit, les villageois se réunissaient autour du musicien qui jouait de sa kora. Chaque homme se levait, lui donnait de l'argent et déclamait sa force et sa richesse.

Trois présentations nous ont marqué, ayant traversé les années et sont encore racontées, tombant dans le registre des légendes du village.

Deux cousins appartenant au même patrilignage se sont présentés, lors d'une de ces veillées folkloriques, et en ont profité pour régler leurs comptes. Le premier s'était présenté comme un riche cultivateur, travailleur, qui n'avait pas besoin d'être assisté et qui assistait plutôt les autres. Le deuxième à son tour, a répliqué qu'il avait beaucoup d'enfants. A quoi bon une bonne récolte, une richesse qui ne profite pas à une descendance ? Il semble que le problème a été réglé par la suite dans le secret des familles. Ce qui est mis en avant ici, c'est deux valeurs de la culture diola, c'est le fait d'être un travailleur et d'avoir une descendance. Or ces deux qualités ne font que renforcer la virilité qui est la qualité ici.

L'introduction est souvent la même : « *jáli, inje kone mi ande* »¹⁶⁰, griot c'est moi un tel. Après s'en suivent les réalisations de l'individu. La différence ici, c'est que le griot est un témoin et arbitre d'une joute oratoire entre des hommes qui vont s'auto glorifier.

Il n'est que le porte-voix des hauts faits de celui qui vient de le gratifier. C'est d'autant plus surprenant que la société diola récuse justement la mise en avant d'un individu en particulier. Ces soirées vont permettre de flatter et satisfaire les égos avec l'avènement des nouveaux griots. Nous sommes loin de l'image du griot généalogiste. C'est plus un commerce qui est basé sur le chant dans ce contexte.

¹⁵⁹ Jaounteung : troubadour diola des années 1960

¹⁶⁰ Griot, c'est moi un tel

Avec l'islamisation, nous avons pu constater l'adoption de faits culturels qui seront considérés comme relevant de la religion. Nous ne pouvons nier une certaine acculturation des diolas, permise par les nouvelles religions.

C'est le cas de ces modes de célébrations qui rappellent les soirées dans les grands empires mandingues. Mais aussi, fait très marquant, c'est l'introduction de l'excision dans les rites diolas du Foni, qui en ont fait une sorte de baptême, d'introduction et de confirmation de la foi musulmane. Sous le manteau religieux, une coutume qui serait autrement rejetée, est acceptée et même inscrite dans les rites obligatoires de ces néo convertis. Faut-il le rappeler, les religions diolas arborent toute forme de mutilation du corps humain. On peut comprendre que dans certaines zones, l'interdit de l'excision soit d'abord rituel. Avant les campagnes de lutte contre l'excision, parrainées par les ONG comme TOSTAN¹⁶¹, il y'a eu d'abord l'interdit des « *ukin* ». Outre les villages du département d'Oussouye, dans le sous-groupe *Bluf*, le village de Tendouck peut être considéré comme une poche de résistance dans une région qui a fait sienne cette culture. Il reste l'un des rares villages de cette zone à ne pas appliquer l'excision. Cette pratique est arborée dans ce village. L'individu doit être enterré intact pour favoriser son retour, et sa réincarnation. D'autre part, n'oublions pas que toucher à l'intégrité du corps était d'abord une sanction. C'est le cas des enfants qui renaissaient inlassablement pour fatiguer leurs mères¹⁶². Ils étaient mutilés pour les décourager dans leurs cruels projets. Or avec l'adoption de l'excision et la circoncision, les Diolas intégraient une altération de leur intégrité physique. Si la circoncision a fini par être acceptée par les diolas aussi bien musulmans que non musulmans, ce n'est pas le cas de l'excision, qui est arborée par les diolas traditionnalistes, pour qui elle représente une malédiction. Rien ne doit marquer le corps humain. Il n'est pas facile de situer dans le temps la première circoncision chez les diolas.

¹⁶¹ TOSTAN : voir le site de cette ONG <https://www.tostan.org/fr/>

¹⁶² Enfants yaradal : voir yaradal

Au-delà d'une mutilation du corps, il s'agit du tissu social qui est concerné. Le refus d'enterrer une femme excisée sous peine de souiller la terre, nous fait penser à un besoin de protéger la société qui repose sur les femmes. Les bois sacrés des femmes, « *kareng* » sont d'abord des maternités traditionnelles, qui sont un lieu pour donner la vie, mais aussi le réceptacle des placentas, des cheveux de tout ressortissant du village. Toucher au corps humain revient à altérer le corps social, et donc l'harmonie du groupe. Rien n'est prévu pour l'excision dans les religions diolas. Nous en avons pour preuve, les chansons d'initiation de l'excision pour les villages qui l'ont adoptée. La culture mandingue est fortement exprimée dans ce type de cérémonie. Les premiers chants d'excision en terre diola se déclament en langue mandingue. Le « *kasus* »¹⁶³, est l'initiation des femmes en milieu bluf et foñi à forte influence mandingue. Dans un village du département de Bignona, l'opposition d'un chef coutumier a empêché la célébration de cette grande excision dans son village, jusqu'en 1986. C'était offenser les « *ukin* » que de le faire. Ce qui accrédite l'idée d'une influence extérieure à la culture diola.

Il est difficile de rejeter l'hypothèse des influences de pratiques religieuses sur la religion traditionnelle diola. Ces influences peuvent être des conséquences de leurs parcours migratoires et des contacts divers qu'ils ont eus avec d'autres populations.

Le « *bukut* » est bien pensé pour initier les hommes, mais la seule initiation d'une femme est la maternité et ses dérivés, notamment le rite du « *kañalen* ». Tout tourne autour de la maternité chez les femmes diolas. L'excision ne peut donc être vue que comme une amputation. Ce qui renvoie à une forme de handicap. Or nous savons que les diolas voient le handicap comme une punition, ou encore comme une sanction. On n'ampute pas quelqu'un sans vouloir le marquer.

Il y'a les officiants qui s'occupent des « *ukin* ». Ces derniers le deviennent souvent non pas de leur plein gré, mais par révélation. Les pouvoirs chez les diolas, nous l'avons constaté, sont dévolus par captation. On ne choisit pas d'être un chef, un officiant de *bækin*

¹⁶³ Kasus : Cérémonie d'excision en milieu diola islamisé

ou tout autre responsable, mais on le devient, parce que désigné par un procédé ou une révélation. C'est le groupe qui confie la responsabilité par le canal des « *ukin* » à l'individu. De la même façon, nul ne peut se nommer chef, y compris dans les associations. La chefferie est l'aboutissement d'une véritable initiation.

Il existe plusieurs instances supérieures. Nous évitons de parler de divinités, puisque dans la conception des diolas, ce n'est pas le cas. Ces « *ukin* » sont de différents types. Ils sont assez significatifs et très parlants. Il s'agit plus de forces de la nature. Faut-il le rappeler, les éléments de la nature sont liés les uns aux autres comme des anneaux reliés les uns aux autres. L'homme est intégré dans cet enchâssement universel. Les « *ukin* » présentent ainsi un tableau de la société diola qui permet d'en comprendre le fonctionnement et démontrent l'inter dépendance des éléments qui forment la cosmologie diola.

Nous pouvons définir trois grandes catégories de « *ukin* ».

Les grandes instances qui régissent les relations humaines et extra humaines sont assez complexes et très présentes dans le fonctionnement des villages.

Nous avons choisi de présenter le *bækin* du lignage « *kanewak* » très représentatif des identités diolas. Ce *bækin* de la parenté, ou encore du lignage « *kanewak* » est très présent dans toutes les familles diolas, et ce quel que soit leurs sous-groupes. Ce terme « *kanewak* » qui signifie, la corde, est très parlant. C'est la corde qui consacre, purifie et bénit toutes les personnes qui ont le même ancêtre. Mais, plus important, il réunit tous les membres du lignage dans le même cercle familial et les encercle de sa protection. Il est important de revenir sur la façon dont se manifeste ce fétiche, et comment il est invoqué.

Les *ukin*, protecteurs de la personne

Qu'est-ce qu'un patrilignage ? Nous pouvons le définir comme un ensemble qui regroupe toute personne née dans un groupe de lignages et reconnue comme étant un membre de ce groupe qui partage les mêmes rites. Chaque patrilignage a ses instances

supérieures qui régulent les fonctionnements et resserrent les liens entre membres de ce groupe. Il y'a les « *ukin* », qui sont propres à chaque « *fil* » et les « *ukin* » qui sont communs et que chaque patri groupe a pour intervenir pour ses membres.

Il inclut tout fils ou toute fille ou tout neveu utérin ou toute nièce utérine. L'officiant est toujours un homme du patrilignage concerné. Il connaît les ancêtres du lignage, qu'il va invoquer pendant l'opération. La personne qui va se faire laver le « *kanew*¹⁶⁴ », y va à la tombée du jour, en prenant un chemin dérobé pour aller rejoindre le lieu des opérations. Ceci s'explique par le fait que le candidat au rituel ne doit parler à personne à l'aller comme au retour. Une fois qu'il sort de sa chambre, il va en silence rejoindre l'officiant. Une fois sur place, il attend nu dans certaines circonstances, que ce dernier aille puiser l'eau dans un puits pour respecter le rituel. Il va ensuite verser l'eau sur l'individu accroupi, qui va se frotter avec. Une fois les ablutions terminées, l'officiant va d'abord souffler dans chaque oreille de la personne, puis prendre une corde, d'où le nom « *kanew* » pour frapper l'individu. Chaque coup est rythmé par une litanie qui fait le tour des précédents officiants de ce « *bækin* », et précise l'appartenance de la corde aux ancêtres cités. De ce fait, il marque l'appartenance et la reconnaissance de l'individu qui subit le rituel à cette entité familiale. Il faut par ailleurs noter que tous les éléments nécessaires pour l'opération sont proches de l'officiant. Après ce rituel, l'enfant de la famille repart chez lui et va rentrer d'abord dans sa chambre, s'asseoir sur son lit avant de ressortir pour pouvoir communiquer à nouveau. Pendant tout au long de l'opération, les deux intervenants ne communiquent pratiquement pas. Cela est valable également pour l'accompagnant éventuel d'une personne qui s'en va faire les rites du « *kanew* ». Ce rituel a plusieurs fonctions et se fait, en dehors d'une manifestation du « *bækin* » sur l'individu selon la demande, à la veille d'un mariage par exemple, une personne en quête de travail ou des grands événements qui rythment la vie du diola, comme le « *bukut* » pour les futurs initiés. Se faire laver le « *kanew* » c'est d'une certaine façon, renouveler le lien entre l'individu et les siens par la corde des ancêtres communs qui les lie tous ensemble. Ce fétiche se manifeste souvent par une éruption cutanée et de fortes démangeaisons. Dans un groupe, qui n'est apparemment pas hiérarchisé, ce rituel de « *kanew* » permet de revisiter l'arbre généalogique de l'individu qui se purifie, et de la placer ainsi sous la protection de ses ancêtres.

¹⁶⁴ Le *kanew* est connu, mais chaque village a sa façon de faire son rituel. Nous avons donné un exemple.

Nous avons choisi ce fétiche de lignage, parce qu'il nous semble emblématique de l'appartenance familiale d'une personne, et qu'on le retrouve dans toutes les familles diolas. C'est le premier indicateur des membres d'une filiation. Dès lors qu'on n'appartenait pas au lignage, on était exclu de facto de tout rituel lié à celui-ci. Ainsi, quand il arrivait qu'on doive sacrifier à un « *bækin* » toute personne étrangère à celui-ci était écartée. Ainsi, s'il arrivait qu'il y'ait un enfant étranger vivant dans la famille, il était envoyé au loin, sous un prétexte quelconque, pour ne pas assister à l'office.

Nous tenons à préciser cependant que l'usage du terme « *fétiche* » est impropre dans le contexte diola, mais nous n'avons pas d'autres mots pour mieux parler des « *ukin* ». Ces instances supérieures font partie intégrante de la vie des diolas, et interviennent dans le quotidien des populations.

Nous précisons que cette instance du « *kanew* » est sous la responsabilité d'un homme, ce qui n'est pas le cas des autres rituels de reconnaissance d'un membre du lignage. Autant, la naissance et le décès mettent très souvent des femmes sur le devant de la scène.

La notion de personne n'est pas simple chez les diolas. Elle introduit des faits et des données qui permettent de comprendre la trame sociale diola, ou tout au moins d'en donner des pistes de compréhension.

Les doubles de chaque personne font partie de sa vie depuis sa naissance. Leur importance dans la vie d'un individu est très grande dans la société diola. Le double, « *ewum* » est une sorte d'ange gardien de l'individu. Mais cette traduction est impropre, dans le sens où le destin de « *ewum* » est intimement lié à celui de son alter ego humain. Chaque diola hérite à sa naissance des doubles des patrilignages de ses parents. Mais il a son double personnel, qui vit une vie similaire à la sienne dans le monde des doubles. Le double est conçu en même temps que son alter ego humain. En général, les gens ne connaissent pas leurs doubles. En fait, l'on ne s'y intéresse réellement que quand l'individu est très mal en point, et que l'on diagnostique que son double est très mal en point. En

général, les deux sont liés. Lors des grands maux ou quand le destin d'une personne semble chaotique, il est de convenance de chercher la source du problème au niveau du double. Dans ce cas, il est fait des recherches pour traiter rituellement l'humain atteint. Nous disions que les destins des deux sont liés, à tel point, qu'il arrive que l'on puisse ne pas distinguer quand des diolas parlent de leurs doubles, ou des personnes elles-mêmes. La mort d'un double équivaut à la mort de son double humain.

Qui est double ? Le double ou « *ewum* » se présente sous la forme d'un animal. Mais nous sommes loin de toute forme de totem. Ce serait d'ailleurs réducteur de se limiter à une totémisation de cette société. Un diola qui a pour double une biche, ne se privera pas de manger de la biche, par exemple. L'explication en est que pour les diolas, c'est que si le double se présente sous la forme d'une biche, il n'est pas réellement une biche. Il y a très peu de risque de confondre une biche « *ewum* » d'une biche gibier. Tous les animaux ne sont pas susceptibles d'être des « *ewum* ». Ainsi, on n'entendra pas des doubles qui prennent la forme d'insectes. C'est souvent des mammifères qui ne sont pas très nombreux. Comme double, l'hippopotame « *ekaw* » est toujours considéré comme un « *ewum* ». Ce qui explique que la chasse à l'hippopotame soit fortement ritualisée et qu'on lui organise des funérailles pareilles à celles des humains. Ce qui est intéressant, c'est de voir que le phénomène des « *siwum* » permet en outre de réguler d'une certaine façon l'environnement. Il est dit que les huitres sont la nourriture des doubles. A ce titre, la pêche des huitres est fortement réglementée en pays diola traditionnel « *ajamat* ». En fait, le constat est que de façon générale, les interdits observés sous un angle sociologique révèlent une grande volonté de protection du milieu naturel des diolas. Les mondes des humains, des animaux et des végétaux sont complémentaires et interdépendants. C'est ce qui impose des règles strictes aux humains qui ne peuvent disposer de leur environnement sans respect.

Même si le double n'est pas considéré comme un animal ordinaire, il peut arriver des accidents de chasse. Un double peut être atteint, ce qui a immédiatement un impact sur son alter ego humain. Ce qui explique que la chasse traditionnelle soit bien réglementée dans les sociétés diolas, pour éviter d'atteindre le « *ewum* » de quelqu'un. Il peut arriver que le double soit aussi responsable de torts que son alter ego humain est tenu de réparer. Si un double hippopotame saccage les terres de quelqu'un, le propriétaire du champ peut après

avertissement s'en prendre à lui, et donc à l'humain. Dans une analyse plus actuelle, nous pouvons voir en cette approche de doubles, un respect de l'écologie.

Selon les sous-groupes diolas, les doubles peuvent avoir des résidences différentes. Mais le point commun en est que, les doubles sont sous la protection de la famille utérine de l'individu. Retenons que dans le Foñi, le double principal, à la naissance de l'enfant reste dans la maison maternelle. Il va cependant migrer et s'installer dans sa famille paternelle pour la fille qui va se marier tandis que le fils restera toujours chez ses oncles maternels.

Cet aspect souligne la fonction de protection dévolue aux femmes de la famille. La femme mariée et donc « *arimanaw* », a un rôle de garant de la famille. Il est donc normal qu'elle prenne ses fonctions, par le retour de son double dans la famille de son père, pour veiller sur cette famille qu'elle va quitter par le mariage. Nous pouvons considérer qu'elle réintègre sa famille par le retour de son « *ewum* » dans le « *fank*¹⁶⁵ » de son patrilignage. Ce retour de la belle-sœur se fait systématiquement lors des grandes occasions. Dans un sens, les femmes ne quittent pratiquement jamais leur famille. Le lieu de résidence des « *siwum*¹⁶⁶ » équilibre les rôles de chacun. Les hommes en restant dans leur famille utérine, soulignent une fois de plus, le rôle de protection des femmes. C'est une forme de compensation dans un système patriarcale et virilocale.

Nous pouvons noter que dans des cas extrêmes, tel qu'une maladie très grave, il est très courant que l'individu revienne dans sa famille maternelle. En général, c'est en fin de vie, que nous avons constaté ce fait. Est-ce pour mieux protéger le mourant, ou le rapprocher de son « *ewum* » ? La question se pose.

Il est plausible de soutenir que la fonction de protectrice que les femmes détiennent dans leur famille est confirmée par cette théorie sur les doubles. La femme mariée en

¹⁶⁵ Ewum de la fille dans son patrilignage

¹⁶⁶ Siwum : pluriel d'ewum qui signifie double

devenant « *ariman* » revient dans le patrilignage pour protéger sa famille. Alors que l'homme reste chez sa mère et sous la protection de la lignée maternelle.

Les destins des doubles et de leurs alter egos humains sont très liés. Ce qui a pour conséquence que s'il arrive quelque chose au « *ewum* » d'un individu, il lui arrive fatalement la même chose. Il arrive donc qu'une personne soit très mal en point, parce que son double est dans cet état. Dans ce cas de figure, il y'a un rite pour délier les deux et sauver l'humain d'un destin funeste.

Comment est fait ce rite ?

Cela nous permet de parler du fameux « *kajupen*¹⁶⁷ ». C'est un rituel utilisé pour sauver une personne atteinte mystiquement par les « *kusay* », dans le Foñi principalement. Il est également utilisé comme thérapie pour des gens sortis de leurs âmes. Comme le disent les diolas « *ku rupo rup* » on l'a déraciné, on a enlevé son âme. Il s'agit très souvent de personnes en perte de repères ou déboussolée par un événement brusque survenu dans leur vie et qui n'ont pas su faire face. Dans ce cas, ce rituel fait office de psychiatrie, pour ramener le malade à sa place. En fait, il s'agit d'un traitement pour rassurer ou calmer les angoisses du patient. Il arrive cependant, qu'il y'ait une fréquence de ces séances d'exorcisme. Mais ce qui nous a marqué, c'était une vaste campagne collective de « *kajupen* » au plus fort des troubles en Casamance dans les années 90. Le Foñi et le Bluf ont opéré beaucoup de jeunes dans la fleur de l'âge et dans la force de l'âge. La version officielle était que des mauvaises âmes, « *kusayak*¹⁶⁸ » avaient décidé de faire une razzia pour fêter leur roi fraîchement élu. Il fallait donc dans l'urgence diagnostiquer les personnes atteintes pour les sauver. Notre analyse est que ces rites sont pensés pour rassurer une société malade des crises séparatistes. Quelle solution apportée à ces guerres qui mettaient en péril les sociétés diolas ? En effet, les premières cibles étaient les jeunes, qui étaient enrôlés et dont l'avenir était hypothéqué. Sauver ces gens, c'était sauver la société. Notre hypothèse repose sur le fait que c'est un rituel qui intervient souvent, quand il y'a une crise sociale très grave. Nous n'osons dire que ce soit inconscient, mais

¹⁶⁷ Kajupen : littéralement action de tremper

¹⁶⁸ Kusayak : les sorciers

l'inquiétude est perceptible dans ce rituel. Nous avons été témoin au courant de l'année 1991 quand il y'a eu ces opérations. Cela correspondait à une période où il y'avait beaucoup de prisonniers et d'exécutions sommaires de diolas, supposés être des rebelles ou des collaborateurs de l'armée sénégalaise, mais aussi des pertes dans l'armée sénégalaise qui compte beaucoup de soldats diolas. Cela n'est pas sans rappeler les rumeurs de maladies transmises par les puissances européennes dans l'Afrique coloniale. Chaque société essaie de trouver une parade pour se sortir des crises que les saignées dues aux conflits armés lui infligent.

Il faut, en outre constater que les termes utilisés pour exprimer cette perte de repères, renvoient à la terre, et surtout font référence à un univers paysan. Cela fait écho à la civilisation et à l'importance de la terre pour les diolas. Un diola sans terre n'existe pas. Un diola qui n'est pas ancré à la terre des ancêtres est un errant. L'enracinement est central, et c'est pourquoi l'individu déboussolé est vu comme quelqu'un qui est déraciné au même titre qu'un émigré. Nous voulons signifier par-là, qu'il est comme quelqu'un qui avait perdu son âme, et donc n'existe plus.

Quand une société est touchée dans son intégrité, comme c'est le cas du pays diola à partir de 1982, avec l'irrédentisme casamançais, elle cherchera des solutions pour panser ses plaies. Il est dit que le « *kajupen* » est un rite pour réintégrer l'âme de l'individu qui est sorti de son corps. Dans ce cas de figure, en touchant la jeunesse, c'est l'âme de la communauté qui est atteinte. C'est la question même de la survie sociétale qui est ainsi posée.

Comment se fait ce rite ? Tout repose sur un transfert d'âme, et donc de destins. Il fallait échanger l'âme du « *malade* » contre celle d'un animal, généralement une chèvre. Cela rappelle d'ailleurs les rites pour délier un individu de son « *ewum* » mal en point. Il y'a comme une sorte de transfert des destinées qui se fait, dans la volonté de sauver l'humain. Ce type de rituel n'est pas quelque chose d'exclusivement diola. Beaucoup de sociétés ont connu dans leur histoire, des formes d'exorcisme ou de déliaison qui sont surtout une façon pour le groupe concerné de se reconstruire face à l'adversité. Même si dans les religions catholique et musulmane, ces rites sont appliqués à un individu, ils

mobilisent toute la collectivité. La possession est présentée comme une gangrène qui atteint le groupe, et dont il faut se débarrasser. Sinon, ce mal va finir par détruire tout le groupe. C'est ce qui justifie les déliaisons de groupe comme le « *kajupen* » pour ancrer à nouveau la communauté dans sa terre.

Très souvent, dans les sociétés africaines, il s'agit d'une confrontation à une nouvelle religion, c'est le cas avec la christianisation et l'islamisation de l'Europe, ou avec une nouvelle culture. Dans ces cas, la figure hostile de l'étranger est le mal inconscient à éradiquer. Par contre, en contexte migratoire, ce sont les repères de l'individu qui sont menacés. Lui, l'étranger, est fragile, et ne peut pas compter sur son groupe pour répondre aux bouleversements sociaux qui s'opèrent en lui. En fait, c'est la question de la survie de l'individu, mais aussi de la cohésion du groupe qui est pointée ici. Car, nous ne pouvons ignorer que le départ et donc l'éloignement d'un membre du groupe, peut être considéré comme une forme d'amputation qui peut être douloureusement ressentie par le reste du groupe. A partir de là, il importe pour l'ethnie de se reconstruire, et de récupérer rituellement l'organe manquant de son anatomie. Il n'est pas impossible de voir cela comme une forme de résistance de l'ethnicité. Le contexte migratoire permet de voir l'ethnicité confrontée aux réalités des transformations sociales. Nous pouvons dire que c'est l'un des facteurs qui permet à une ethnie de se construire pour se conformer à l'ethnie telle qu'elle est pensée par Barth. Certes, dans ce cas, il y'a toujours le risque de survalorisation des rites. Mais c'est souvent parce que avec les nouvelles religions, il y'a une déperdition des valeurs de l'ethnie. Il y'a un instinct de survie qui se manifeste et favorise la crispation identitaire. Il est intéressant de noter que le terme utilisé pour décrire l'état du malade signifie « *il est sorti* ». Cette expression « *il est sorti* » est assez souvent utilisée dans le cas d'un émigré aussi, « *na pupur* ». Cette analogie met l'accent sur la situation du migrant qui est écartelé entre deux cultures, et qui a besoin de béquilles pour sauvegarder son identité. Au même titre que le malade qui est « *sorti* » de lui-même, c'est l'intégrité du migrant qui est malmenée et ce dernier a donc besoin d'être réintégré. Nous pouvons expliquer les projets et programmes autour des immigrants, notamment les associations comme des moyens pour réintroduire l'immigré dans son entité naturelle.

1.4.2 Les femmes diolas : gardiennes et protectrices

Au-delà de la personne, il s'agit surtout de la société qui a besoin d'être soignée et de garder son entité intacte. Elle conçoit des scénarios pour renforcer sa cohésion.

Les femmes interviennent pour ainsi dire beaucoup dans les rites conçus pour sauver l'individu. Ainsi pour conjurer le sort ou pour mettre en garde, les femmes diolas peuvent faire le tour du village en enlevant leur pagne pour chasser les mauvais esprits. Cette opération est très crainte. Aucun homme ou aucune femme n'ayant pas connu la maternité ne doit y assister. En général, les populations non concernées, sont prévenues et se barricadent lors de ces séances. Ceci montre que la nudité d'une femme est très fortement ritualisée. Elle ne doit pas être exhibée sans raison. Dans ce cas, elle est une arme dont se servent les femmes quand le groupe est en danger. Nous pouvons remarquer une certaine image donnée aux femmes. Celle-ci obéit aux fonctions traditionnelles dévolues aux femmes diolas. Elles sont une pièce centrale dans la notion de personne chez les diolas. Et cela d'autant plus qu'elles sont reconnues femmes avec la maternité. En dehors de ce rôle de reproduction de la société, il est difficilement concevable pour une femme d'être considérée dans la société diola. L'homme est abouti avec le *bukut*, la femme avec la maternité. Il est donc logique qu'elle soit au cœur de la construction de la personne. La division des sexes est bien exprimée ici. Il est bien normal qu'il y ait des sanctions en cas de transgression.

1.4.3 Les ukin, protecteurs de la personne

Certes, il y'a une division des sexes, qui assigne à chaque personne une fonction bien définie. Certes, il y'a le fameux *ñiñi* qui veille sur le respect de ces règles, mais n'oublions pas qu'il s'agit de règles qui concernent les deux sexes. Il est fait mention dans beaucoup de travaux sur les diolas, qu'il y'a tant chez les diolas traditionnalistes que chez les diolas musulmans, un interdit frappant les femmes en état de menstrues. Les rites diolas arborent le sang menstruel. Il faut par ailleurs noter que le sang est fortement ritualisé dans les sociétés diolas.

Une femme qui a ses règles ou ayant fraîchement accouchée est mise à l'écart des « *ukin* ». C'est un interdit que nous retrouvons dans certaines religions révélées, notamment musulmanes. Mais peut-on voir en cela une volonté d'asseoir une suprématie des hommes ? Nous pensons que non. Les divisions des sexes concernent les deux parties. Il y'a donc des interdits qui touchent les hommes, comme il y'en a qui s'adressent aux femmes. Ainsi l'interdit d'accoucher dans l'espace domestique va plus loin, puisqu'il interdit aux hommes diolas de s'occuper de tout ce qui est maternité. C'est ce qui explique que les diolas traditionnalistes n'assistent pas à un accouchement, sous peine d'être frappé de « *kujam* ».

Chaque sexe a son espace qui est fermé à l'autre sexe. C'est le cas du « *bukut* » qui est exclusivement masculin et de la maternité qui est réservée aux femmes. N'oublions pas que nous sommes en face d'un groupe fortement ritualisé, et qui inclut une initiation séparée des deux sexes, le masculin comme le féminin. Les diolas pensent que la sagesse est acquise à la suite du *bukut* pour les hommes, et de la maternité pour les femmes. Il faut cependant préciser que ces deux rites s'ils délimitent bien les genres, interpellent l'autre genre de façon indirecte. Les femmes, si elles n'ont pas accès au bois sacré, ont leur rôle à jouer dans le déroulement de l'initiation. C'est aussi valable dans la maternité. C'est une affaire de femmes, mais intéressent les hommes fortement.

Il y'a un autre espace des femmes diola qui commence à disparaître dans le département de Bignona. « *Furambæn*¹⁶⁹ » est très mal connu, l'initiation mandingue ayant pris le pas sur cette initiation diola des femmes. Il y'a une complémentarité entre les deux sexes, qui se rejoignent dans l'érection d'une administration sociétale. Nous pouvons aller plus loin, en parlant de genres dans cette société.

A partir de l'initiation, la définition de genre prend tout son sens. On devient homme, « *anene* » une fois initié, comme on devient femme « *asek* » une fois mère. A partir de l'initiation, nous pouvons avancer que le sexe biologique cède la place au genre. La maternité donnait l'accès au « *furambæn* ».

¹⁶⁹ *Furambæn* : lieu d'initiation traditionnelle des femmes diolas

Quant à la réclusion lors des règles des femmes, au-delà du fait que c'est un repos pour les femmes qui travaillent, il faut noter que la symbolique du sang n'est pas à sens unique. Si nous nous référons au fait que l'on ne saurait faire saigner la terre, en ayant ses menstrues. Nous avons là un exemple de l'interdit du cumul des identiques de Françoise Héritier. C'est le cas aussi des hommes lors du jour « *iyey* »¹⁷⁰ qui est le jour de repos où il est interdit à tout diola de labourer et de faire saigner donc la terre en pays kujamat au sud de la Casamance et au nord de la Guinée Bissau, quand on doit sacrifier aux « *ukin* ». Rien ne permet de penser que les femmes sont assignées à une place subalterne. Nous avons à ce propos remarqué dans les sociétés diolas qui sont restées traditionnelles une différence de comportement avec celles islamisées par exemple. Les femmes par le biais de l'initiation héritée des mandingues, « *kasus*¹⁷¹ » nous sont apparues plus soumises, notamment par des expressions physiques comme la gémissement qui est une marque de respect dans beaucoup de populations ouest africaines, et particulièrement celles relevant de l'empire mandé. Dans le sud de la Casamance, nous avons constaté que les femmes ne s'agenouillent jamais, ce qui n'est pas le cas de leurs sœurs du *Foñi* et du *Bluf*. Celles-ci vont d'ailleurs utiliser des termes spécifiques pour s'adresser à leurs conjoints. Elles vont les appeler par leurs noms de familles ou dans le *Foñi*, les appeler « *coto* »¹⁷² grand frère en mandingue. Les femmes diolas du département d'Oussouye n'obéissent pas à ces règles. Il n'y a pas d'expression linguistique notable pour marquer une supériorité quelconque de l'homme sur la femme. Si les femmes wolofs obéissent aux mêmes règles, en appelant leurs époux par leurs noms de familles ou en l'appelant « *Nijaay* », mon oncle, ce n'est pas le cas dans la tradition *ajamat*. Le statut des femmes dans le mariage les intègre dans leur nouvelle famille, en leur reconnaissant une alliance de fait avec la belle-mère qui devient ainsi la sœur du père de l'épousée, une *assom*, faisant de l'époux un cousin.

Les femmes diolas essaieront d'incarner ce rôle de gardienne et de protectrice en contexte migratoire.

¹⁷⁰ *Iyey* : jour de repos chez les kujamat

¹⁷¹ *kasus* : cérémonie d'initiation des filles excisées

¹⁷² *Coto* : mon aîné en manding



Figure 6 Femme diola lors de la journée des femmes le 23 avril 2016

Si nous partons de cette histoire, la place que les femmes tiennent, malgré elles dans ce processus de reconstruction identitaire n'est pas à négliger. Celle-ci se réfère aux fonctions dévolues aux femmes dans la philosophie diola. En fait, les défenseurs d'une identité diola s'appuie sur une perception de ce que doit être et représenter une femme diola. Cela n'est pas sans rappeler les idéologies nationalistes du mouvement des forces démocratiques de la Casamance¹⁷³. Cette utilisation de l'image des femmes n'est pas exclusive des diolas. A ce propos, on peut faire le parallélisme avec les vertus vantées des femmes dans les religions chrétiennes et musulmanes. L'icône présentée comme un modèle pour les femmes diolas, c'est Aline Siteo Diatta¹⁷⁴. Son histoire est utilisée pour inciter les femmes diolas à revenir chez elles. Les migrations féminines sont un phénomène déjà ancré dans les mœurs dans le département d'Oussouye. Cette dame prêtresse dans le village de Kabrousse est revenue dans son village pour résister aux colonisateurs européens. Elle s'est imposée comme une sauveuse dans son village et dans toute la Casamance. C'est cette fonction de Femme qui veille sur la survie de son espèce, que les jeunes diolas évolués vont vanter aux jeunes femmes migrantes. En effet, ils leur reprochent de ne plus assumer leur fonction de gardienne des traditions et des valeurs. Le sacrifice de la femme pour sa société n'est pas sans rappeler la vertu de la vierge Marie ou de Khadija épouse du prophète. Ce sont les deux grandes religions qui ont bien édulcoré les sociétés diolas. La question de la survie identitaire est, des décennies après, encore un problème pour les immigrés diolas, en France.

¹⁷³ Idéologie du MFDC s'appuie sur des qualités supposées de la Femme diola, garante des valeurs et des traditions.

¹⁷⁴ Aline Siteo Diatta : prêtresse, résistante diola

Les femmes cristallisent les angoisses identitaires des migrants. Il est donc aisé de comprendre que les actions, pour sauver le groupe soient d'abord pensées pour les femmes, et à leur endroit. Cette position va être beaucoup discutée. On peut hésiter entre fonctions attribuées aux femmes pour les honorer, et obligations ou encore contraintes. En effet, ce rôle de femme icône de la société va être utilisé largement pour réprimer des femmes diolas dans le département de Bignona. Ce contrôle des femmes se fera avec ou sans la complicité des parents restés au village.

Quand une société est en crise, les femmes « *kuriman* » reviennent pour préserver la communauté. Et c'est ce qu'Aline Sitoé Diatta a fait. Les fonctions des « *kuriman* » ne s'arrêtent pas au mariage. Il y'a la question essentielle de la survie d'une communauté comme nous le spécifions. Il y'a à ce propos, des marches de femmes quand elles jugent la société en crise. Il est par ailleurs intéressant de noter que lors de ces moments, toute personne n'appartenant pas à cette catégorie se retire et évite de se mettre en travers du chemin de ces femmes. Il s'agit essentiellement des hommes et des femmes non mariées. Nous n'avons jamais été témoin de ce type de marche, qui est à mettre dans le cadre des « *ka sabor*¹⁷⁵ » ou « *ka saten*¹⁷⁶ ». Mais il est connu que les femmes jettent leurs pagnes en même temps pour marcher vers la place qu'elles veulent purifier. La nudité des femmes diolas est quelque chose de très terrifiant pour les gens concernés. La nudité tombe sous la sacralité et est de ce fait *ñiñi* pour les autres. Nous parlons de femmes ayant atteint ce statut par la maternité. C'est le même interdit que nous retrouvons concernant les hommes lors du *bukut*. Il est interdit à une femme ou un non initié de voir un futur initié « *ambaç* ». En effet, il est convenu que les femmes et les non-initiés évitent scrupuleusement la vision des initiés en cours, sous peine de mort. Une fois de plus, la division des sexes est très marquée ici. A chaque genre, ses attributs.

La guerre a remis en question l'identité des populations. Avec les migrations croissantes, les villages se dépeuplaient de leur jeunesse, et donc de leur force de reproduction. Les femmes principalement en partant dans les grandes villes, remettaient en question la division des sexes telle qu'elle est pensée dans le *Foñi*, d'une part. Mais d'autre

¹⁷⁵ Conjurer

¹⁷⁶ Conjurer avec des paroles

part, ces femmes qui partent s'installer à Dakar, en ayant d'autres exemples sous les yeux, vont avoir des influences et d'autres modèles.

I.4.4 Ambac : avenir de la société

Certes, il y a une similitude entre la situation d'une femme diola et d'un non initié en temps de guerre. Il est formellement interdit de verser le sang d'un non initié. Comme il lui est également interdit de faire saigner, fut-ce un animal. La difficulté de notre analyse se trouve dans ce *ñiñi*, qui interdit de poser certaines questions.

Dans le cas du « *ambac* » non initié, il y'a une règle de la réciprocité qui est appliquée. Le futur initié est placé sous la protection des « *ukin* ». Il représente la survie de la société au même titre que la femme si nous considérons sa fonction de reproductrice.

Il faut rappeler que l'évolution de la personne chez les diolas obéit aux rites qui lui confèrent des droits et des devoirs spécifiques à son grade. Depuis la conception, il y'a des strates que l'individu est tenu de suivre et franchir pour arriver au stade de personne. Si l'enfant à sa naissance, n'a pas de nom, « *ambac* » n'intègre réellement la société qu'une fois initiée.

En effet, l'attente de l'imposition du nom est une procédure normale dans le sens où on attend de savoir si le nouveau venu fait partie des hommes ou n'est pas appelé à rester.

Pour revenir à l'initiation, nous pouvons reconsidérer ça sous l'angle de la majorité. A partir du moment où l'on a été initié, on peut prétendre à toutes les prérogatives dévolues aux hommes majeurs. L'initié a le droit de se marier, de concevoir, de faire saigner, et chose plus importante est garant de sa société. Lors de son initiation, il lui est transmis les secrets pour préserver sa société. Il est majeur parce qu'il aura subi et réussi à endurer les souffrances. Le groupe peut compter sur lui. Une comparaison à un service

militaire nous a été faite par un de nos contacts. Pour justifier le « *bukut* », il nous expliquait que les épreuves de la grande initiation préparaient les jeunes hommes à une endurance dans la souffrance. Leur fonction première est la sécurité du village. Ils sont comme des officiers de réserve qui doivent être prêts à se sacrifier pour le village.

Il serait donc réducteur de penser l'initiation diola comme uniquement une simple épreuve pour avoir le droit de se marier. Chaque interdit, et chaque droit obtenu a son sens.

Il y'a déjà le fait que la transmission prépare à une passation des pouvoirs et des devoirs envers la terre.

La terre, pour en revenir à elle, est l'élément central de l'identité diola, comme nous l'avions spécifié dès le début de cette thèse. On peut comprendre que le sang d'un « *ambac* » ne puisse l'abreuver. Quand nous parlons de faire saigner, il s'agit de quelque manière que ce soit. Le saignement a une connotation symbolique dans plusieurs cas de figures. Cela peut expliquer pourquoi un non initié ne peut se marier, puisqu'il n'a pas le droit de faire saigner une femme par l'accouchement par exemple. Certes il y'a des transgressions dans ce cas, mais les initiés déjà pères sont rituellement absouts lors de l'initiation. De la même façon, le drame d'un futur initié abattu à la guerre, avec effusion de sang nécessite un traitement rituel. En fait, la mort d'un futur initié constitue une énorme perte pour son groupe. D'ailleurs il est enterré sous un rônier dont les fruits seront interdits à toute femme et à tout non initié. Puisqu'il relève du bois sacré qui est un espace spécifiquement masculin. Mais ceci concerne un initié qui est mort avant le repli des futurs initiés dans le bois sacré. Celui qui décède dans l'enceinte du bois est enterré sur place. C'est d'ailleurs l'objectif de la présentation des néo initiés aux femmes. Ce rituel permet à chaque mère de se rassurer que son fils soit toujours vivant. Ce moment du *bukut* est très fort en émotions

De la même façon, les fruits des arbres se trouvant dans l'enceinte d'une maternité traditionnelle, sont *ñiñi* à tout homme.

C'est ce même cumul des interdits qui peut éclairer sur le « *kujam*¹⁷⁷ » qui est un élément primordial dans la société diola. Nous verrons les situations dans lesquelles « *kujamak* » intervient.

D'autre part, nos recherches sur les mariages en terre diola, notamment dans le *Foñi*, nous permettent de rejeter le fait que les femmes soient reléguées en une position de citoyenne de seconde zone. En effet, nous avons eu connaissance du fait, qu'il était très facile pour une femme non satisfaite de divorcer en milieu diola traditionnel. Ce qui explique quelque part, qu'il y'ait eu beaucoup de mobilité matrimoniale des femmes. Puisque c'étaient-elles qui divorçaient le plus souvent. Le divorce était aussi parfois le fait des mères qui trouvaient que leurs filles n'étaient pas bien traitées dans leur foyer conjugal. Ceci dit, avec les nouvelles religions, cette coutume a pratiquement disparu dans cette région.

Néanmoins, les différences entre les hommes et les femmes, ne peuvent être ignorées. Ces points apparaissent par exemple en linguistique dans les appellations. Le terme « *an* » désigne la personne chez les diolas. Le mot « *anare* », autre terme utilisé dans le diola des *Bluf* pour désigner la femme. Ce terme globaliserait une philosophie, et une façon de voir. Ce mot signifierait « *une personne limitée* ». Il nous semble cependant important de ne pas s'arrêter sur cette définition sans l'analyser beaucoup plus. Quand on ne parle de « *personne limitée* », s'agit-il de limites physiques ou intellectuelles ? Il nous apparaît que ce sont les limites physiques, qui sont pointées ici. Puisque nous avons constaté qu'au niveau des responsabilités, il y'a une division, un partage entre les deux sexes. D'autre part, il s'agit d'un terme qui n'est pas général. Suivant les villages, il est employé. D'autres zones vont utiliser d'autres mots pour désigner les femmes.

Nous ne faisons nullement le procès de ces religions, mais il importe de souligner les influences qu'elles ont eues sur les traditions des diolas.

¹⁷⁷ Kujam : c'est un mal qui atteint l'individu à la suite d'une transgression des règles de division du sexe

Il y'a eu des transformations apportées par les nouvelles religions adoptées par les diolas, et qui ont contribué à une nouvelle position des femmes dans la société. Il n'est plus loisible à une mère de provoquer le divorce de sa fille. Les religions musulmanes et catholiques qui sont les deux religions largement adoptées par les diolas ont d'autres visions sur le mariage et sur le divorce. Il faut néanmoins reconnaître que dans le cas du divorce en milieu diola, il s'agit surtout d'une libération. Il y'a toujours des faits et des preuves concrets avant qu'une mère ou un membre de sa famille, se permette de venir libérer une femme des liens du mariage. En fait, la mère de la fille demande à son gendre de lui rendre sa fille, puisqu'il ne sait pas s'en occuper correctement. Nous pouvons avancer que le mariage diola s'il exige des ascendants un respect de la conjugalité de leurs enfants, il ne leur renie pas un droit de regard. C'est ce contrôle ou protection qui donne l'aval à une mère de venir récupérer son enfant. Ce n'est pas un hasard si le terme « rendre » est utilisé. On ne donne pas sa fille en mariage, on la confie à une autre famille. Il est donc normal de récupérer son enfant s'il n'est pas dans des conditions confortables.

Lors d'un décès d'un individu, les femmes de son lignage interviennent pour délier le défunt de sa descendance. Ce qui est curieux par contre, c'est que ce rite de déliaison se fait par les tantes maternelles des enfants du défunt ou de la défunte. Mais il peut arriver que les « *ku riman* » opposent leur veto à ce qu'un enfant soit délié lorsqu'elles ne le reconnaissent pas comme un des leurs. C'est ce qui est arrivé lors du décès d'un homme dans un village diola du département de Bignona. Au moment de la déliaison des descendants du défunt, ses sœurs ont refusé qu'une de ses filles subissent le « *esis*¹⁷⁸ », arguant qu'elle n'est pas la fille biologique de leur frère. Il y'a une rencontre entre les deux lignages de l'individu à qui on fait le rite de déliaison. Il est intéressant de noter que c'est un rituel qui interpelle les femmes des filiations maternelles et paternelles. Il y'a ainsi un contrôle, sinon, une approbation des femmes de la lignée paternelle dans ce « *esis* ». Cet incident nous permet, par ailleurs, de marquer la différence entre la famille biologique et la famille sociale d'un individu. Il n'est pas rare qu'une personne soit confiée à une autre famille et y grandisse, ou encore qu'une femme accorde la paternité de son enfant à un autre homme, en général son époux. Il n'y a pas de test ADN pour confirmer ou infirmer la

¹⁷⁸ *esis* : se traduit par saler, est un rituel de déliaison

paternité d'un homme. Il ne reste que la femme pour désigner le père de son enfant. Elle peut, comme dans cet exemple précité, attribuer la paternité à un autre. Mais ces cas de figure, il y a toujours une réhabilitation lors du décès d'un des protagonistes. La paternité biologique reprend toujours ses droits lors des grands moments de la vie d'une personne. Le droit du sang est très important et se manifeste à travers des rites. C'est pourquoi, il importe de distinguer la paternité sociale de la paternité biologique. Il est donc presque impossible de priver un père de son droit de père, même s'il n'en a pas assumé les devoirs. C'est ce qui justifie que dans cette société patriarcale, est diola celui dont le père est diola. Cette appartenance étant ritualisée dès la naissance, ne permet pas à l'individu de s'échapper de son groupe. On pourrait s'interroger sur ce rejet d'une paternité que le défunt a de son vivant accepté. Il n'y a pas de raison de délier ce qui n'est pas lié. Mais la raison avancée est que délier un enfant qui n'est pas du patrilignage expose ce dernier à une extermination de la lignée. C'est un peu voler le sang d'un autre patrilignage. Les « *ukin* » ne l'admettent pas. Il est d'ailleurs courant de trouver des astuces pour éloigner toute personne étrangère au « *bækin* » lors des rites qui imposent la participation de tous les membres du lignage, surtout si cette personne ignore son statut d'étranger. Il ne s'agit plus d'une décision individuelle, mais sociale. Pour l'unité pour une bonne cohésion sociale, l'individu ne peut s'approprier un enfant qui n'est pas sien, sous peine d'exposer sa lignée. C'est la preuve encore que l'individu soit juste un élément d'un cosmos, le groupe manquer de préciser que cela concerne aussi les neveux et nièces. Même si dans la culture diola, le frère du père est appelé « *papa* » et qu'il joue ce rôle de père en apparence, on ne peut qu'admettre qu'il est surtout un parrain pour les enfants de ses frères. Il ne saurait être le père, puisque lors des rites de déliaison, seuls ses enfants biologiques sont concernés. De la même façon, pour la mère, ce principe s'applique. Les liens biologiques reprennent le dessus dans certaines circonstances. Cela implique des considérations qui ne s'arrêtent pas sur les relations sociales. Il y'a très souvent des frustrations et des vexations qui vont survenir parfois lors des séances de « *esis* ».

En d'autres termes, l'ethnie revendique et marque de son sceau ses membres biologiques. Il n'est donc pas étonnant que les révoltes casamançaises aient un cachet ethnique. L'acceptation de l'individu est donc très importante. La notion de personne prend tout son sens dans la communauté diola. A la naissance, et aux premiers âges de l'enfance,

on reconnaît à l'individu sa qualité d'humain. Ce statut est très important. Nous sommes dans un registre de pureté qui rejette tout handicap. Quand on estampille un enfant comme « *non humain* » ou « *kanut an* »¹⁷⁹, il y'a un traitement rituel qui est appliqué. Ce sujet est difficile à analyser, puisque les informations sur la question ne sont pas à la portée de non initiées. Retenons cependant que le diagnostic d'un enfant non humain, est fait par plusieurs experts, et traité d'une certaine façon. Il est d'abord conseillé aux parents de l'enfant de s'éloigner de leurs lieux de résidence habituelle et de séjourner ailleurs que chez eux pendant un certain temps, avant l'opération et après l'opération. Ce repli est nécessaire pour que l'âme de l'enfant ne les retrouve pas. Il est dit que ce genre d'enfant s'est fixé comme objectif de venir torturer leurs parents et de faire de leur vie un enfer. Il ne cédera pas facilement et ne se laissera pas éloigner de sa cible. La mort de ces enfants n'est pas considérée comme un deuil normal, et en tant que tel, il n'y a pas de deuil ou de funérailles comme dans les cas habituels. Ils sont d'ailleurs jetés dans « *fubeten*¹⁸⁰ » et non enterrés dans un cimetière. Comment est reconnu un enfant qui n'est pas un humain ?

Nous venons de parler du rite de déliaison. Il nous semble normal d'en parler, puisque c'est un des moments les plus importants dans la vie d'un individu. Nous avons parlé du « *bækin* » de la corde qui lie l'individu à son groupe, de la naissance qui lie le nouveau-né à sa famille. Il est donc normal qu'à la fin de la vie, les liens soient dénoués entre le défunt et le reste du groupe, notamment ses descendants.

Autant la naissance, est l'occasion pour les tantes paternelles de montrer leur importance dans le patrilignage ; lors d'un décès, ce sont les tantes maternelles qui viennent superviser les rites. Il faut surtout préciser qu'elles ont une fonction de protection. Il est courant de dire dans la société diola, que le défunt peut être tenté d'amener avec lui dans sa vie d'au-delà ses enfants préférés. Il est donc important que le rite de déliaison soit bien fait pour éviter, que le défunt ou la défunte emporte avec lui son enfant. C'est une forme de deuil qui est ainsi exprimée. Il y'a d'autres rites de déliaison qui concernent les épouses et les époux. Nous y reviendrons. Mais tous ces rites se font sous le contrôle des « *kuriman* ».

¹⁷⁹ *kanut an* : ce n'est pas un humain

¹⁸⁰ *Fubeten* : cimetière des enfants « non humains » et des lépreux

Le terme « *esis*¹⁸¹ », signifie saler. Il est utilisé parce que la base du rite de déliaison c'est le sel. Dans les traditions diolas, le sel a un symbolisme très fort¹⁸².

L'importance de ce rite dans la société diola, est si grande que tout contrevenant s'expose à avoir « *kujamak*¹⁸³ ».

¹⁸¹ Esis : saler, rituel de déliaison après le décès d'un ascendant ou d'un enfant

¹⁸² Le sel a une grande symbolique dans les croyances diolas

¹⁸³ Kujamak : voir kujam

PARTIE II : Les Migrations diolas : Originalité des migrations diola

Il est difficile de dater le début des migrations africaines en général et diolas en particulier. Mais les mouvements vers l'Europe sont à inscrire dès le début du 19^{ém} siècle, même si c'était un épiphénomène. Ces déplacements sont mentionnés comme des légendes et ont servi plutôt à décourager toute ambition migratoire du moins vers l'Europe des jeunes diolas, plus particulièrement ceux qui sont originaires de la région *Foñi*¹⁸⁴. Le traitement migratoire, le comportement face aux migrations ne sont pas homogènes dans les sociétés diolas. C'est à l'image de l'hétérogénéité des groupes étudiés. Nous avons deux grandes visions qui s'opposent. Autant vers le nord de la Casamance, ce qui est communément appelé le *Foñi*, les migrations sont découragées, voire décriées, et autant, les mouvements migratoires font très tôt parti du quotidien des populations dans le Kasa, et y sont encouragés. Nous en avons pour preuve les messages véhiculés dans les chansons popularisées pendant ces moments de premiers départs.

Aborder les migrations diolas dans cette thèse, est pour nous une contribution aux études déjà entamées sur les migrations africaines. Nous nous inscrivons dans la continuité des chercheurs africanistes.

Nous proposons d'analyser des sociétés qui ont une autre vision de l'individu, une autre construction identitaire et qui tout en étant des populations très mobiles, le font d'une façon différente. Cet apport aux études de migrations, ne peut que renforcer et ouvrir à une meilleure compréhension des migrants diolas, et au-delà, de mieux cerner les problèmes que posent les populations migrantes ou les nouvelles générations issues de l'immigration.

¹⁸⁴ Le Foñi: sous-groupe diola

C'est dans cette optique que nous proposons de présenter le groupe des Diolas. Il y'a, bien évidemment, un contexte de départ, une géographie, une culture qui participe à forger la personne. Il y'a aussi l'histoire que nous ne saurions ignorer et qui joue un rôle prépondérant dans le devenir de ces personnes. Nous avons puisé dans le répertoire des chercheurs qui nous ont précédés, mais aussi des rapports et livres des administrateurs coloniaux, qui ont été les premiers étrangers à entrer en contact avec les diolas. L'histoire de ces premiers contacts nous paraît très importante. Ces administrateurs ont beaucoup participé à l'écriture de l'histoire des diolas et aux transformations sociétales. Les facteurs historiques et psychologiques ne sont pas à négliger dans l'histoire migratoire des populations. C'est une partie que nous allons analyser également. La dynamique migratoire est un ensemble qui commence dans le groupe de départ. La question principale est : quels sont les facteurs qui encouragent ou découragent au départ les individus. Chaque peuple a sa propre histoire migratoire et sa propre politique migratoire. Les gens ne partent pas de la même façon, suivant qu'ils sont diolas ou peuls. Au sein d'un même groupe, nous avons pu observer des différences d'un village à un autre. Ce qui, nous, amènera à revoir les formations des groupes ethniques, et en même temps des frontières ethniques très élastiques. Le vécu migratoire que nous verrons dans le troisième chapitre, permettra de mieux comprendre les transformations identitaires des diolas en France. Comment se sont-ils adaptés dans un pays étranger et comment ils ont adapté leurs cultures ? L'immigration des diolas si elle est plus discrète, plus individuelle, il n'en demeure pas moins que nous constatons un groupe très présent numériquement et qu'il est intéressant de suivre.

Les archives que nous pouvons trouver sur des groupes intéressants d'un point de vue politique, sont absentes sur ce point. Les diolas font partie de ces groupes qui paraissent très peu attractifs pour des chercheurs. Il y'a plusieurs explications possibles à cela. Nous ne pouvons ignorer le fait que d'un point de vue numérique, ce n'est pas le premier groupe de populations migrantes. C'est un type de population qui a surtout intéressé d'abord les ethnologues. Nous sommes tentée de qualifier ces groupes comme étant très exotiques, d'un point de vue non seulement européen mais aussi africain. Le traitement et l'approche sont logiquement ethnologiques.

D'un point de vue sociologique, la question si elle est intéressante, impose une analyse ethnographique avant une dissection purement sociologique. Cela est loin d'être inintéressant, puisque permettant aussi bien, au chercheur, qu'aux personnes intéressées

par la question de faire une plongée dans les méandres de la société diola, pour mieux cerner les philosophies migratoires. Les perceptions du groupe ressortent mieux, ou plutôt, sont mieux comprises par les analystes.

L'intérêt d'une thèse sur l'immigration diola, réside au fait, que c'est aussi un groupe dont, les différences, entre les sous-groupes, sont exacerbées, en contexte migratoire. C'est peut-être un point commun aux populations étrangères de s'agripper à des traits et des marqueurs qu'ils pensent être les plus représentatifs de leur identité culturelle.

Il n'est pas évident pour le chercheur de situer son objet d'étude dans un premier temps. La raison, on pourrait la trouver dans la complexité d'une hiérarchie sociale égalitariste. Nous sommes bien loin des grands ensembles qu'offrent les groupes à pouvoir centralisé. Les études de migrations se sont beaucoup appuyées initialement sur des critères et des faits qui permettent de comparer et d'analyser les phénomènes migratoires. Il y'a notamment les endroits, plusieurs fois étudiés, et considérés comme des lieux de retrouvaille des immigrés. Il y'a par exemple, les foyers sociaux, endroit par excellence et qui ont servi plusieurs fois, de terrain aux sociologues.

Dans le cas de l'immigration diola, ces lieux d'études manquent. Les foyers sont considérés, ainsi, comme réservés aux maliens. Ce qui nous fait avancer que ces considérations sont un indicateur identitaire très fort. Cela ne veut pas dire, que les diolas ne résident pas dans les foyers. Mais ces habitations, sont vues comme des endroits temporaires, et représentent un échec pour ceux qui y résident de façon permanente. À ce jour, les diolas qui ont parlé de cette expérience, parlent de dépannage. Dans leur conception, un homme n'est abouti, que s'il construit sa maison. Dans le contexte migratoire, il s'agit de se trouver un logement, et d'y loger avec sa famille. Il y'a ici la notion d'un ancrage réel qui apparaît à travers cette obligation de se construire une maison. Nous en revenons au territoire individuel, à la terre. Le lieu par excellence de regroupement des diolas est donc l'association. Les migrants diolas ont grandi avec cette notion d'association. Ils en ont la culture. C'est un lieu neutre et qui symbolise le village d'origine. C'est donc le terrain propice à notre étude.

Cette population a une longue tradition associative. C'est une forme de rassemblement qu'ils développent depuis l'enfance. C'est dire, que les associations font partie de l'histoire des Diolas. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point. Les associations nous apparaissent de ce fait, comme le terrain incontournable pour étudier l'immigration diola. L'inconvénient c'est que ces structures ne sont pas des endroits fixes et permanents. La plupart n'ont pas de locaux. La vie associative est très ponctuelle. Elle est rythmée par des événements. Mais ce qui est intéressant, c'est que malgré ce fait, elles restent une micro société et offrent l'occasion d'analyser les migrations des diolas. Les associations, sont une réponse logique, à beaucoup de questions liées à l'isolation des migrants. Mais elles sont encore très informelles, même si ce sont des associations loi 1901 pour la plupart.

Il est quasi impossible d'aborder la question des migrations diolas, sans faire une première approche de celle des sénégalais de façon générale. Nous n'ignorons cependant pas que les diolas sont une population qu'on trouve aussi en Gambie et en Guinée Bissau.

II.1 Chapitre 5 : Les migrations Sénégalaises

Les premières migrations sénégalaises se sont inscrites dans le cadre de l'*AOF*¹⁸⁵ (*Afrique occidentale française*). Elles sont plus difficiles à quantifier, sachant que les premiers entrants, étaient de nationalité française. Mais tout porte à croire, que les premiers devaient être les ressortissants des quatre communes¹⁸⁶, Dakar, Gorée, Rufisque et Saint Louis. En effet, seuls ces derniers étaient recensés comme des citoyens français, le reste du Sénégal étant indigène. Ils avaient, avec la citoyenneté française, plus de mobilité que ceux des autres régions du Sénégal. Cette notion de la citoyenneté excluait de facto, tout autre groupe en dehors des quatre communes. Il y'a bien évidemment des cas isolés d'immigration. Mais cela reste dans le cadre de l'anecdote. D'autre part, les quatre

¹⁸⁵ AOF : Afrique Occidentale Française

¹⁸⁶ Les 4 communes du Sénégal : Dakar, Gorée, Rufisque et Saint-Louis

communes ont bénéficié de structures qui favorisent la formation d'une élite qui était appelée à occuper de hautes fonctions. Leur émigration a été facilitée par le système colonial.

Jusque-là, nous avons pensé que l'immigration diola est une des plus récentes. Elle est, certes, comme nous l'avons déjà constaté, moins médiatisée, mais a commencé dès le 19^{ém} siècle. Ces départs sont restés dans la mémoire des témoins et sont narrés comme des légendes. Il faut dire, que nous étions à une époque où les communications étaient loin d'être développées, de même que les transports. L'immigré de cette période était plus marginalisé, et n'avait qu'une solution, c'était de se fondre dans la société d'accueil. Ce qui a été le cas de beaucoup d'entre eux. Les traces qui restent de cette immigration, sont souvent des récits et des noms de famille que l'on retrouve en France dans des familles qui n'ont aucune attache avec le lieu de départ de l'aïeul étranger. Souvent, ils n'en ont jamais eu. L'aïeul qui a migré, ayant coupé les ponts parfois, surtout, quand l'immigration s'était faite à la suite d'un conflit familial.

Il y'a eu ensuite, les migrants qui sont restés, après les 1^{ère} et 2^{ème} guerre mondiale, et qui ne sont pas retournés chez eux.

Ceci pour dire, que l'histoire des migrations est encore méconnue et a encore des choses à nous révéler. Certes, il y'a eu plus de cas de citoyens français de Saint Louis qui nous ont été rapportés. Mais les autres régions du Sénégal, si nous nous référons à l'histoire des colonies de l'AOF, ont eu leurs départs aussi. Il faudrait pour cela, avoir des archives sur les africains en France, depuis le début des colonisations. Les migrations, sont une forme de relations entre points géographiques. À partir du moment où, il y'a eu des échanges entre deux pays, on peut logiquement penser qu'il y'a eu des déplacements de personnes entre les deux pays. Ces mouvements ont donné naissance à des courants idéologiques de défense des causes noirs, notamment la négritude, même s'ils sont d'abord universitaires. Nous les relient aux migrations, puisqu'ils ont été portés par des migrants. Mais de la même façon, qu'on a eu des étudiants noirs célèbres, tel que Senghor ou des hommes politiques comme Blaise Diagne, il y'a eu des anonymes qui ont contribué à

écrire l'histoire de l'immigration en France. Le cas de Louis Battling Siki¹⁸⁷, est là pour attester qu'il y'a eu des départs, qui ne sont pas le fait des élites, mais qui sont des aventures, ou tout simplement le fait du hasard, si on peut le voir ainsi.

Nous avons affaire à un groupe, qui a des traditions associatives. Mais la question est quel type d'association ? Qu'elle est leur conception d'une association ?

Cette thèse a également, pour objectif d'analyser les enjeux de pouvoir dans les associations d'immigrés, et partant, les relations envers les lieux d'origine. La disparité du terrain, nous a conduite, à nous intéresser, d'abord aux associations. L'accent sera mis, dans ce travail, sur celles de type plus fédéral. Ce qui, à notre sens, offre l'opportunité d'avoir une vision des rapports sociaux et des conflits sociaux, qui peuvent survenir en contexte migratoire. Il nous était impossible de suivre tous les regroupements. Le temps imposait une sélection et un cadrage plus exigeant du terrain.

Notre analyse sera plus axée, en conséquence, sur les diolas migrants issus des sous-groupes *Foñi*, avec une incursion de temps en temps sur les autres groupes *Blufs* et *Kasa*¹⁸⁸

Il importe de cerner et d'étudier ce qu'est une association dans la culture diola. Les diolas sont un groupe ethnique, qui, traditionnellement, occupe le sud du Sénégal, le nord de la Guinée Bissau et la Gambie. Il y'a aussi plusieurs appellations de ces populations. Les portugais les ont appelées « *felupos* ». Une vieille carte coloniale, mentionne ce groupe en Sierra Leone. Mais rien ne nous permet d'affirmer à l'heure actuelle, la présence de diolas, au-delà de la Sénagambie et de la Guinée Bissau. Ce que nous pouvons par contre affirmer sans risque, c'est que cette ethnie appartient à un groupe plus large, qui a en commun des pratiques culturelles, des techniques de riziculture, et qui a su adapter un milieu hostile au départ. Les Diolas font partie de ce que les ethnologues appellent, les peuples de la mangrove. Les populations concernées, les mancagnes, les manjak, les balantes, par exemple, se retrouvent parfois dans des associations plus larges, à objectif

¹⁸⁷ Louis Battling Siki: boxeur français d'origine sénégalaise

¹⁸⁸ Blufs, Kasa, Foñi: sous-groupes diolas

plus fédéral. C'est le cas, par exemple, des associations avec des projets de logements dans la région naturelle de la Casamance, ou encore avec des projets de désalinisation des eaux, tel que la *FACE (Fédération des associations casamançaises de l'extérieur à l'Étranger)* ou plus récemment, *Action Sud Sénégal*. En fait, les gros projets sont souvent accompagnés par des associations, plus ouvertes et plus larges donc. Cela ne veut pas dire, qu'elles soient mieux structurées. Loin de là, elles peinent souvent à convaincre et à rassembler. D'autre part, elles sont plus fermées, dans le sens où, elles se focalisent sur la région, et ne s'appesantissent pas forcément sur les migrants et leurs besoins en Europe. En général, ce sont des associations transnationales, qui interpellent très souvent trois pays, la France, l'Espagne et l'Italie. Il n'est pas dit que la carte migratoire des diolas se résume à ces trois pays, loin s'en faut. Les migrants diolas se retrouvent dans pratiquement toute l'Europe. Mais à défaut de statistiques bien fiables, il est très difficile d'approcher un chiffre. Retenons néanmoins un facteur déterminant qui est celui des relations entre pays d'origine et pays d'accueil. Nous remarquons par ailleurs, l'absence de l'Allemagne dans ces projets associatifs transnationaux. C'est pourtant un état qui compte une assez importante colonie de migrants diolas. Mais nous verrons qu'il y'a plusieurs facteurs qui freinent des alliances entre les immigrés vivant dans différents pays européens. Il y'a notamment la question de la nationalité d'origine qui va se poser. Mais en plus de cela, nous verrons que selon le statut et le poids politique de leurs nouveaux pays, les immigrés auront aussi des rapports qui vont beaucoup copier les rapports entre les pays européens où ils résident.

ITINERAIRE-MIGRANTS-DIOLA--A-L'INTERIEUR-DU-

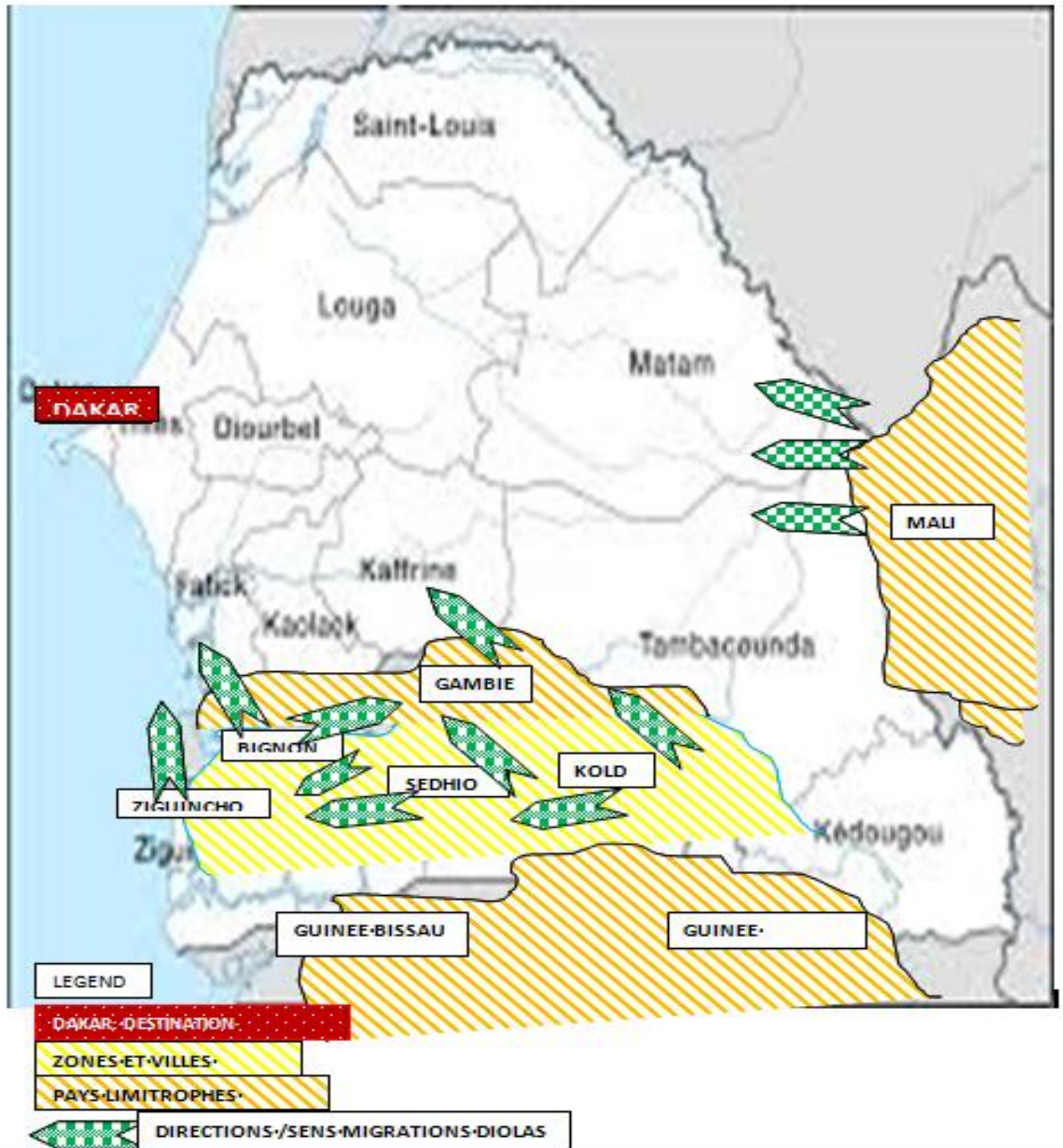


Figure 7 Itinéraire migrants diolas à l'intérieur du Sénégal

II.1.1 Rôle et importance des associations

La conception de l'association en terre diola renvoie à la filiation. Une association est un regroupement de personnes qui ont une filiation paternelle commune et qui ont le même territoire : le Village. Nous allons constater au cours de notre analyse que les associations diolas, quel que soit leur type, auront pour intérêt commun : le village d'origine des membres.

Il y'a plusieurs types d'associations. Nous distinguons les associations qui ont une orientation politique de celles à caractère culturel et social. Quoique même les mouvements politiques revendiquent des objectifs sociaux. Les associations typiquement sportives ne sont pas les plus typiques de la communauté diola. Par contre, les regroupements culturels, pour atteindre la frange la plus jeune du groupe, s'investissent dans les organisations sportives, notamment à travers des tournois de football.

Il convient de préciser, que la plupart des associations sont accompagnées dans leurs projets, par des structures ou organismes qui encouragent la coopération bilatérale. La *FACE*¹⁸⁹ est accompagnée ainsi dans ses projets, par un organisme humanitaire italien, *CARE*. Ce genre de projets est assez délicat à analyser. Il y'a certes, une facilité de se réinstaller chez soi. Il y'a aussi le fait que les associations encouragent au retour, mais les relations entre migrants et locaux sont intéressantes à observer. Ce genre de projets conçoit des constructions, qui vont changer la physionomie des villes. Les immigrants vont occuper des lots voisins, et dans le long terme, nous allons assister à la naissance de quartiers, voire de villes d'immigrés. Comment sera perçue l'arrivée de ces nouveaux ? Mais surtout, il se pose le risque d'embourgeoisement de ces migrants qui vont être plus isolés que jamais. Il y'a une construction d'une nouvelle classe sociale, que nous ne pouvons ignorer. La rupture entre les migrants et leurs parents restés au pays est largement exprimée ici. Il n'est pas rare que des immigrants déclarent ouvertement qu'il leur est impossible de cohabiter avec les leurs. Cela se comprend mais n'est pas simple à intégrer aussi bien pour les

¹⁸⁹ FACE : Fédération des associations casamançaises de l'extérieur

migrants que pour les parents restés au pays. Ils n'ont plus les mêmes réalités, ni les mêmes visions. Mais surtout, ils ont suivi des chemins d'évolution différents. Il est également intéressant de noter que ce sont des associations de migrants qui travaillent avec des organismes non gouvernementaux et des structures d'aide au retour, ou encore des structures qui mènent une politique de maintien des populations dans leurs pays. Nous verrons que ces organismes souvent considérés comme des sauveurs dans les villages d'origine des migrants viennent en appui à une politique de régulation des migrations.

L'intérêt d'étudier l'immigration, ou plutôt les migrations de ce groupe, réside au fait que c'est aussi un groupe plus connu, et donc étudié, dans une migration interne au Sénégal et surtout en ce qui concerne l'immigration féminine. La première immigration des diolas au Sénégal s'inscrit donc dans le cadre de l'exode rural. Ce phénomène concerne les populations rurales, qui rejoignent les grandes villes, dans l'espoir de trouver un emploi. Cette forme d'immigration revêt plusieurs formes. Elle a très souvent un caractère saisonnier. Les jeunes filles quittent leurs villages pendant la saison sèche, pour travailler à Dakar, Thiès et les autres villes du Sénégal, pour revenir chez elles, lors de l'hivernage, pour les travaux champêtres. Les diolas et les sérères sont les populations les plus concernées par cet exode.

Les raisons de ces migrations, ne sont pas différentes de celles qui poussent les gens à quitter leur pays pour un autre. La quête d'une meilleure vie est la base de tout déplacement. Les jeunes filles des milieux ruraux partaient en ville, très souvent, pour se préparer leurs trousseaux matrimoniaux et soutenir leurs parents. En effet, la sécheresse gagnait de plus en plus les terres diolas. Les rizières ne suffisaient plus à nourrir les populations. Et de plus en plus, les diolas ont commencé à consommer du riz importé. « *La terre a commencé à mentir* »¹⁹⁰.

¹⁹⁰ *La terre ne ment pas : cette expression diola valorise le travail des champs. Mais avec la sécheresse, le seul travail de la terre ne suffisait pas à nourrir les populations. Et la terre a commencé à mentir.*

Les migrations des jeunes femmes diolas vers les grandes villes sont saisonnières. Elles s'inscrivent dans un programme prédéfini. Il n'était pas question d'installation pour ces jeunes. C'est un principe bien partagé par les primo migrants. On partait pour travailler et revenir chez soi, au village auprès des siens. Il était impensable de s'installer en terre migratoire. Les diolas se voyaient comme étant de passage. C'est ce qui justifie que les diolas aient très peu investi dans l'immobilier d'abord dans les grandes villes du Sénégal et ensuite en Europe. L'idée du retour est fortement ancrée en eux.

Il s'agissait donc pour les jeunes filles parties échanger leurs forces de travail en ville, de travailler pendant la saison sèche et de revenir dès les premières pluies pour prendre part aux cultures et aux activités du village. Il est important de relever que la vie du village était en léthargie pendant ces périodes. Tout était figé dans l'attente des vacances qui correspondait au retour des collégiens et des jeunes partis travailler en ville. C'est là que prend tout son sens l'organisation des regroupements de jeunes, mais aussi l'organisation de la vie du village. Nous en avons pour témoin les récits, des femmes parties très tôt à Dakar pour travailler comme employée de maison. Il n'était pas question de rester au-delà d'une certaine date pour revenir au village, sous peine d'une amende à payer à l'association de leur village. Ainsi, tous les gens valides rentraient pour cultiver et soutenir les parents dans les travaux de la terre. Cela s'inscrivait dans un contrat tacite entre le village et les émigrés. Les premiers migrants contribuaient ainsi à investir la terre de leurs ancêtres¹⁹¹, et n'avaient pas cette dette non soldée que les émigrés actuels ont envers leurs terres. Il faut dire que des réflexions et des actions étaient menées dans le sens de décourager tout abandon du village. Mais nous ne pouvons omettre le fait, qu'il s'agit des premiers départs. Ce sont les premières heures de l'émigration, l'attachement à la terre natale est donc encore très fort. Les candidats à l'exode ont été façonnés dans un environnement, qui a grandement contribué à une identification au village. Il ne saurait y avoir une autre terre que le village. Tout autre lieu de résidence ne saurait être que temporaire. D'autre part, il s'agit d'une migration interne, donc les modes de déplacement sont plus à la portée que s'il s'agissait d'une migration vers l'extérieur du pays. Cela ne veut pas dire que les nouvelles migrations soient inscrites dès le départ dans une

¹⁹¹ Investir la terre des ancêtres

perspective d'installation. Très peu de migrants décident de partir s'installer pour ne jamais revenir chez eux. Mais les traditions sont intégrées chez ces populations de telle sorte que le retour était systématique.

Tout était fait pour obliger les éventuels à ne pas rester. Il y'a d'abord une éducation qui enracine profondément l'individu sur son terroir. D'autre part, nous l'avions spécifié, le village se trouve là où se trouvent des ressortissants de ce village. Et ce, par le canal des associations et petits regroupements qui cimentaient des liens entre membres du même village et constituaient un rappel des devoirs envers le village. Il y a une sorte de micro reconstitution des villages à travers les associations. A ce propos, il y'a eu des mouvements de dissuasion très dynamiques qui intervenaient auprès des jeunes femmes qui étaient tentées de rester en ville. Ces bandes de garçons se sont surtout fait remarquer à Dakar et dans les autres grandes villes du Sénégal, comme Saint Louis, Thiès et Ziguinchor où ils ont eu à organiser des rapatriements de jeunes filles vers leurs villages d'origine. Ces retours forcés résultaient des actions des organisations sous la tutelle des nouveaux fonctionnaires, les « évolués » pour utiliser le terme employé par Vincent Foucher. Nous verrons que cette catégorie de migrants interviendra très souvent dans les associations de migrants. Ils se sont donné une fonction de régulateur communautaire en terre d'immigration. En fait, il y avait parfois des fonctions dans l'organigramme des associations réservées au retour des filles.

Le rôle des fonctionnaires ou évolués est très notable dans le milieu des immigrés, et plus spécialement dans les associations qu'ils essaieront de contrôler, et ce aussi bien dans les villes du nord du Sénégal où on compte une plus forte communauté diola qu'en Europe, en France notamment.

Il faut pourtant nuancer ces actions répressives. Les migrations des femmes diolas sont différemment perçues au sein du groupe diola. Selon que l'on se situait plus au sud, les mouvements des femmes étaient non seulement tolérés mais s'inscrivaient largement dans les mœurs. Les retours forcés que nous rapportent Vincent Foucher ont surtout

concerné le Bluf, notamment les villages de Diégoune, Kañobon, Balinghor¹⁹². Les témoignages des femmes qui ont vécu les premiers départs vont dans ce sens. Partir pouvait être un motif de divorce entre les parents de la jeune fille qui migrait. Les jeunes filles profitaient des sorties de leurs associations, à l'occasion d'une séance de culture collective, ou de récolte pour fuguer.¹⁹³

Les candidates au départ planifiaient leurs voyages, et profitaient de ces sorties collectives alors pour s'en aller à Dakar. La ville faisait rêver. Les échos des primo migrantes, leur retour triomphal avec des vêtements et d'autres biens matériels faisait rêver leurs camarades, et effaçait la faute commise à l'encontre du village.

Ces fugues étaient chèrement payées par les mères de ces filles. Les fugues sont très souvent imputées aux mamans. Ces dernières sont parfois répudiées, à la suite des fugues de leurs filles. Nous assistons à des conflits de générations, mais aussi à une remise en cause de l'autorité paternelle. Le « *mâle* » commence à s'inquiéter pour sa position. Il n'est plus celui qui décide et dont les décisions font loi. Nous pouvons dire dans ce contexte qu'il y'a une forme de rébellion féminine que les « *évolués* » de Foucher essaient de bâillonner. La même question de dévirilisation se posera en Europe. Mais il nous semble plus simple de parler de récupération d'une autonomie perdue à la faveur des multiples influences culturelles.

II.1.2 Des rapports de genre en changement

En effet, à l'image de beaucoup de sociétés africaines, le groupe diola a une organisation fondée sur un partage des tâches qui respecte une division des sexes. Il y'a un équilibre, qui, nous le pensons a été perturbé par les influences des cultures colonisatrices.

¹⁹² Diégoune, Kañobon, Balinghor : villages diolas situés dans le Bluf

¹⁹³ Les récoltes et cultures collectives

La gestion de l'espace en milieu diola, inclut une connaissance et un respect des divisions des sexes.

Il y a les mandings qui ont une autre structure de la société, qu'ils vont transmettre en même temps que l'islam aux néo convertis. Ce n'est pas spécifique aux mandings si nous considérons toute transmission religieuse comme une autre forme d'aliénation d'une communauté ou une sorte de colonisation. Cela implique deux volets : cultuels certes, mais aussi et surtout culturels¹⁹⁴. L'aspect culturel prend de plus en plus le pas, surtout dans l'Europe du troisième millénaire (quelque chose manque ici). Dans le cas de l'influence culturelle des mandings, nous en voulons pour exemple, la culture du riz en pays diola et en pays manding. Les rizières sont une belle photo des divisions des tâches. Les hommes diolas cultivent avec le « *kajendu* » et les femmes repiquent le riz. Ce partage n'est pas anodin. Il est une représentation sociale des rôles de chaque groupe dans la société. C'est le schéma même de la reproduction en milieu diola. Les hommes avec le « *kajendu* » font « *saigner* » la terre. Cet outil aratoire est le prolongement matériel du mâle dans les rizières. C'est leur fonction d'homme de la famille qui est donc montrée ici. Cela est une de leurs prérogatives, comme aussi celui d'utiliser une arme lors des guerres, qui leur donnent le droit de faire saigner. Cette complexité n'a pas que des connotations sexuelles, mais plutôt reproductives. L'homme est celui qui est habilité à faire saigner, la terre, faire saigner la femme et donc faire couler le sang. Le fait de creuser et de faire des sillons qui vont recevoir le riz que les femmes vont repiquer, n'est pas sans rappeler l'acte sexuel qui a une finalité de fécondation et donc de reproduction. Nous pouvons ainsi comprendre l'interdit pour les femmes de travailler dans les rizières familiales lors de leurs menstrues. Le sang des menstrues est impur puisque non productives.

La rizière est une continuité du foyer conjugal. C'est un espace qui assigne à chacun son rôle dans la société. Ce partage des tâches dans les rizières est un miroir des fonctionnements de ce groupe. Ainsi, quand les hommes occupent les rizières, la gestion de l'espace domestique familial est partagée de la façon suivante. Les femmes les plus âgées s'occupent de la crèche familiale en prenant soin des plus petits, que chaque jeune mère vient déposer avant de partir aux champs, les vieux dans une moindre mesure. La cuisine

¹⁹⁴ Cultuel et culturel : nous marquons la différence entre ces deux qualificatifs dans les comportements et rites des diolas

est généralement assurée par l'une d'entre elles qui sera chargée de nourrir les travailleurs en leur portant le repas. Ce qui est intéressant dans ces sociétés présentées comme patriarcales, c'est de voir qu'il n'y a pas un interdit formel aux hommes de faire la cuisine. Quand toutes les femmes sont occupées aux champs, notamment lors des cultures de mil ou d'arachide ou de petit maraichage, les hommes, les plus jeunes principalement se chargeaient de faire la cuisine. Nous avons constaté qu'avec les nouvelles religions et l'influence des autres cultures voisines, les partages des tâches ont été bousculés. Un homme dans une cuisine était moqué. Il perdait son statut d'homme, tout au moins son aura masculine subissait une sérieuse entorse. Il n'est donc pas rare de voir les hommes diolas, à l'instar de leurs congénères des autres groupes sénégalais avancer qu'un homme, « un vrai », n'a rien à faire dans une cuisine. L'urbanisation a accentué ce fait. Les travaux champêtres n'existant pas, il est courant de trouver dans une maison, un seul homme, en général le chef de famille, qui va travailler et subvenir aux besoins de sa famille, le reste des résidents mâles très souvent dans l'attente d'un emploi, ne vont pas aider aux travaux domestiques, puisque ceux-ci sont du ressort des femmes. Même si la maîtresse de maison a un emploi, elle est tenue d'assumer ses travaux domestiques, de veiller sur le bon fonctionnement de cette maison. Seules les filles vont aider, les hommes sont exemptés de cette corvée. Il est donc normal de croiser plus facilement les hommes dans l'espace publique, les femmes étant occupées à gérer la sphère privée.

Ce schéma change dès qu'on arrive dans les villages à forte influence manding. Il y'a d'abord l'introduction d'un outil de travail « *e baray*¹⁹⁵ », que les femmes utilisent pour cultiver les rizières. Ce ne sont plus les hommes qui font saigner la terre, mais les femmes. Ils perdent ainsi aux yeux de leurs frères des autres villages diolas, une qualité majeure de leur virilité. Il est courant d'entendre les diolas qualifier ces diolas des villages « mandinguisés », de paresseux comme des mandings. La femme assume la fonction de l'homme de nourrir la famille, dans l'attente de la bénédiction de son époux. Elle devient la servante de son époux, qui détient la clé de son paradis¹⁹⁶. Il y'a une image qui revient souvent dans ces narrations, c'est celle des femmes de retour des rizières. Elles viennent

¹⁹⁵ E baray : outil de culture du riz qu'utilisent les femmes, voir photo dans glossaire)

¹⁹⁶ Selon les croyances de ces diolas, l'homme peut ouvrir ou fermer les voies du paradis à sa femme. Cette dernière se mettra en quatre pour mériter son paradis

faire la révérence à leur époux qu'elles saluent et remercient. Ce dernier les bénit pour les rassurer. Les scènes entre conjoints dans les premières heures de l'islamisation des diolas illustrent bien ces croyances. Il arrivait qu'au cours d'une scène de ménage, l'homme dise à sa femme : « *je vais jeter ta clé* ». C'était une sorte de malédiction pour l'épouse désavouée. Cela signifiait que son époux était mécontent d'elle et qu'il ne lui ouvrirait plus les portes du paradis. Dans des cas comme ça, la femme suppliait et demandait le pardon. Elle pouvait même demander des intermédiaires pour aller demander pardon à son mari.

Mais en filigrane, l'homme en cédant son « *kajendu* » perd sa qualité de reproducteur, puisqu'il ne saigne plus la terre. Il est donc incapable de féconder. C'est une forme d'émasculatation symbolique de l'homme qui abandonne ses rizières à ses femmes.

L'influence européenne se voyait, quant à elle, d'abord dans l'octroi de rôles importants aux hommes dans la société. L'école, même si, elle est théoriquement ouverte à tous, a été le premier élément discriminant. Dans les villages diolas, à l'image de l'Afrique coloniale, les garçons ont été les premiers à aller à l'école. Dans la distribution future des postes de responsabilité, ils seront mieux servis que les femmes, en conséquence. Avec la nouvelle donne de la colonisation, les hommes diolas comme la grande majorité des hommes africains ont vu leurs prérogatives renforcées. De là à dire que les nouvelles puissances les ont avantagés, il n'y a qu'un pas. Les abandons des tâches traditionnellement dévolues aux hommes vont beaucoup desservir les traditions diolas et les femmes aussi. Avec l'avènement de l'école occidentale, les femmes sont maintenues dans des fonctions paysannes. Le savoir est masculin et va être une qualité masculine. Les premières femmes intellectuelles vont être confrontées d'ailleurs à cette problématique. Etre une femme va être incompatible avec les prédispositions cartésiennes. La question se pose encore à l'heure actuelle. Les fonctions généralement dévolues aux femmes sont celles d'assistantes mais pas de chefs disposant d'un pouvoir décisionnaire. Le leadership féminin est encore très mal accepté.

Il faut également préciser que les intellectuels se sont plutôt adjugés une fonction de redresseurs et d'éducateurs qui ne plaît pas tout le temps et qui très souvent agace les autres membres des associations. Nous avons noté ce point parce que c'est une catégorie qui va beaucoup intervenir dans le fonctionnement des regroupements, et leurs créations en

contexte migratoire. Nous ne saurions ignorer le fait qu'il y'ait une opposition, voire une rivalité entre des évolués et les autres.

Les exemples les plus notables sont, d'abord à Dakar et dans les autres grandes villes du Sénégal, où les jeunes évolués ont eu à influencer sur les vies des migrants, au point de mener une surveillance des migrants. Cela commence d'abord par une prise de conscience de la part de ces évolués, et une tentative de partager cette prise de conscience avec les autres non évolués. Il y'a ensuite l'infiltration et la prise en charge du mouvement pensant des associations de migrants.

Un exemple assez parlant que nous avons rencontré lors d'une réunion de diolas migrants en Espagne, édifie cette vision de l'intellectuel perturbateur que les autres membres de la communauté ont. Les intellectuels sont qualifiés de faiseurs de troubles.

« Le drame de l'association c'est qu'il y'a trop d'intellectuels. Ils ne prennent jamais de postes de responsabilité et ne sont là que pour tout critiquer »¹⁹⁷.

Cette vision reste encore d'actualité. Il y'a une grande incompréhension entre les gens instruits et les autres ouvriers, qui pourtant, ont souvent les mêmes préoccupations de développer le terroir d'origine. Tout vient dans la manière d'aborder les problèmes et les projets des associations. D'autre part, se pose la question de hiérarchie du groupe, entre les intellectuels qui s'estiment plus avertis et les primo migrants qui sont détenteurs d'un savoir ancestral. Il y'a en outre d'autres facteurs, comme celui du genre et de l'âge qui interviennent dans le fonctionnement des regroupements de migrants.

Si les migrations vers l'Europe, se sont féminisées avec les regroupements familiaux, ce n'est pas le cas avec les migrations internes et les migrations vers la Gambie. Il n'est pas rare ou inconcevable pour une femme diola d'émigrer pour chercher du travail

¹⁹⁷ Bilbao Avril 2012

et subvenir aux besoins de sa famille. Ceci explique que ce soit l'un des premiers groupes à admettre des migrations dites d'aventure de femmes seules. Il convient cependant de noter, que c'est une migration souvent facilitée par le fait, que ce sont des femmes déjà, en contact avec le monde du travail. Elles ont souvent travaillé à Dakar, avec des européens. Ce qui est une formation et un tremplin vers l'Europe. D'ailleurs, la plupart de ces femmes sont venues en France, avec leurs employeurs. Il existait donc une migration de travail plus discrète déjà. Ces migrations saisonnières ont encore une certaine coloration ethnique au Sénégal. Les fameuses « bonnes à tout faire » venues de leurs villages diolas ou sérères continuent de nourrir le marché du travail des employées de maison en zone urbaine.

L'église catholique à Dakar a également beaucoup contribué à ces déplacements. L'élite sénégalaise passait souvent par l'église, pour recruter des employées de maison. C'était un gage de sérieux et d'honnêteté. L'église a une action sociale au sein de la société sénégalaise plus discrète et très présente néanmoins. Les transmissions religieuses impliquent une grande partie culturelle comme nous l'avons mentionné plus haut. L'église catholique n'est pas en reste. L'évangélisation a été faite par des européens, qui ont ainsi apporté avec eux leurs civilisations. Il est donc normal, que cette religion soit par excellence celle des colons occidentaux. Encore aujourd'hui, cette religion est critiquée par certains traditionnalistes, parce que représentant pour beaucoup celle des envahisseurs européens.

Des jeunes femmes sous la protection des religieux chrétiens sont formées et insérées dans la vie active comme employées de maison. Il est arrivé que des migrantes soient amenées par leurs employeurs en Europe, par ce canal. Nous pouvons comprendre que ce soit en majorité des jeunes femmes chrétiennes qui soient concernées par ces migrations. Les jeunes casamançaises, plus précisément venues du département d'Oussouye ont longtemps alimenté le vivier ouvrier des paroisses. Nous ne pouvons ignorer les formes de rassemblement sous l'égide de l'église catholique.

La *Jeunesse ouvrière catholique (JOC)* a permis de regrouper et de suivre de près des jeunes dans leur travail de femmes de ménage, ou de « *bonnes* » selon le terme donné à Dakar. Nous aurions pu citer d'autres mouvements comme celui du guidisme ou encore de

la *jeunesse étudiante catholique (JEC)* et de la *jeunesse agricole catholique (JAC)*. Ces regroupements de jeunes, sont intéressants dans le sens, où ils ont d'abord permis de construire une identité commune, religieuse certes, mais qui revendique certaines valeurs qui vont beaucoup faciliter l'insertion de ces jeunes dans le monde du travail, et ouvrir la voie à des migrations discrètes à l'image de l'église sénégalaise. Il y'a aussi le fait, qu'il y'avait l'aspect évangélisation, qui faisait que certaines congrégations, ont facilité le départ vers l'Europe de certains diolas. C'était le cas d'enfants défavorisés qui étaient sous la protection de l'église. Les orphelinats au Sénégal sont d'abord catholiques. Nous en voulons pour exemple, les orphelinats tenus par les sœurs franciscaines dans les villages d'Oussouye et de Kabrousse¹⁹⁸, dans la région de Ziguinchor. Il faut rappeler que nous sommes dans un pays qui, avec les influences des religions et des traditions, interdit l'avortement médical. Il y'a donc beaucoup d'avortements clandestins et d'infanticides mais pour ce qui nous intéresse, beaucoup d'abandon d'enfants, qui deviennent ainsi des pupilles de l'église. Ces enfants ont parfois profité de parrainage dans les pays développés, et ont bénéficié des réseaux migratoires de l'église. Les pupilles de l'église ont pu être scolarisés grâce à la solidarité chrétienne.

Ce n'est pas spécifique en Afrique ou au Sénégal tout simplement. Le cas le plus connu, est celui des femmes philippines. Parmi les pays demandeurs de personnel de maison par l'église, l'Italie est bien placée. Il est en effet, bien connu, que pour pallier à l'absence de personne disponible pour assister leurs parents âgés, les italiens recrutent des migrantes pour s'occuper à domicile de leurs parents âgés.

Nous avons relevé le cas de l'église catholique qui nous a paru bien structurée et historiquement bien avancée dans les solidarités envers les plus démunis. Cela n'exclut nullement les actions des autres religions.

¹⁹⁸ Orphelinats Sainte Thérèse d'Oussouye et de Cabrousse

L'Islam, nous le constatons, va s'exprimer d'une façon différente, dans l'entraide. Cependant, nous insistons sur l'église qui à notre avis, a mieux pensé les formes de soutien et d'accompagnement des populations et ce, à chaque âge.

En ce qui concerne les premières heures de l'immigration féminine diola en France, nous avons rencontré à Marseille, une femme, très tôt arrivée dans le nord de la France, seule avec sa fille, en 1958, pour travailler comme employée de maison. Elle est un exemple de cette immigration favorisée par l'église dont nous parlions. Son cas est d'autant plus intéressant que c'est une femme issue d'un milieu musulman. Mais le soutien de l'église va l'amener sur les chemins de l'immigration. C'est aussi une des particularités des familles diolas, d'être pluri religieuses.

II.1.3 Les migrations internes

Il est dit, que les populations sénégalaises sont très mobiles. Mais il faut reconnaître que cette mobilité est moins exprimée par les ressortissants du sud du pays, et surtout leur migration est moins visible. En effet, les conditions climatiques et donc de vie, sont moins hostiles que dans la Vallée du fleuve, par exemple. Ces conditions comptent beaucoup sur les motivations des migrants et sur leurs projets migratoires. D'ailleurs, les villages les plus représentés ou qui, très tôt, se sont lancés dans l'immigration chez les diolas, sont ceux qui souffrent le plus de conditions géographiques et climatiques plus hostiles. En même temps, nous ne pouvons ignorer le fait que l'immigration peut être aussi une façon d'échapper à un quotidien rude, et l'espoir d'un meilleur avenir.

Cela ne veut pas dire, que les autres ne se sont pas intéressés par l'immigration. Mais là, le type diffère. L'histoire de ces villages est révélatrice du type d'immigration. Les premiers à être scolarisés sont très présents dans les grandes villes du Sénégal. Ils sont cadres dans l'administration sénégalaise. Il est intéressant d'interroger l'immigration scolaire. Après les indépendances, il y'a eu un flux migratoire d'élèves de la Casamance vers Saint Louis et ses lycées techniques. Ils sont surtout concernés par l'émigration d'élite, pour leurs études ou pour des formations supérieures. Mais ils sont souvent revenus

pour occuper des hautes fonctions. Cela est d'autant plus favorisé que Monsieur Emile Badiane,¹⁹⁹ alors ministre de l'Enseignement technique et de la formation des cadres, aura beaucoup favorisé ces migrations scolaires.

Par contre, ceux qui se sont lancés dans l'aventure, ne sont pas dans ce cas. Il est courant d'avoir beaucoup d'illettrés dans ce groupe. Ce n'est en outre pas un hasard si la plus grande vague d'immigration est celle de la fin des années soixante avec les grèves de 1968²⁰⁰. Il y a eu un pic à ce moment, la plupart fuyant un mouvement inédit pour eux. Il y'a eu des bouleversements sociaux, qui ont motivé beaucoup de futurs migrants. Mais retenons, que les raisons sont d'abord économiques pour eux. Les diolas venus à Dakar pour travailler se sont trouvés confrontés à une crise sociale et économique qui les poussait à partir. C'est ce qui s'est passé avec la crise des années trente, qui a suscité un vaste mouvement migratoire des pays européens vers les Etats Unis. Il y'a eu en même temps, le contact avec des groupes plus portés à la mobilité comme les soninkés et les toucouleurs.

Les entretiens avec certains des premiers migrants montrent que les raisons de leurs départs sont très souvent d'ordre familial. Ces derniers ont tourné le dos aux leurs, même s'ils n'assument pas ce rejet de leurs origines. Ils vont par contre transmettre ce ressenti à leurs descendants. Dans le cas de ces étrangers en Europe, on note surtout une sorte de malaise lié à leurs origines. Il a fallu attendre les années 80 pour voir la naissance d'une quête des origines. Ce retour est du fait des enfants. Généralement, les familles diolas en France, sont dans un curieux paradoxe de déni des cultures et de crispation identitaire en même temps. Si les parents diolas considèrent que leurs enfants sont étrangers à leurs cultures, on ne peut nier que rien n'est fait concrètement, pour les rapprocher ou les réconcilier avec la culture d'origine des parents. La plupart d'entre eux, ont connu le pays de leurs parents à un âge avancé. Il y a d'autre part, la façon dont leurs parents leur parlent de leurs lieux d'origine. Souvent, dans le discours des migrants, le pays d'origine est présenté sous une forme assez rébarbative. Il n'est pas rare d'entendre des parents,

¹⁹⁹ Emile Badiane : ministre de l'enseignement technique et de la formation des cadres du Sénégal en 1960

²⁰⁰ Crise de 1968

envisager d'envoyer leurs enfants au pays d'origine, en guise de sanction. Le *bled*²⁰¹, pour user du terme que les migrants utilisent pour parler de leur pays d'origine, est comme le laisse entendre la connotation négative, un lieu où se cristallisent tout ce que les immigrés ont voulu fuir. Il traduit les représentations négatives que les migrants se font de leurs terres d'origine. Il représente pour certains parents un recours notamment quand ils sentent démunis face à leurs enfants, surtout pour les problèmes éducationnels.

Les descendants d'immigrés ont une vision d'un endroit démuni, appauvrie. La transmission de la culture est très tardive et très déformée, nous semble-t-il. Cette image est en outre renforcée par les images véhiculées dans les médias. L'Afrique est la terre des misères par excellence. L'intérêt pour elle ne peut donc qu'être humanitaire. Il est tardif, et le lien que les parents souhaitent créer, ne s'exprime que de façon lointaine. Ce qui peut expliquer pourquoi les descendants sont moins impliqués dans les associations d'immigrés. En effet, le regard des enfants est déjà subordonné par les parents eux-mêmes qui déplorent une distanciation de leur progéniture vis à vis des intérêts du pays d'origine. Cet éloignement est à noter également dans les familles qui ont migré très tôt dans les grandes villes du Sénégal. Leurs enfants se trouvent dans la même situation que leurs frères nés en Europe. Ce n'est sûrement pas la seule raison, mais elle est assez importante.

Ainsi, le premier constat lors des assemblées générales, qu'elles soient villageoises ou plus large, c'est d'abord l'absence des « *nés en Europe* » ou « *grandi en Europe* ». Nous ne pouvons ignorer une autre absence qui est celle des ressortissants villageois qui ont évolué à Ziguinchor ou à Bignona. Ce fait assez parlant lui-même trahit des relations tendues entre ceux-là des grandes villes de la région casamançaise et le village d'origine de leurs parents. Il faut noter à ce propos l'existence d'associations de ressortissants de Ziguinchor ou de la diaspora de Bignona, comme on peut le voir sur leurs pages facebook et les autres réseaux sociaux. Ces derniers désertent en grande majorité les rencontres villageoises. Cette marginalité peut s'expliquer d'abord par la proximité entre le village des parents et la nouvelle résidence. Il y'a ainsi comme une volonté de se démarquer et de

²⁰¹ Le bled : il désigne le lieu d'origine pour les immigrés.

s'urbaniser justement de crainte de se faire absorber par le village très proche. Il faut dire que même si pour beaucoup d'entre eux, le village des parents reste un endroit inconnu, il reste très présent par les vagues incessantes de nouveaux venus qui viennent s'installer chez les pionniers. Bignona et Ziguinchor sont les premières destinations des candidats à la migration. Il n'est pas difficile de voir que la capacité d'accueil est mise à mal par la violence de l'immigration. Nous usons de ce terme, puisqu'il est souvent perçu comme une violation pour les accueillants. Ce qui va fortement impacter les relations entre proches issus du même village d'origine. La question de la promiscuité va se poser au fil des vagues migratoires.

Les cas de ces villes du sud du Sénégal²⁰², sont intéressants dans le sens où ces villes posent déjà les problèmes de transmissions et de relève que se posent les migrants. Il n'est pas rare de voir déjà des ressortissants de ces villes adopter comme langue de communication, la langue du lieu de migration. Cela ne veut pas dire qu'ils ne comprennent pas leur langue maternelle. Mais ils endossent par la langue utilisée une nouvelle identité. Autrement dit, ils se sont réinventé une autre culture. Certes, l'on ne saurait négliger le fait que ce soit des villes de rencontres. Si nous prenons l'exemple de Ziguinchor, c'est la ville pluri ethnique et multiculturelle par excellence, au Sénégal. Nous incluons la dimension religieuse dans la culture²⁰³ ici. Il est donc difficile pour les ziguinchorois de rester prisonniers d'une identité qui exclut par la notion de village, les apports des autres cultures qu'ils véhiculent souvent de façon inconsciente.

²⁰² Bignona, Ziguinchor

²⁰³ Pour rappel, l'islamisation des diolas est faite par les Mandings.

II.2 CHAPITRE 6 La question de la transmission de la culture d'origine

La question de la transmission est très souvent abordée, lors des rencontres et cérémonies des diolas. Mais elle est très peu testée dans les familles, elles-mêmes. La transmission est un point difficile à gérer pour les populations migrantes. On ne peut transmettre que ce que nous avons. Dans le cas des diolas, le profil des migrants influe largement dans leur comportement vis à vis de leur origine. Il s'agit d'une gestion de sa propre histoire d'immigré. Il y'a une bonne partie d'acceptation de sa condition d'immigré. Ce statut est attribué à l'individu par le lieu d'accueil, que ce soit en Afrique ou en Europe. Le diola qui vient s'installer à Dakar, va rester étranger puisque représentant l'individu venu d'un ailleurs moins au contact avec le colonisateur, et donc plus brute. Les représentations sont très fortes. L'affirmation identitaire ou le rejet identitaire va intervenir suivant l'individu et son acceptation.

D'autre part, nous ne pouvons pas ne pas penser au fait, qu'il n'y a réellement pas de politique de transmission, ou plutôt, pas de projet élaboré pour transmettre les cultures. Si nous avons pu vérifier au niveau des autres communautés, des méthodes et de véritables politiques de transmission, dans ce groupe où les traditions orales ont du mal à se perpétuer, ce n'est pas le cas. L'absence d'un griot, dépositaire de l'histoire du groupe, va beaucoup desservir les diolas. Il faut cependant nuancer sur ce propos. Le griot diola n'est pas issu d'un lignage comme on le trouve dans les autres communautés. Il n'est donc pas exempt de travaux et est tenu de subvenir lui-même à ses besoins. Son art est un plus et n'est nullement une ressource principale. La figure du griot actuelle chez les diolas, est héritée des cultures voisines, comme les mandings.

Les familles diolas que nous avons suivies, ont pour langue de communication principale, le français, pour les migrants vivant en France, l'espagnol pour ceux qui évoluent en Espagne et l'italien pour les migrants diolas en Italie. Même si dans ces deux derniers pays, l'effort est plus accentué pour apprendre le diola aux enfants nés en dehors

du pays diola. Cela peut s'expliquer par le fait, que pour les diolas qui sont dans un pays non francophone, il y'a un risque d'exclusion linguistique plus évident. Le Sénégal étant un pays francophone, la seule issue pour les diolas italiens, allemands ou espagnols est de parler diola, pour pouvoir communiquer avec les parents restés au pays. Ils le reconnaissent eux-mêmes d'ailleurs. Une mère de famille diola en Espagne, nous disait qu'il était essentiel pour leurs enfants de parler diola, puisque le castillan n'était pas à la portée de tous les sénégalais.

Pour revenir à la mobilité des jeunes filles diolas, elle peut être comprise, compte tenu des fonctions et rôles sociaux des femmes diolas. Il est d'ailleurs important de voir comment s'auto définissent les femmes diolas. Elles revendiquent une autonomie, qu'elles ont eue et qu'elles ont à cœur de garder dans un monde moderne, influencé par les religions et les philosophies modernes. Elles aiment à rappeler qu'elles ne sont pas des victimes, et qu'elles ont plus perdu de leur liberté avec la modernité. Lors de la journée des femmes diolas²⁰⁴, elles le démontrent dans leurs témoignages sur leurs parcours. La plupart, même si elles sont sur le territoire français, par le canal du regroupement familial, elles travaillent plus facilement. Elles constituaient déjà au Sénégal, la majorité de main d'œuvre des employées de maisons. Cela s'explique, si l'on se réfère à leur histoire. D'ailleurs une des icônes des femmes diolas, *Aline Sitoé Diatta*²⁰⁵ a connu l'immigration interne et a été docker à Dakar. Ce qui est loin d'être courant chez les femmes des autres groupes africains. Mais la question de la transmission, en pose d'autres. On peut les résumer, à la conception de ce que signifie, être diola, pour chaque migrant. Que transmet-on, et que veut-on transmettre ? Il y'a déjà le fait, que chaque personne transmet à son insu, des valeurs de par son mode de vie. La première chose, que les enfants reçoivent de leurs parents dans ce cas de figure, c'est leurs angoisses et un certain sentiment d'insécurité. La plupart des gens qui ont tardivement découvert le pays de leurs parents ou qui ne le connaissent tout simplement pas, avancent la raison de l'insécurité. Elle est liée d'une part, à l'irrédentisme en Casamance, qui a débuté en 1982. Cette crise politique, avec le

²⁰⁴ *Journée des femmes diolas en France initiée depuis mars 2010 par BODIAN*

²⁰⁵ *Aline Sitoé Diatta : prêtresse diola du village Cabrousse. Son cas est sujet à débat. Elle est considérée comme l'arbre qui cache la forêt. Des femmes détentrices de « bækin » sont légion chez les diolas. Ce qui leur confère un certain pouvoir et casse la vision de femme africaine opprimée véhiculée par certains spécialistes du genre.*

concours des médias a beaucoup d'écho à l'étranger, au niveau des migrants. Il faut aussi savoir, qu'en ce qui concerne ce problème, il est attisé par le fait, qu'il y a, puisqu' on parle d'association, l'aile extérieure du mouvement MFDC (*Mouvement des forces démocratiques de Casamance*)²⁰⁶, qui fonctionne comme une grande association, avec ses membres et ses sympathisants. Ce sont les mêmes personnes que nous retrouvons, dans différentes autres associations. Ce qui peut créer un sentiment de suspicion, d'autant plus que tous les membres n'affichent pas toujours leur appartenance au mouvement.

Il est ainsi courant, de voir les migrants partir en Casamance, sans prévenir de peur d'attirer l'attention sur eux. Il semblerait que la prudence recommande de partir discrètement. Il y'a la crainte d'être la cible de coupeurs de route. Nous comprenons, que les parents souhaitent mettre à l'abri leurs enfants, en les éloignant de chez eux. Cette question de l'insécurité n'est pas franchement abordée lors des entretiens. Elle apparaît comme un conseil ou une mise en garde.

La deuxième forme d'insécurité, est plus subtile et moins exprimée. C'est peut-être la plus réelle pour les migrants diolas. C'est le fait que les migrants sont déconnectés des réalités de leurs pays d'origine. Ils se sont réapproprié les préjugés qui circulent en pays étrangers et qui font de l'Afrique, un continent obscur et mystique. En dehors des questions d'hygiène, les crises familiales ont un écho dans ces méfiances vis à vis d'une famille restée au pays, et qui serait un danger permanent pour l'immigré et ses enfants. Ce qui nous fait repenser, à cet homme originaire d'un village diola du sous-groupe *bluf*²⁰⁷, résidant à Dakar, qui soutenait l'hypothèse que les diolas ont travaillé l'imaginaire collectif et ont fait de sorte de cultiver une peur pour empêcher un éventuel retour de ceux qui sont partis. L'émigration serait encouragée pour régler les questions de distribution des terres. Nous ne sommes plus à l'époque, où il suffisait d'envahir un autre village, pour spolier ses habitants de leurs terres. Des questions d'héritage commençaient à se poser, pour les familles, avec l'augmentation de la population villageoise. Or, le fait de partir, apportait

²⁰⁶ MFDC, aile extérieure : Mouvement des forces démocratiques de la Casamance

²⁰⁷ Dakar janvier 2012

une solution à cette question épineuse. Un immigré qui rentre est en droit de réclamer sa rizière, sa terre. Cela signifie, non seulement un problème d'autosuffisance alimentaire, mais aussi, un problème d'occupation de l'espace. Il faut néanmoins souligner le fait que la gestion des terres chez les diolas reste communautaire. En général, on a un droit d'usufruit des terres. Ce mode de fonctionnement est encore vrai à ce jour même si la notion de terre privée est entrée dans les pratiques. La terre reste certes « privée ». Mais en général, les familles ne cultivent que suivant leur besoin et le reste est prêté aux autres membres de la communauté. Cependant, la question du retour pose de plus en plus de problèmes, surtout avec l'acte 3 de la décentralisation²⁰⁸.

II.2.1 La quête de l'espace

D'ailleurs, cette question est si importante, que nous voyons que, beaucoup de diolas partent, non seulement en Europe, mais aussi vers des terres plus généreuses et, si on peut dire, plus libres. C'est le cas des terres de *Karones* dans l'arrondissement de *Kafountine*. Des villages entiers sont recréés, avec des gens qui se réclament toujours d'un autre village. Ils continuent à contribuer, au même titre que les autres migrants des grandes villes du Sénégal ou d'Europe, au développement de leur village. Nous constatons un phénomène classique de pionniers ou de grands conquérants. La zone de *Kafountine* est occupée par des retraités, des émigrés de retour ou encore par des jeunes au chômage. Un ancien émigré en France revenu s'installer à *Birassou*²⁰⁹, disait qu'il fallait investir la terre. Celle-ci n'est pas ingrate et rendait tout ce qu'on lui confiait. Pour reprendre une expression très utilisée par les diolas dans les meilleurs moments de la riziculture, « *la terre ne ment pas* ». Il faut cependant préciser que la notion d'appartenance au village, reste plus que jamais forte dans ces nouvelles implantations. Lors de nos visites dans cette zone en janvier 2012, nous avons constaté, cette identification au sein des plus jeunes, qui se présentaient comme étant d'un village bien déterminé, et non comme étant du village d'adoption. Cette zone est connue comme étant un territoire *Karone*. Nous pouvons

²⁰⁸ Acte 3 de la décentralisation : c'est la refondation majeure de l'action territoriale de l'Etat à travers le projet de réforme dénommé « Acte III de la décentralisation ». Il date de janvier 2013

²⁰⁹ *Birassou : Village de la commune de Kafountine*

observer le fait que les nouveaux résidants sont les premiers à se considérer comme des étrangers. Il est vrai que la terre d'accueil et les nouveaux arrivants appartiennent au même groupe, et sont régis par les mêmes règles de vie et les mêmes lois. Il n'y a de fait pas de parallélisme entre la résidence et l'appartenance à une terre. Les diolas résidant hors de leurs villages d'origine seront les premiers à se positionner et à se comporter en étranger, même si le lieu de résidence est une terre diola. Ce statut d'étranger est encore plus marqué dans ce cas précis. Puisqu' il s'agit néanmoins d'une migration nouvelle, et qui, au fil des générations, pourrait, à l'image des autres migrations plus anciennes, s'intégrer totalement dans les populations autochtones. Mais cette absorption dans leur nouvel habitat est difficile dans le sens où l'appartenance est d'abord rituelle. La société diola étant virilocale, l'identité est définie par le « *kareng*²¹⁰ » du père. La proximité géographique favorise un enracinement. Ainsi, on constate que les gens à l'image des migrants en Europe, s'identifient par leur village, dans ces nouvelles terres. C'est un territoire divisé en plusieurs villages frontaliers. Les diolas se réunissent suivant les événements, dans un village, chez un des leurs, pour décider de leurs participations aux projets de leur localité d'origine. Nous avons pu rencontrer au village de *Djannah*²¹¹ des ressortissants du village de *Baïla*, lors d'une réunion de préparation du *Maouloud*²¹² dans leur village d'origine. C'est dire donc, que quel que soit son lieu de résidence, le migrant existe au gré des événements et contribue à la vie du village de ses ancêtres.

On peut aussi penser que ce travail sur l'imaginaire collectif a des conséquences sur le migrant lui-même. Puisque celui qui est parti se retrouve dans une position de perte de repères si profonds qu'il ne peut plus se penser dans un collectif l'incluant dans son lieu d'origine. Il n'est pas impossible que ce soit un mécanisme de défense face à l'inconnu que représente le village des parents.

L'occupation de l'espace demande une stratégie, et s'invite dans les regroupements associatifs. Lors des grands événements, rencontres et réunions, nous pouvons observer les

²¹⁰ Kareng du père : bois sacré du patrilignage

²¹¹ Djannah : village de la commune de Kafontaine

²¹² Maouloud : commémoration de la naissance du prophète Mohamet par les musulmans

différentes stratégies pour occuper l'espace et peser sur les décisions. Les fonctions dévolues aux uns et aux autres sont respectées suivant la manière dont ils ont été adoubés. Il y'a ceux qui se proposent et qui vont demander à être désignés, et ceux qui vont être choisis. Entre les deux, nous constatons un respect des fonctions qui est différent de la part des autres membres, mais aussi une défiance plus ou moins ouverte de la part des autres candidats potentiels. La reconnaissance d'un individu par le reste de la communauté n'est pas sans poser la question de l'acceptation de l'autorité dans cette communauté. Le fait de se proposer équivaut à se mettre en avant dans une société qui n'accepte pas les affirmations individuelles. L'homme est pensé dans un système identitaire que constitue son village. Il ne peut s'en extraire pour occuper une place qui ne lui est pas attribuée par ses pairs. S'adjuger un rôle ne saurait être bien vu chez les diolas.

Les religions ne sont pas en reste dans la gestion des migrations. Elles influent chacune, à sa façon dans ces phénomènes, en les accompagnant très souvent.

Le rôle de l'église catholique dans l'immigration n'est pas à négliger, comme nous l'avons déjà mentionné. Le phénomène existe d'ailleurs toujours, avec les nouvelles églises pentecôtistes par exemple, qui ont pris le relais.

Cette migration s'est redéployée en Europe, tout en se masculinisant, de plus en plus. Nous trouvons ainsi une forte communauté de diolas ailleurs en Europe, notamment en Italie, en Espagne, au Portugal, en Allemagne, aux Pays Bas. La France concentre la plus forte colonie, suivie de l'Italie. L'immigration diola peut être vue sous un angle villageois. Nous trouvons ainsi des gros villages présents dans certains pays, et d'autres moins. Au niveau de la France, la plus grosse communauté actuelle se trouve être celle issue du village de *Mandégane*²¹³, situé dans le *Bluf*. Il faut cependant souligner que ce village a une longue histoire migratoire, et donc représente l'exemple, par excellence de l'immigration diola. Les mouvements migratoires se sont construits à la faveur des études coraniques. Ce village, *Mandégane*, a été très tôt islamisé, et à ce jour reste le village

²¹³ Mandegane : village diola du sous-groupe bluf

religieux par excellence. Ceci a été encouragé par un érudit de ce village, *Arfang Kémo Sagna*²¹⁴ qui continue d'influencer la vie des gens de *Mandégane*. Ce terroir reste celui qui reste replié sur lui-même, l'endogamie étant fortement recommandée par ce chef religieux. Nous reviendrons sur cet aspect en étudiant les échanges entre diolas, surtout en contexte migratoire. Cette endogamie se retrouve, curieusement de façon assez subtile, dans les relations entre les diolas à l'étranger.

Les migrations de *Mandégane*, ont d'abord intéressé Lambert dans « *Longing for Exile* »²¹⁵. Le désir d'exil souligne l'aspiration des diolas à chercher fortune dans d'autres contrées supposées plus accueillantes.

A l'image des grands mouvements de la vallée du fleuve Sénégal, ce grand village est un lieu de départ. Il a une tradition migratoire. Ces migrations se sont construites avec les études coraniques d'abord. Il est difficile de ne pas faire de comparaisons avec les réseaux migratoires catholiques. Les diolas de cette localité présents en France sont venus, en passant par le Maghreb, par où ils sont passés pour les études islamiques. La Tunisie est une étape importante dans leur parcours migratoire. Il y'a eu beaucoup de diolas qui sont passés par le Maghreb. Les étudiants arabisants constituent une bonne partie de cette catégorie de migrants. Ils ont commencé pour la plupart, avec les frontières poreuses dans les années soixante-dix à quatre-vingt, par des vacances chez des proches ou des jobs d'été. Au fur et à mesure, le projet de s'installer se fait et se réalise.

Nous avons mentionné plus haut, l'influence d'un chef religieux de ce village, *Arfang Kémo Sagna*. Ce dernier a beaucoup favorisé les études islamiques au détriment des études laïques, dans son village. Cela explique pourquoi, la forte communauté présente en France est dans une grande majorité analphabète. Nous parlons bien entendu, des premiers migrants. Il faut également préciser qu'il s'agit d'illettrisme dans les études françaises, ou laïques. Dans un autre registre, ils sont considérés comme des érudits. C'est celle qui

²¹⁴ *Arfang Kémo Sagna*: Chef religieux du village de Mandégane

²¹⁵ *Longing for Exile/Michael Lambert*

s'occupe, par contre des affaires religieuses des diolas musulmans en France. Il convient cependant d'aborder cette étude, en esquisant l'ethnographie de la communauté diola.

Il est plus pertinent de parler de migrations au pluriel que d'une immigration. La complexité des immigrations diolas impose une grille d'analyse plus pointue des déplacements des personnes.

Pour revenir à la typologie des groupes diolas en France, nous pouvons revenir sur leur présence dans l'hexagone. Ces populations se trouvent principalement en Ile de France, dans une grande majorité. Marseille et Bordeaux comptent également une grande présence. Nous les avons répertoriés en Normandie, principalement à Evreux. La région Rhône Alpes, notamment Lyon et Grenoble, sans être ignorée par les diolas, n'est pas la plus attractive pour ces diolas. La Côte d'Azur est très peu représentée. Nous avons pu recenser cependant quelques familles à Nice. Le choix des lieux de migration sont les mêmes qu'on retrouve dans les autres groupes. Il y'a toujours une préférence pour des villes où il y'a déjà des connaissances. Mais ce qu'on peut observer c'est le fait que les villes portuaires comme Marseille et Bordeaux sont des choix privilégiés. La capitale, et sa banlieue, du fait des opportunités de travail concentrent logiquement beaucoup d'immigrés.

Remarquons qu'il est difficile de faire des statistiques sur les migrants diolas. Cette absence de chiffres résulte une certaine négligence dans le suivi des registres associatifs. En même temps, tous les ressortissants, n'étant pas des membres actifs, leurs noms peuvent ne pas figurer dans les listes associatives. Les cahiers ne répertorient que les cotisations. Les gens qui ne cotisent pas, ne sont donc pratiquement jamais recensés. Il n'y a en outre pas de recensement ethnique, ce qui ne facilite nullement des statistiques. La France est résolument contre toute forme de catégorisations officielles. Le débat sur les statistiques ethniques continue.

II.2.2 Les divers sous-groupes diola

D'autre part, les diolas forment des sous-groupes, que Louis Vincent Thomas avait déjà classés. Il n'était pas aisé de les suivre. Ces sous-groupes se retrouvent plus accentués en France notamment. Nous avons eu par moment l'impression, d'avoir affaire à des groupes ethniques différents. C'est là où la construction ethnique prend tout son sens. Prenons l'exemple des diolas *Kasa* et des *Foñi*, ou encore des *Bandials*. Ces trois entités ne se retrouveront pas facilement dans une même cérémonie. Cela part d'une différence de conception et de philosophie. Qui est diola et qui ne l'est pas ? La question de l'acculturation, ou encore de l'islamisation et les autres influences, est sous-jacente ici. Nous avons d'un côté des diolas qui sont plus en contact avec d'autres cultures et qui ont très vite adopté des us et coutumes des autres. C'est le cas, par exemple du *Foñi* et dans une moindre mesure du *Bluf*. Il y'a de fait, une transposition des rivalités entre les deux pôles, *Bluf* et *Foñi*. D'un point de vue numérique, le *Bluf prend* domine déjà assez largement.

D'un autre côté, nous avons des diolas radicalement attachés à ce qu'ils considèrent comme typiquement diola. Ce sont généralement les diolas *Kasa* et les diolas *bandials*. Ils sont situés plus au sud et sont frontaliers de la Guinée Bissau. Ces derniers considèrent que les autres diolas musulmans ont plus ou moins renoncé à leur identité diola, en adoptant l'Islam ou le Christianisme. La conséquence logique, c'est qu'il y a un abandon, des « *ukin*²¹⁶ » par exemple. D'ailleurs, ils appellent les diolas islamisés, des mandingues, en référence aux responsables de leur islamisation. Les transformations dues au temps, combinées aux migrations des diolas, ont recréé d'autres valeurs, qui de ce fait, ont créé d'autres relations. Nous pouvons noter par ailleurs, que les religions dites révélées, ont beaucoup contribué aux divisions internes aux diolas. Les rapports à la religion diffèrent de même, selon qu'il s'agit de l'islam ou du christianisme. Nous avons souligné une forme de stigmatisation des diolas islamisés par leurs parents qui sont au sud, vers la Guinée Bissau. Cette défiance est réciproque. Mais ce qui est intéressant, c'est que ce rejet de la religion musulmane se justifie par le fait, qu'elle s'oppose à des symboles forts de la spiritualité diola, tel que le « *bunuk*²¹⁷ » – le Bukut et le porc. Nous ne pouvons que nous attarder sur

²¹⁶ Abandon des « *ukin* »

²¹⁷ *Bunuk* : vin de palme

ce qui est actuellement considéré comme les fondements de l'identité diola. Il n'est pas dit que la religion catholique soit plus tolérante vis à vis des religions traditionnelles. Nous avons d'ailleurs mentionné à ce propos, les cas des villages chrétiens de *Sutu*²¹⁸. Ces derniers ont beaucoup rejeté les traditions, les jugeant incompatibles avec leur nouvelle foi.

Comme dit dans l'introduction, nous avons axé notre sur les diolas à travers leurs associations. Le travail de fond se faisant donc au niveau associatif, les recherches se sont plus accentuées en Île de France, Marseille, Bordeaux, Evreux et Lyon.

Nous avons insisté sur ces villes, compte tenu de l'importance de la présence des migrants dans ces lieux. Les modèles associatifs sont pour ainsi dire intéressants à analyser et sont un bon indice d'évaluation des relations internes aux groupes, et nous permettent d'étudier la sociographie et la sociologie des immigrés diolas. Les associations constituent une matrice idéale pour suivre les interactions entre membres d'un même regroupement.

L'objet de cette thèse est dans un premier temps d'étudier les rapports de pouvoirs qui se révèlent au sein des associations, d'une façon générale. Le choix de se focaliser sur les associations se justifie par le fait, que ce sont les lieux par excellence, qui permettent de suivre les populations à étudier. En effet, les diolas, peut-être du fait d'une absence de centralisation des pouvoirs et donc d'une absence de hiérarchisation de la société en question, ne se retrouvent que lors d'événements ou de circonstances particulières. Les associations jouent ainsi une fonction régulatrice et fédératrice chez les diolas. Elles sont de ce fait un creuset de passions, de frustrations, et surtout révélatrices des projets et parcours migratoires des uns et des autres. Il nous apparaît qu'il y a plus une négation du pouvoir, une sorte de nivellement par le bas, plutôt qu'une absence de pouvoir. Il est très présent, voire omniprésent, comme nous avons pu le constater dans les associations de ressortissants de villages et dans les événements où se déroule un véritable jeu de pouvoir.

²¹⁸ Sutu a renoué avec le Bukut en 2010

II.2.3 Pourquoi migrer ?

Les précédentes études dont nous avons connaissance sur les diolas, insistent sur les migrations saisonnières des femmes diolas du sud du Sénégal vers les grandes villes du nord, principalement. Ces chercheurs ont beaucoup analysé les raisons et les conséquences des déplacements saisonniers des diolas. Jean Martin Coly, dans sa thèse sur les diolas à Bordeaux, s'est beaucoup questionné sur l'immigration des diolas en France. Les conséquences de ces migrations sur la riziculture ont été étudiées par Lamine Diédhiou dans *Riz, symboles et développement chez les Diolas de Basse-Casamance*.

Nous ne pouvons faire ce travail sans nous interroger sur les raisons de migrer. Pourquoi on part ? Plusieurs réponses peuvent être proposées. Mais elles diffèrent selon les individus, les peuples et les périodes. L'histoire des peuples diolas a beaucoup influé sur leur migration.

On pourrait aussi s'intéresser sur les histoires des migrants, sur les récits de leurs parcours et vies. Il est intéressant d'observer ces populations, leurs habitations, leurs professions, mais aussi leurs habitudes associatives. Nous constaterons que hormis les étudiants, la grande majorité des migrants est arrivée à la suite d'un échec ou à cause d'un chômage. Très peu d'entre eux ont quitté un emploi régulier pour rejoindre l'Hexagone. Cette typologie des populations migrantes diolas fait ressortir deux groupes, en dehors des femmes qui sont pour la plupart dans le ménage. Les villages de *Mandégane* et de *Suelle* qui sont parmi les précurseurs en migration diola, comptent beaucoup d'ouvriers boulangers. Ces derniers travaillant surtout la nuit, ce sont donc des gens que nous retrouverons très peu dans les activités associatives. Nous ne pouvons cependant pas parler de niche ethnique, puisque nous n'avons pas pu rencontrer d'entreprise ou de structure diola qui fédère ces boulangers. D'autre part, nous n'avons connaissance d'aucune politique, qui viserait à soutenir ces activités, ou encore à favoriser les maisons de ces diolas. Lors des événements des diolas en France, par exemple, il n'y a pas de commande, à l'image des autres groupes ethniques, auprès de ces boulangeries. Il y'a véritablement ici, une relation à distance, et un soutien plutôt superficiel et virtuel. Nous avons relevé un cas qui nous semble parlant. Le concours de la meilleure baguette de Paris a été remporté deux

fois par un jeune descendant d'immigré, Djibril Bodian en 2010²¹⁹ et en 2015²²⁰. Il faut souligner que ce lauréat est fils de boulanger aussi. Ce qui n'a pas été un avantage à un quelconque encouragement. Le seul soutien visible, a été un sentiment de fierté partagé par l'ensemble de la population diola en France. L'ouverture de la boulangerie de ce jeune, n'a nullement été encouragée par un quelconque soutien matériel des parents diolas en France. C'est à l'image de la société diola qui est très fondée sur le mérite individuel. Il n'y a pas d'action collective destinée à propulser une personne en particulier. Tout est pensé pour la collectivité. L'individu est nié et ne saurait donc s'appuyer sur un appareillage sociétal pour se réaliser individuellement et en dehors de son groupe. Le rejet d'une suprématie en dehors de celle des « *ukin* » est manifeste. Dans ce contexte migratoire, les nouvelles religions ont pris la place des « *ukin* ».

Deux types se sont dégagés au cours de notre analyse : les associations générales, qui ne sont pas des regroupements qui ciblent une ethnie, que l'on peut trouver dans les villes où il n'y a pas une forte présence diola, comme Lyon, Grenoble par exemple, et les associations ethnicisées que l'on trouve surtout en Île de France. Il y'a une subdivision qui intervient dans ce découpage, par ailleurs. Les associations sont souvent régionales. La Casamance est mise en avant dans ce type de regroupement. Les associations villageoises, plus courantes et plus nombreuses sont en concurrence avec d'autres associations qui se veulent fédératrices. Ces associations réunissent des diolas originaires de villages différents, et de ce fait réveillent plus facilement les rivalités entre individus. Ces rivalités, qui souvent sont alimentées par les histoires des villages, de leurs implantations, des terres, sont exacerbées par les réussites ou échecs des projets migratoires. Les programmes de coopérations viennent s'y ajouter et constituent un moyen d'expression des enjeux de pouvoirs. Il serait judicieux de cerner les enjeux de pouvoir en question. Il y'a certes les motivations affichées des ressortissants de chaque village, qui ne sont rien d'autres que les

219 http://www.lexpress.fr/styles/saveurs/la-meilleure-baguette-de-paris-est-dans-le-18e_857424.html

220 http://www.lexpress.fr/styles/saveurs/la-meilleure-baguette-de-paris-2015-est-le-grenier-a-pain_1665589.html

objectifs que l'on retrouve sur les statuts de chaque association de village ou association inter villageoise. Mais au-delà, il y a les objectifs non-dits de chaque individu, au sein de ces regroupements. Ces motivations sont souvent révélatrices des idéaux de chacun, du besoin d'exister de chaque personne. Cela nous ramène, à faire une brève analyse sur la conception de l'individu chez les diolas. Qu'est ce qui fait d'un individu une personne chez les diolas ? Qu'est ce qui en fait un membre du groupe ? Les réponses à ces questions ne sont pas évidentes. Mais retenons, qu'elles sont à la base de l'engagement d'un individu. Etre du groupe et ne pas perdre sa place. Ces réponses ne peuvent résulter que d'une étude plus approfondie ou de la mobilisation des résultats des travaux anthropologiques sur les diolas. Les rituels, les us et usages peuvent nous aider à définir la personne diola. Cette définition doit, en outre inclure de nouveaux facteurs, tel que la résidence, ou encore les déplacements des personnes, les facteurs politiques.

La définition du diola donne un aperçu de sa conception de l'humanité. Être, c'est avoir la capacité de comprendre pour les diolas. On aurait pu se contenter de cette analyse linguistique. Mais ce serait ignorer la richesse culturelle et philosophique diola, et par extension casamançaise. Faut-il le rappeler, les sociétés diolas ont largement puisé dans les autres cultures voisines.

La philosophie diola, est d'autant plus difficile à aborder, qu'elle tourne autour du « *ñiñi* ». Ce terme qui se traduit littéralement par « *interdit* » en diola revient dans tous les actes de la vie quotidienne et n'a pas facilité nos recherches. Mais il nous apparaît réducteur de s'arrêter à cette notion d'interdit. C'est surtout et plus un concept qui permet de réguler et de rythmer la vie quotidienne. Françoise Ki Zerbo, dans *Les Sources du droit chez les diolas* dit que « *l'interdit est une manière de dire l'unité du visible et de l'invisible*²²¹ ». L'interdit est un déterminant de la société diola. C'est le fondement même de la société diola Ce terme porte en lui toutes les règles et tous les modes de fonctionnements de cette société diola. Ce terme voudrait aussi dire –avoir ou ne pas avoir le droit- une sorte de socle du droit diola. Le diola quand il s'entend répondre : « *ñiñi* » ne

²²¹ Françoise Ki Zerbo, *Les sources du droit chez les diolas*

va pas s'arrêter à l'interdiction, mais à ce qui a engendré l'interdit et quelles en sont les conséquences s'il lui arrivait d'enfreindre le « *ñiñi* ». Il est conscient que faire une entorse aux règles et les conséquences qui en découlent, n'engagent pas que lui, mais c'est toute sa descendance qui sera prise en otage par une dette rituelle difficilement solvable notamment dans le cas d'interdit lié « aux croyances mystiques. Cette dette est liée à la terre et contribue à ancrer davantage le diola dans son terroir. Il lui est ainsi difficile de s'échapper de sa contrée, parce que le diola a un rapport à son terroir très fort, et en conséquence de son identité.

Qu'est ce qui fait l'identité d'une personne ? L'identité construit la société et en est le socle. Elle intervient dans l'appartenance de la personne à sa société. S'identifier à une société est d'autant plus important chez les immigrants diolas, et plus encore chez leurs descendants, que cela pose inévitablement la question de l'intégration. La question « *qui suis-je ?* Cela est vrai surtout pour les descendants et dans une moindre mesure pour les immigrants eux-mêmes puisque pour la plupart arrivent totalement constitués et construits socialement ou culturellement...» est récurrente chez les immigrants et leurs enfants. Cette question apparaît en filigrane dans les politiques sociales au sujet de ces personnes. Elles mettent l'accent sur une crise ou plutôt un conflit de repères chez les étrangers. Cette crise est d'autant plus accrue que les gens réagissent différemment face à cela. Nous ne pouvons manquer de souligner les problèmes de transmissions de cultures et de valeurs qui reviennent dans les débats avec tous les acteurs concernés. Les communautés et les personnes étrangères ou pas dans une certaine mesure abordent différemment le sujet de transmission selon leur rapport envers leurs cultures. Nous reviendrons plus largement sur cette question.

Cette étude posera donc en toile de fond la question de la construction identitaire chez les migrants diolas. Elle aura l'intérêt de suivre les évolutions et les parcours migratoires des diolas en France.

II.3 CHAPITRE 7 : Dynamique migratoire

Les phénomènes migratoires ne sont pas un fait récent chez les diolas. Certes, il n'y a pas une très grande littérature ou encore beaucoup de recherches sociologiques sur la question, comme on en trouve pour l'immigration de la Vallée du fleuve Sénégal, par exemple. Mais les mouvements de populations ont accompagné l'évolution des groupes diolas, et font donc partie de l'histoire diola. Nous avons pu les situer très tôt. Elles participent dans les constructions et histoires de ces populations.

Les migrations des diolas ont revêtu plusieurs formes différentes. Il faut souligner que leur mobilité n'est pas récente. Il y'a eu plusieurs types de migrations. Mais si les diolas ont commencé à se déplacer très tôt, leurs migrations étaient surtout temporaires et obéissaient à des règles très strictes. En fait, la discrétion de l'immigration diola s'explique par son caractère individuel d'abord. C'est un projet individuel et non collectif, comme on le retrouve dans beaucoup d'autres groupes voisins. Il faut cependant distinguer l'immigration telle qu'on la conçoit actuellement, du bannissement ou de l'exil. Ce sont des mouvements migratoires, même si nous ne pouvons ignorer leur caractère forcé. Ces deux cas existent dans la société diola.

Le bannissement est l'action de bannir, d'exclure un individu d'un groupe ou d'une communauté.

Il résultait très souvent d'une transgression de l'individu aux règles sociétales. De ce fait, il était exclu de sa société d'origine.

Dans la société diola traditionnelle, le bannissement s'inscrivait dans un rituel qui en dessinait les contours et le régularisait. Il y'a eu quelques exemples de bannissements qui sont difficilement abordés. Le bannissement peut revêtir différentes formes. Il y a une sorte de mise en quarantaine à l'intérieur d'un même village. Le « *banni* » est dans ce cas, plutôt un réfugié. Ce dernier va trouver protection dans un autre quartier, et suivant les

raisons de son déplacement, il changeait d'identité²²² Les cas plus fréquents de cette forme de bannissement, concernent des gens qui voulaient fuir l'autorité coloniale, à la suite d'une faute commise à son encontre. Il ne s'agit pas de bannissement au sens propre du terme mais plutôt d'une fuite de l'autorité coloniale. Cette fuite peut survenir aussi, à la suite d'une offense ou d'un conflit au sein de son quartier d'origine. On pourrait définir ce type de bannissement comme un exil.

Mais ce qui définit réellement le bannissement, c'est quand l'individu est éloigné de son terroir d'origine, avec une rupture intégrale des liens avec les siens. Ce bannissement va s'étendre sur sa descendance, puisqu'il ne sera plus enraciné dans sa terre de naissance. Il ne pourra plus jouir de quelconque droit lié à son identité d'origine. Ce sujet assez difficile à traiter n'est pas facilement abordé, et les questions relatives à ce phénomène sont rejetées. Le bannissement pur est très rare en milieu diola. C'est la sanction suprême.

Quant à l'exil, même s'il est volontaire, il survenait à la faveur d'un désaccord entre l'individu et les siens. L'exemple qui nous est donné est celui de MG du village de Baïla, et qui est encore raconté dans ce village. MG, un jeune homme, se serait exilé, parce que ne pouvant vivre librement son amour avec celle qu'il aimait. Les interdits liés à la consanguinité le privant d'épouser sa cousine, cet homme « MG²²³ », ayant prévenu ses parents, serait parti en Europe, plus précisément à Marseille, et a coupé tout lien avec les siens.

Le phénomène migratoire, « *kasama*²²⁴ », de par son appellation en diola donnait la définition de ces mouvements. « *kasama* » ou séjourner supposait un retour après un long séjour hors du village d'origine. C'est le premier mode de migration volontaire chez les diolas. Nous faisons, bien entendu la différence entre les visites que se faisaient des parents ou des amis. Ce type de séjour, « *kasama* » est intéressant dans le sens où nous avons déjà

²²² L'individu se faisait appeler par un autre nom que celui qu'il avait toujours eu

²²³ MG

²²⁴ Kasama : long séjour

les premiers migrants de travail. Dès lors, qu'un diola parle de faire « *kasama* », le travail était sous-entendu dans ce concept. Il y'a derrière ce terme un véritable projet migratoire, pensé dans un objectif bien défini. Le retour est inclus dans ce projet, comme dans la plupart des projets migratoires modernes. Les mouvements migratoires sont certes moins nombreux, mais nous constatons déjà les écueils liés à l'immigration moderne. Cette idée de retour était tellement forte, que les premiers migrants diolas n'ont pas investi dans l'immobilier dans leurs villes ou pays de résidence. Pourquoi acheter une maison ailleurs que chez soi, alors qu'on avait sa terre qui attendait ? La phrase, « *nous allons rentrer*²²⁵ » rythmait le quotidien des migrants diolas, et les rassurait sur leur identité qui leur échappait. Il y'avait une certaine contradiction dans cette volonté dite de repartir chez soi, de rentrer dans le village d'origine, et parfois les réalités migratoires. La complexité commençait par ces mêmes personnes qui avaient fondé des familles en ville. D'une société rurale, nous passons à une communauté qui s'urbanise malgré elle. Cette difficulté d'insertion dans une société nouvelle va d'ailleurs creuser une distance culturelle plus forte que la distance géographique entre des populations qui ne sont pas aussi éloignées. Nous comprenons la notion de « *distance structurelle*²²⁶ » définie par Evans Pritchard. Point besoin de partir jusqu'à Dakar pour voir ce phénomène. Les migrants diolas qui se sont installés à Bignona et à Ziguinchor, illustrent ce propos, à notre avis. Avec l'urbanisation, l'éloignement de ces migrants de leur village est beaucoup plus marqué, que parfois ceux installés à Dakar ou dans des villes, géographiquement plus éloignées. La ville devient un lieu hostile, qui cristallise toutes les craintes de pertes identitaires.

Nous pouvons observer cette distanciation à travers les descendants de ces migrants. Ces derniers ont prolongé pour ainsi dire le village dans leur nouveau lieu de résidence, à travers les associations. Mais même si, le réflexe associatif fonctionne, et que les immigrés diolas se regroupent dans une association d'entraide et de soutien au village, leurs descendances sont le plus souvent coupées, voire indifférentes aux problèmes ruraux du village. Déjà, d'autres questions se posent à ces nouvelles générations. Les relations inter ethniques peuvent se révéler bien plus complexes, et parfois peuvent poser plus de

²²⁵ Nous allons rentrer pose la problématique du retour pour les migrants diolas

²²⁶ La distance structurelle d'Evans Pritchard

problèmes dans le pays d'origine que dans un pays étranger aux différents groupes qui composent la population. Faut-il le rappeler, la classe sociale des parents venus de leur petit village de Casamance, n'est pas des plus aisées. Nous n'affirmons pas que tous les diolas qui sont venus s'installer dans les grandes villes soient des ouvriers, mais la figure de la « *bonne*²²⁷ », femme de ménage diola travailleuse, est encore très fort. Nous avons souligné que ces femmes, par l'adoption de la langue locale, se rapprochaient de la classe des patrons. Il n'est pas étonnant que cette même femme veuille asseoir sa progéniture dans la classe aisée, par le canal linguistique. Il ne s'agit, nullement au départ d'une rupture avec les siens, mais plutôt d'une ambition légitime de parents qui souhaitent la réussite de leurs enfants, de les intégrer dans le groupe dominant économiquement.

Le voyage, en terre diola, est intégré dans la vie sociale et est donc pensé et conçu d'une certaine façon. C'est un projet qui est toujours préparé. Il est important pour un diola de ne pas être une charge pour la personne qui l'accueille. En fait, le voyage, comme pour les autres phénomènes de société, est intégré dans le *modus vivendi* du groupe.

Nous avons relevé, dans ce mode de fonctionnement, un fait important pour ces gens, c'est la coutume de voyager avec sa provision. Cela confirme la philosophie diola sur une vie sociale bien pensée. Le voyageur diola se devait de compter le nombre de jours et de prendre en conséquence le poids équivalent à sa consommation de riz pendant toute la durée de son séjour. Le voyage était donc préparé. Il y'avait un projet de départ. Il faut souligner d'ailleurs dans ces différentes appellations les types de déplacements, et donc de migrations.

Nous avons d'abord, « *ajaaburung*²²⁸ ». La définition qui s'approche de ce profil est le passager. En effet, quand une personne dit qu'elle a « *ajaaburung* », on comprend qu'elle a un hôte de passage, qui ne va logiquement pas passer la nuit chez elle. C'est juste un hôte de passage, qui va partager un très court moment avec celui qui l'accueille.

²²⁷ La bonne : c'est le terme utilisé pour désigner une employée de maison

²²⁸ Ajaaburung : un voyageur

Ensuite, il y'a « *ajawaara*²²⁹ ». Ce dernier a un séjour plus long. Mais il est tenu de participer, en apportant sa nourriture. Une fois sur place, il remettait à la maitresse de maison, sa part de riz chaque jour et ce jusqu'à la fin de son séjour. Il était obligé de prendre congé et de prévenir ses hôtes de son départ, avant la fin totale de sa provision. C'est d'une certaine façon un code du voyageur diola.

Les raisons de voyager peuvent être variées. Mais nous allons retenir aussi, le « *kasama* » dont nous avons parlé au début du chapitre. Il suppose un projet migratoire. Dans sa forme, il se rapproche de l'immigration moderne, telle qu'elle est pensée.

Les premiers migrants diolas ont financé leur périple par des séjours de travail, dans des lieux qui ne sont pas leur destination finale. C'est le cas des candidats au pèlerinage à la Mecque, qui sont passés par l'Afrique centrale et l'Afrique de l'est pour atteindre la Mecque, mais aussi de certains migrants qui rejoignaient l'Europe. Ces points de chute ne sont pas le fait du hasard, mais constituent une étape dans le parcours migratoire. Et même si nous sommes à une époque où les médias n'étaient pas très développés, les informations existaient par le canal des précurseurs.

Le « *kasama* », même dans les premières heures de l'immigration diola, revêtait un certain caractère dur et qui comportait beaucoup de difficultés. Les candidats au « *kasama* » étaient conscients des rigueurs de leurs projets. Ils encouraient beaucoup de risques, entre autres de perdre leurs vies ou d'être réduits en esclavage. Ils pouvaient rencontrer des coupeurs de routes sur leurs chemins. C'est pourquoi, ils étaient tenus de respecter certaines règles lors de leurs déplacements, surtout dans des lieux inconnus. Nous tenons compte du fait que ces premiers voyages se sont tenus pendant des périodes où les moyens de communication étaient très limités.

²²⁹ Ajawaara : ce terme se confond avec le premier « Ajaaburung »

La dynamique migratoire est également difficile à aborder dans le sens où on ne dispose pas de statistiques ethniques. Nous ne défendons nullement l'idée de chiffrer ou de recenser en tenant compte du critère ethnique. Mais les données nous manquent pour suivre l'évolution des mouvements migratoires dans la société diola.

Notre approche sera surtout qualitative. En parlant de dynamique migratoire, il importe de revenir sur l'historique des migrations. Elles sont à l'image des autres mouvements africains. Nous avons mentionné les déplacements des diolas du sud du Sénégal vers le nord du pays.

Ces mouvements migratoires internes peuvent être le point de départ pour beaucoup.

II.3.1 Migrations continentales d'Afrique

On peut parler de migration, à partir du moment, où il y'a le déplacement d'une personne, d'un endroit à un autre, d'un village à un autre. Ces mouvements ont beaucoup influé sur le peuplement de la Casamance naturelle. A ce jour, ils constituent la base des relations qu'entretiennent les villages entre eux. Il y'a, grâce aux migrations, une inter dépendance des villages qui sont voisins. Nous avons ainsi, des aires rituelles, ou des territoires historiques, qui ne sont pas simples à comprendre. Si dans certaines zones, ces entités sont bien cernées comme le Mof évi²³⁰ que Paolo Palmeri a sillonné dans son « *Retour dans un village de Casamance*²³¹ », ce n'est pas le cas pour d'autres groupes, comme le « *Yamakey* » que nous avons eu du mal à bien analyser. Notre statut de femme nous a fermé certaines portes, notamment sur les questions d'initiation masculine. Les entités rituelles sont définies par les « *ukin* » qui déterminent même l'existence des villages qui constituent ces aires. Ces instances sont le « *secret défense* » des villages, et sont ceux qui régissent le « *bukut* » notamment. Nous pouvons cependant avancer qu'à la base de beaucoup d'aires rituelles, se trouvent une alliance nouée lors d'un rite ancestral que les contemporains ne peuvent dénouer, puisqu'ils n'en maîtrisent pas les règles.

²³⁰ Mof évi : c'est un ensemble de villages occupés par les sous-groupes bandials

²³¹ Paolo Palmieri : Retour dans un village de Casamance

Les origines de ces ententes, peuvent avoir pour explication d'être lié au même terroir de départ. En effet, avec les contraintes parfois liées au climat, à la maladie, ou à la nécessité d'exploiter de nouvelles terres tout simplement, des mouvements migratoires ont eu lieu et ont créé d'autres villages qui resteront liés d'une certaine façon, à ce point de départ. Dans le « *Yamakey* », par exemple tout tourne autour du village de « *Kawujul* » qui est considéré comme le point focal de cette entité, surtout lors du « *bukut* ». Les liens d'un village à un autre peuvent au fil du temps s'estomper, quand il y'a eu une dé ritualisation qui permet à des individus de s'implanter dans un nouveau terroir. Il subsiste des traces, néanmoins qui peuvent interpeller et permettre aux chercheurs de s'y intéresser. Quand il trouve un nouvel emplacement, l'individu, même s'il s'installe et créé un autre village, il va se raccrocher à son identité d'origine. Il est rare que s'effacent toutes les traces de son passé. Nous retrouvons ainsi, des quartiers qui portent le même nom dans des villages qui ne sont pas voisins géographiquement, ou tout simplement des quartiers qui portent le nom d'un village déplacé. Ainsi, nous avons l'exemple du nom de quartier « *Djannar* » qu'on retrouve dans des villages comme Diégoune, Tendouk et Talloum²³² entre autres. Quand on interroge l'histoire de ces villages, nous nous rendons que ces villages ont des histoires migratoires communes et qu'il y'a eu des mouvements de populations entre ces villages. A noter d'ailleurs que le même patronyme « *Diémé*²³³ » se retrouve dans ces mêmes quartiers. Dans le cas de village déplacé, le quartier de *Djiako*²³⁴ à Suelle a le même nom que le village déplacé situé entre les villages de Baïla et Diattang²³⁵. Les populations de ce village se sont réfugiées dans les villages comme Diattang, Baïla, Talloum et Suelle. Si dans les deux premiers villages cités, les descendants de ces familles restent liés par les rites du « *bukut* » à leur ancien terroir, les deux derniers par une délocalisation rituelle, ont gardé le nom du village pour ceux implantés à Suelle, et ceux de Talloum pour des raisons propres à ce village, ont dû changer leur nom de famille d'origine pour se fondre dans le nouveau village d'accueil.

²³² Talloum et Tendouk : villages diolas

²³³ Diémé : patronyme diola

²³⁴ *Djiako* : ancien village diola

²³⁵ Baïla, Diattang et Suelle : villages de la commune de Suelle

Il y'a d'autres figures de migrations internes modernes comme dans les villages de Kafountine, Birassou, Albadar, Babadinka, Kokoumba²³⁶ et d'autres qui sont des terres des Karones, qui se sont développées ces dernières années. Il y'a toujours la question de l'occupation des terres en filigrane. Les populations sont croissantes et les terres ne suffisent plus à tous les ayants droits. Le profil de ce nouveau type de migrants, est presque le même. Ils sont intéressés par des exploitations de la terre, donc l'agriculture, la pêche et le tourisme. Ce sont donc des gens qui vont investir dans ces trois secteurs d'activité. Ces migrants se regroupent par village d'origine. Cela s'explique par le fait, qu'ils finissent par créer des antennes de leurs villages par le canal des associations.

Au gré des quêtes de terres nouvelles, il y'a eu d'autres occupations, mais les plus marquants sont ceux que nous venons de citer. Mais les migrations internes, ont aussi beaucoup progressé avec l'arrivée de nouvelles religions, modernes, comme l'Islam et le Christianisme. Les nouveaux adeptes ont envoyé leurs enfants dans les lieux plus imprégnés de ces nouvelles religions. Pour la religion musulmane, les villes de Sédhiou et Kolda ont accueilli beaucoup de Diolas dans leurs quêtes spirituelles. En effet, la Basse Casamance a été islamisée pour une grande majorité par les mandings. Il est donc logique que ces maîtres puissent disposer de disciples chargés ensuite de continuer leur œuvre d'islamisation. Il en a d'ailleurs résulté une certaine acculturation due aux influences culturelles des appreneurs mandings. Ce n'est pas spécifique à l'Islam. Dans le Christianisme, il n'y avait pas de Maître attiré, à l'image du Maître coranique qui disposait de son « *daara*²³⁷ » ou « *karanta*²³⁸ » comme il est désigné en manding et par les diolas eux-mêmes, mais de véritables institutions comme l'église, qui va être un tremplin pour beaucoup d'enfants, et qui à travers l'instruction, l'école moderne va continuer l'évangélisation des premiers pères missionnaires en Casamance. Les séminaires vont accueillir beaucoup de jeunes aspirants prêtres diolas, qui vont beaucoup se déplacer dans le pays et même ailleurs suivant l'évolution et les besoins de leurs formations.

²³⁶ Commune de Kafountine

²³⁷ Daara : école coranique

²³⁸ Karanta : école coranique en manding

Quand nous parlons de migrations internes, nous y incluons également, les migrations inter africaines. Même si, ce sont des mouvements d'un état à un autre, nous nous permettons de les inclure dans ce sous chapitre de migrations internes.

Le premier pays concerné par les migrations des diolas, c'est la Gambie. La position géographique de cet état, en fait une destination de choix.

Nous ne pouvons donc ignorer ces mouvements vers la Gambie voisine. Ces flux sont importants d'un point de vue historique. Ces migrations ont beaucoup contribué au peuplement de ce pays. Les tracés des frontières ont beaucoup façonné les relations entre cette nation de la Gambie et celle du Sénégal d'une façon générale et la Casamance en particulier.

Il faut cependant souligner que d'un point de vue culturel et culturel, les diolas gambiens se ruent vers la Casamance quand les questions liées à leurs identités villageoises sont évoquées, notamment lors des rites traditionnels, comme le « *bukut* » ou « *futamp* ».

La Gambie a été la « *ville*²³⁹ » la plus proche, pourvoyeuse de travail pour les diolas. Sa position géographique en fait un accès beaucoup plus facile que les autres villes du Sénégal. Cela explique qu'il y'ait eu un grand mouvement vers ce pays. Nous avons utilisé le terme de ville à escient, pour souligner que dans les premières heures de l'immigration vers ce pays, la notion de nation n'était pas suffisamment ancrée. Les premiers migrants portaient explorer un nouveau terroir et exploiter leurs forces de travail. La question de migration, dans son sens actuel s'est, à notre avis posée plutôt aux générations suivantes. Les relations inter étatiques en dents de scie en sont les premières expressions.

²³⁹ Comparaison de la Gambie à une ville

Les contrôles d'identités et les contraintes liées aux traversées lors des voyages de sénégalais à l'intérieur du Sénégal, notamment avec la traversée du fleuve Gambie, vont bien poser cette notion d'état souverain de la Gambie. D'une porosité des frontières, on est passée à une vigilance qui appelle au respect de l'indépendance de ce petit pays, enfermé dans le Sénégal.

Les migrations ont pris une dimension politique au milieu des années 90 avec l'avènement du président gambien, Yahya Diamé²⁴⁰, qui est issu du groupe diola et dont les origines seraient de la Casamance²⁴¹. Nous verrons d'ailleurs au niveau des associations qui se regroupent autour de la filiation par les noms de famille des revendications à son sujet.²⁴²

Nous avons fait le choix de ne pas nous attarder sur le point de départ migratoire, puisqu'à notre avis, ce serait une interrogation des origines²⁴³. Nous n'avons pas suffisamment d'éléments de réponses pour aborder cette question.

Nous allons donc suivre les mouvements migratoires les plus récents.

Les premières tendances migratoires des diolas sont vers les pays frontaliers, la République de Guinée, la Guinée Bissau et la Gambie. Nous n'avons pas étudié ces mouvements plus profondément. Mais remarquons néanmoins qu'il y'a une très forte communauté de diolas dans ces pays. Il est intéressant de relever que nous avons dans ces cas de migrations, plusieurs issues. Il ne faut pas non plus oublier qu'avec le sud du Sénégal, la Gambie et le nord de la Guinée Bissau, constituent le pays diola.

En ce qui concerne la Guinée Bissau, la même question de villages déplacés lors de la crise casamançaise, s'est posée. Il y'a eu beaucoup de réfugiés originaires des villages

²⁴⁰ Yahya Diamé : président de la république de Gambie (1994 – 2017)

²⁴¹ Origines Yahya Diamé : ces origines sont renvoyées en Casamance

²⁴² Jamora Filaf : littéralement « entente familiale »

²⁴³ La question des origines revient sans cesse en contexte migratoire

frontaliers à la Guinée Bissau ou tout simplement qui ont subi beaucoup d'exactions au plus fort du conflit en Casamance. Ces ruées vers la Guinée Bissau sont aussi logiques dans le sens où beaucoup de ces villages sont liées d'une certaine façon à la Guinée Bissau. Ils appartiennent parfois au même sous-groupe diola que ceux qui sont dans les villages bissau guinéens. C'est le cas de Yutu et de Kagit qui sont comme le village d'Esana issu du pays Jamaat. Les déplacements vers ce pays ne sont pas chose nouvelle, puisque même pendant l'occupation coloniale, suivant les attaques, les villages se réfugiaient dans ce qui était connue comme la Guinée portugaise.

Pour en revenir aux issues ou conséquences de ces déplacements, il y a une première qui fait que les migrants s'installent définitivement dans le village d'accueil et donc le pays d'adoption. Ce qui signifie pour les diolas, une migration des instances protectrices de l'individu, ou l'adoption de nouveaux « *ukiin* ». C'est le cas notamment des nouveaux villages. Il y'a aussi les raisons de migrer qui influent beaucoup sur les modes d'installation. Nous avons le cas des villages qui ont été rasés après une guerre entre villages voisins. Les ressortissants du village vaincu sont pour ainsi dire absorbés par le village vainqueur. L'exemple du village de Sanjum, village fantôme situé entre les villages de Baïla et Diégoune est illustratif de ce cas de figure. Les ressortissants de cette localité vaincue après une guerre, se sont dispersés entre les villages de Niankite, Baïla, Diatang, Baralir, Bálin, principalement, en territoire Foñi. Si la plupart porte le nom de famille Diédhiou et se réclame des origines lointaines communes, ils sont actuellement complètement incorporés dans leurs nouveaux lieux de résidences où ils peuvent être officiants de « *bœkin* ». Nous avons cité cet exemple, puisqu'étant très connu dans la région *Foñi* et le *Bluf*. Il en existe d'autres sans doute, puisque nous l'avons spécifié, les diolas pour signer la fin d'une guerre, intègrent les vaincus et leurs « *ukiin* » dans leur propre village. Il est par contre malvenu de rappeler aux descendants de ces villages rasés, qu'ils ne sont pas des autochtones de leurs nouveaux villages. D'ailleurs, ce sont des faits qui ne sont pas transmis. Les diolas ne révélaient jamais aux plus jeunes quelle famille était étrangère. A partir du moment où ces familles sont intégrées rituellement dans le village, on n'a plus le droit de nier leur appartenance à cette terre. Ce qui peut expliquer le silence des plus anciens sur les familles qui se sont installées récemment. Lors de nos enquêtes de terrain, il arrivait qu'on nous donne des exemples, mais avec la consigne de ne jamais citer ces familles, ou en parler publiquement.

L'autre raison qui pourrait enraciner le diola dans une terre autre que celle de ses ancêtres, est la fuite. Nous revenons à l'exil. Elle peut être due à une maladie ou un conflit familial grave. Ce n'est pas pour autant que ces personnes vont renier leurs origines, loin de là. La rupture entre l'individu et la terre de ses ancêtres est fortement ritualisée. Dans le cas d'un bannissement, il y'a une rupture de fait. L'individu est rejeté de sa société d'origine. On pourrait comparer cela à une forme d'ablation, pour la survie du groupe. En fait, on pourrait dire, que le diola ne s'implante que s'il amène avec lui la terre des ancêtres. Elle est matérialisée par le « *bækin* » de la parenté, « *kanewak*²⁴⁴ » principalement. A partir du moment où, l'individu n'est plus tenu de revenir dans son pays d'origine pour accomplir le rituel du « *kanewak* » et de faire son *bukut* dans le bois de son village d'origine, nous pouvons considérer qu'il est implanté dans son nouveau lieu de résidence²⁴⁵. Ce qui nous fait avancer que l'adoption est toujours temporaire pour les groupes diolas. Il est courant de voir un village entier accompagner un futur initié qui a grandi en son sein, pour le « *bukut* » du village de ses parents qu'il ne connaît parfois pas ou très mal. Il est bien précisé qu'un homme doit « *courir dans le bois de ses ancêtres*²⁴⁶ ». Il ne peut contourner cette règle, que sur autorisation et après avoir dédommagé le bois sacré où ses pères ont saigné²⁴⁷. Il faut savoir aussi qu'il y'a des ententes rituelles entre les bois sacrés. Cela veut dire que tous les bois ne sont pas interchangeables. Cela veut dire aussi que la dérogation de courir dans un bois autre que celui du père ne concerne que les bois qui sont compatibles avec celui des ancêtres.

Cela signifie qu'il faut des raisons très graves qui peuvent autoriser et pousser un diola à se délocaliser.

Quand nous parlons de dynamique migratoire, il y a inclus dans ce chapitre, le parcours migratoire. Il y'a certes au départ un projet de départ, pensé. Mais il arrive que le

²⁴⁴ Kanewak : la corde en diola, c'est le bækin de la parenté.

²⁴⁵ C'est le cas des nouveaux villages diolas et de beaucoup de diolas de la région de Sédhiou

²⁴⁶ Courir dans le bois de son père

²⁴⁷ La circoncision traditionnelle

candidat à l'émigration réviser ses plans initiaux face à certaines situations rencontrées lors du trajet.

Il y'a eu des départs vers la Gambie voisine. Il est reconnu que ce pays a été en partie peuplé par les diolas²⁴⁸ de Casamance. Ces populations même si elles se reconnaissent diolas du Sénégal, vont se retrouver confinés dans leur pays de migration, la Gambie. Cela est certes accentué par les crises dans le sud du Sénégal, mais bien avant ces phénomènes, la Gambie a toujours absorbé des populations du sud du Sénégal. D'ailleurs, le surnom donné à la Gambie par les diolas sénégalais illustre bien ce caractère de gouffre, « *pak uloro*²⁴⁹ ». Une fois que l'on est dedans, on ne ressort plus de ce pays. Nous avons constaté que ce sont des gens souvent originaires de villages déplacés. Mais comme nous l'avons déjà spécifié, le village demeure dans l'imaginaire collectif. Nous pouvons même avancer qu'un village ne meurt jamais pour les diolas. Il est emporté par ses ressortissants, et, replanté dans leur nouvelle localité. Nous avons remarqué à ce propos, qu'à la fameuse question « *aw bey* » ces migrants diolas donnaient toujours le nom du village d'origine, et ce, même s'ils ne le connaissent pas. La Gambie étant proche de ces villages, les déplacements pouvaient se faire plus facilement lors du « *bukut* » par exemple. Le village reste un lieu mythique, comme une terre promise. Il est l'ancrage pour chaque diola.

Le « *bukut* » reste le rendez-vous unique pour les ressortissants d'un village, quel que soit leur lieu de résidence. Il a permis à beaucoup de diolas de revenir chez eux.

Un autre pays, la Mauritanie a constitué une étape aussi, sur la route pour l'Europe. Ce n'est peut-être pas au départ une étape. Mais le besoin de travailler de la part des migrants diolas et surtout on ne saurait négliger le besoin de main d'œuvre, pour les mauritaniens, favorise une installation et une formation d'une communauté diola en Mauritanie. Nous avons mentionné l'islamisation des diolas par les mandings. Ce que nous avons omis de mentionner, ce sont les chefferies de Cheikh²⁵⁰ venus de la Mauritanie, qui

²⁴⁸ Les diolas de Gambie

²⁴⁹ Pak uloro : échappe et tombe dedans. Cette définition exprime le statut des immigrés pris au piège en pays étranger.

²⁵⁰ Les Cheikh de la Mauritanie

ont installé des villages de type féodal, avec un fonctionnement basé sur la chefferie avec un chérif musulman à la tête. Ces mauritaniens qui portent le nom de famille, Aïdara ou Haydara, sont de la confrérie Qadiriyya, et ils se réclament une descendance du prophète musulman Mahomet. A ce titre, ils vont sillonner les villages diolas à la rencontre de leurs disciples, qui ne ménagent aucun effort pour les satisfaire. Il y'a donc déjà une relation, qui s'est faite. Ce qui est paradoxal pour ces chefferies, mais qui s'explique par la prédominance de la culture mandingue, c'est l'usage de la langue mandingue comme langue usuelle dans les localités occupées par ces chefs religieux. Il y'a ainsi des poches religieuses dans le nord de la Casamance, comme Dar Salam Chérif, Darou Khairoul. Ce sont des villages où il y'a beaucoup de diolas, certains étaient venus pour apprendre le Coran, et ont fini par y séjourner. Mais tous vont adopter la langue mandingue. Cela peut s'expliquer par le fait que les diolas après avoir combattu et rejeté les mandingues, ont brusquement adopté la religion musulmane et la culture de ceux qui sont venus les islamiser. Comment les mauritaniens en sont venus à se « *mandinguiser*²⁵¹ » ? Notre hypothèse est qu'il était plus facile d'adopter la langue des alliés dans l'islamisation pour asseoir la chefferie. En ce qui concerne les diolas du nord, il y'a encore des localités où le Christianisme a résisté. Nous avons ainsi des villages majoritairement catholiques, comme beaucoup de villages de *Yamakey*, *Balandine*, et certains villages du Bluf, comme *Tendouck*, *Thionk Essyl*, *Affiniam*²⁵². Les mobilités matrimoniales n'étaient pas impactées par ces nouvelles religions jusqu'à une date récente. Mais nous verrons de plus en plus, que les influences de ces religions modernes vont beaucoup influencer les relations de parenté et les échanges matrimoniaux qui vont intégrer cette donnée dans leurs critères.

Les migrations vers la Mauritanie vont donc être une étape pour certains sur la route de l'Europe, ou tout simplement une destination. Si en outre, nous prenons en considération les préjugés, nous pouvons comprendre cette attirance vers la Mauritanie. Les populations maures sont connues pour leurs activités de commerce. Pour les diolas, partir en Mauritanie, c'est une opportunité pour trouver un travail dont les maures ne veulent pas. Il faut donc convenir que les mauritaniens, par les maures darmanka²⁵³, n'étaient pas vraiment des inconnus. Par contre, ce qu'il faut noter dans ces migrations,

²⁵¹ Se mandinguiser : adopter la langue et la culture mandingue

²⁵² Tendouck, Thionk Essyl, Affiniam : villages diolas du Bluf

²⁵³ Les Maures Darmanka dont sont issus les familles religieuses mauritaniennes qui vivent en Casamance

c'est la déception des diolas qui ont vécu en Mauritanie. D'autres vont revenir sur les échanges non équitables entre les deux communautés. Pour des gens qui sont sur un principe égalitariste la découverte d'une société fortement hiérarchisée, et qui ne les considèrent pas comme eux le font avec les parents mauritaniens en Casamance, est rude. La Mauritanie constitue aussi une étape sur le chemin de l'Europe. Beaucoup de diolas ont séjourné en Mauritanie, ont monnayé leur force, pour pouvoir gagner l'Europe en passant par le Maroc. Il y'a une importante communauté de diolas en Mauritanie. Ils se retrouvent en association, et sont visibles dans leur région d'origine, à travers des actions de développement, à l'instar des autres nids d'immigration. D'autre part, avec l'avènement des cérémonies religieuses, avec le guide religieux, l'imam de Bignona, El Hadji Ousmane Fansou Bodian²⁵⁴, la Mauritanie sort de plus en plus de son anonymat. Les soirées religieuses de ce guide religieux très connu au niveau national, et qui est actuellement, le référent religieux musulman de la Casamance, sont un rendez-vous pour tous les diolas à travers leurs associations. En effet, les associations religieuses musulmanes des diolas rallient la ville de Bignona, à cette occasion. Cette manifestation voit surtout l'intérêt des diolas de Mauritanie et d'Italie, qui sont les plus grandes communautés venues de l'extérieur du pays, pour y assister. Le migrant est tacitement tenu de justifier son exode, et de compenser son absence. Qu'est-il parti chercher ailleurs, hors de son village d'origine, de la terre de ses ancêtres ? Que gagne cette terre avec son départ ? Avec ce type d'événement, nous avons l'opportunité de voir s'exprimer les rapports entre les migrants et les leurs.

Nous nous intéressons pour cela, à la Mauritanie et à l'Italie lors de la soirée religieuse du guide religieux diola. Chaque délégation arrive avec sa contribution à la réussite de l'événement.

La délégation des diolas de Mauritanie est numériquement plus importante que celle de l'Italie. Elle offre du bétail, et la grande attraction, c'est le chameau²⁵⁵, qui n'est pas connu au sud du Sénégal. Et qui est très représentatif du pays d'accueil de ces enfants du pays.

²⁵⁴ El Hadji Ousmane Fansou Bodian : Chef religieux diola, actuel imam de la ville de Bignona

²⁵⁵ L'attraction du chameau lors de la soirée religieuse de Bignona

L'autre délégation de diolas venus de l'extérieur, ce sont les diolas d'Italie. Elle est moins fournie, mais vient de l'Europe, qui reste un idéal dans l'émigration. C'est aussi l'association qui a tissé des liens très forts avec le guide. Nous ne pouvons ignorer que le village d'origine du chef religieux, Diégoune²⁵⁶, est l'un des plus grands pourvoyeurs d'immigrants diolas en Italie. Le grand prestige de cette délégation c'est de mobiliser un maire d'une ville de leur pays d'accueil, pour répondre à l'appel de leur guide. Ce fait nous apparaît intéressant, dans la mesure où il est significatif de l'importance accordée aux immigrés dans cette ville. Le message en filigrane, est que les fils du pays sont respectés et bien considérés dans leur pays d'accueil. Est-ce réellement le cas ? Nous ne saurions l'affirmer ou l'infirmer. Mais reconnaissons, que de la position du pays d'origine, ce respect accordé à leurs ressortissants, à travers la présence du maire n'est pas négligeable.

Il n'y a pas que ces délégations lors de ce rendez-vous religieux. Les autres villes du Sénégal, les diolas de la Gambie répondent présents également. Mais comme précédemment souligné, il y'a une compétition qui ne dit pas son nom entre ces ressortissants, qui vont peser sur la cérémonie et agir pour montrer leur pouvoir.

Nous revenons toujours à la grande crainte du migrant : l'oubli. Il y'a de ce fait, une concurrence entre migrants de toutes les localités dans les actions en faveur du pays d'origine qui se manifestent à l'occasion de cérémonies comme celles de l'imam de Bignona.

La Côte d'Ivoire a dévoilé, avec ses crises, qu'elle a accueillie beaucoup de sénégalais et de diolas notamment. Il y'a un autre aspect de l'immigration que l'étape de la Côte d'Ivoire va nous permettre d'aborder. Dans leurs quêtes, beaucoup de candidats à l'immigration ont été perdus de vue par leurs parents. Ces cas ne sont pas isolés. Mais avec la guerre en Côte d'Ivoire, le retour de beaucoup de sénégalais a révélé la présence de

²⁵⁶ Le village de Diégoune

nombreux diolas dans ce pays. Que s'est-il passé pour ces derniers ? Les réponses avancées sont dans un premier temps, l'échec et en conséquence la honte de revenir, pour faire face aux siens. Il faut d'ailleurs noter, que pour ces gens, la Côte d'Ivoire est une étape, et n'a nullement été une destination finale. Mais on ne saurait nier, que pendant très longtemps, ce pays a été le poumon économique de l'Afrique de l'ouest et a logiquement accueilli beaucoup de migrants de la sous-région, y compris des sénégalais. Les autres raisons de ce silence des migrants en Côte d'Ivoire, et dans d'autres pays de l'Afrique subsaharienne, ont leurs réponses dans les motivations de départ. Il peut arriver que la personne décide de couper tous les liens avec son pays, et va fonder une famille dans son nouveau pays d'accueil. Dans la conception du diola, cela ne saurait être possible si l'individu n'a pas subi un lavage de cerveau, ou plus précisément un détournement par les voies mystiques de la part des esprits ou d'une femme de ce pays d'adoption. Comment peut-on se détourner de la terre de ses ancêtres sans raisons ? Il est difficile donc de chiffrer l'immigration diola dans ces pays. C'est le cas de la République de Guinée, du Libéria aussi.

Mais la destination qui est redoutée le plus par les diolas est celle de l'Afrique centrale²⁵⁷. Les témoignages que nous avons recueillis des gens qui sont passés par ces régions, surtout avant les indépendances ou juste après les autonomies africaines véhiculent et renforcent les préjugés, qui ne font que souligner l'altérité entre populations africaines. C'est ce qui expliquera d'ailleurs les réticences que les diolas ont vis à vis des ressortissants de ces régions. Même s'ils se reconnaissent des ressemblances culturelles, il y'a de fait des hésitations notamment au niveau des échanges matrimoniaux. L'Afrique centrale est un condensé des mystères de l'Afrique que l'immigré diola ne maîtrise plus, ou plutôt refuse d'affronter. D'un point de vue géographique, le pays diola est le symbole du mysticisme au Sénégal. C'est la partie la plus verdoyante du pays, même si nous sommes loin de la forêt équatoriale. Le migrant, en partant emporte avec lui sa part émigrée, et qui, au contact de certains faits et certaines réalités²⁵⁸, rejailit en lui. C'est le cas de ces personnes qui sont des populations à initiation et qui ont évolué dans un environnement qui

²⁵⁷ L'Afrique centrale

²⁵⁸ Les rites de l'Afrique centrale

insiste sur les secrets identitaires que préservent les bois sacrés. La nature est un grand déterminant identitaire. Plus on avance dans la forêt, plus la sacralité est accrue. Que se passe-t-il dans une forêt ? C'est le refuge des ancêtres et de l'essence d'une région. Nous avons mentionné la forte présence et leur impact sur les populations des « *ukiin* ». Il y'a aussi d'un autre côté, le fait que les premiers départs se sont faits au moment où l'image n'était pas balayée comme maintenant. L'autre, l'étranger, suscitait la méfiance. En outre, les rumeurs largement relayées par les premiers à avoir traversé ces pays ont fortement construit une crainte envers ces nations. Nous parlons d'Afrique centrale, mais au-delà des pays limitrophes du Sénégal, le reste de l'Afrique devenait une jungle dangereuse pour les ressortissants sénégalais. Le mysticisme des diolas trouvait un grand écho dans ces pays forestiers. Cette défiance était encouragée par les pertes humaines enregistrées dans ces pays. Du fait de la distance et du manque d'informations, il y'a eu beaucoup de jeunes migrants qui ne sont pas revenus chez eux. Sont-ils morts en chemin, ou victimes de sacrifices humains comme le pensent leurs parents restés au pays ? C'est une question qui taraude toujours les familles. Il y'a eu beaucoup de non retours. Les légendes sur ces voyageurs intrépides ont alimenté l'imaginaire populaire.

Mais nous avons eu un témoignage d'un immigré installé en France, qui a traversé la Côte d'Ivoire, et certains pays de l'Afrique centrale.

*« Dans les pays de grande forêt, il fallait éviter de boire ou de manger de la nourriture du pays. Il ne faut surtout pas rentrer dans les villages. C'était risqué. Leurs « ukiin » réclament du sang, et l'étranger est une proie de rêve. Parfois, on se retrouvait piégé. Il y'a beaucoup de sénégalais restés là-bas. Nous payons un lourd tribut à ces pays. »*²⁵⁹

Il est difficile de décoder. Il faut néanmoins relativiser, étant donné que ces témoignages nous viennent de gens de passage. Nous ne doutons cependant, nullement des risques courus. Il y'a d'autre part, les grands mouvements de banditisme que nous pouvons

²⁵⁹ Paris 2012

rencontrer dans toutes les zones de passage de migrants. On le voit d'ailleurs actuellement dans le désert libyen²⁶⁰ notamment, où il est question de violences sur les chemins migratoires. Ces violences sont le fait d'individus ressortissants des régions traversées ou simplement de personnes versées dans le marché de l'immigration, comme les passeurs. Il est difficile d'ignorer cela, à l'heure actuelle. La grande différence en est que les nouvelles technologies donnent un grand écho aux mésaventures des candidats à l'immigration. Ce qui lui donne une grande ampleur. Certains propos lors de nos entretiens, nous font penser à une forte implantation de diolas dans ces régions. Mais avec la distance d'avec le pays d'origine, le lien s'est rompu. Il convient d'aborder la question du transit et de l'installation de diolas dans ces pays forestiers. Les religions traditionnelles étaient encore plus présentes et avaient encore plus de poids que maintenant. Au-delà de ces points de religions, on ne saurait nier l'importance de connaître et donc de respecter les us et usages de chaque pays. Le premier handicap des aventuriers était justement le fait, qu'ils étaient sur une terre dont ils ne maîtrisaient nullement les coutumes. Ce qui faisait d'eux des victimes de choix de la violence qu'on peut rencontrer sur le chemin migratoire. Les récits que nous avons pu recueillir reviennent sur des cas de disparition de jeunes candidats à l'immigration.

Mais interrogeons-nous sur les raisons de migrer ou de transiter par les pays d'Afrique centrale. La région en elle-même, ne constituait pas au début, une destination privilégiée des migrants. Elle le sera de plus en plus, grâce à la richesse de son sous-sol²⁶¹, avec l'avènement des diamantaires et des orpailleurs. Il y'aura aussi la figure du marabout sénégalais²⁶² qui va trouver sa place dans les sociétés d'Afrique centrale, au point de participer parfois à la vie politique de ces pays.

L'une des raisons pour les migrants ouest africains, de passer par l'Afrique centrale est géographique. Nous sommes au début de l'islamisation de l'Afrique de l'ouest. Les pays précités sont plus proches géographiquement de l'Arabie saoudite et donc de la

²⁶⁰ La Lybie, étape migratoire

²⁶¹ Le Congo, La république centrafricaine, le Gabon, la Guinée Equatoriale

²⁶² Le Marabout sénégalais

Mecque. Ils sont sur le parcours pour le pèlerinage. D'autre part, ce sont des pays à riche sous-sol, qui offraient du travail aux pèlerins de passage. On allait pèleriner par étape et en payant son voyage et son séjour par des travaux saisonniers, sur le parcours vers la Mecque.

Nous ne voulons pas spéculer sur les noms de famille similaires que l'on rencontre parfois en Afrique centrale. C'est le cas par exemple au Cameroun, où le nom de famille Manga qui fait partie des noms types diolas au Sénégal, fait partie du pays. Rappelons qu'il y'a le phénomène des associations fondées sur la filiation à partir du nom de famille : le « *jamoral*²⁶³ ». Nous y reviendrons sur la typologie des associations. Des recherches sur l'origine sont faites à ce propos. Nous ne pouvons approfondir la question, mais notons que l'histoire des noms de famille est assez récente et n'obéit pas toujours à des règles historiques. Elle peut être donc, le fait du hasard. Nous y reviendrons.

Pour revenir sur les non retours et les angoisses liées à ce phénomène, les conflits des dernières années en Afrique ont révélé bien des secrets. Ils ont favorisé des retours de personnes que leurs familles avaient perdues de vue. Si la Côte d'Ivoire est l'un des premiers réservoirs de ces sénégalais, et notamment des diolas qui ont tourné le dos à leur groupe d'origine et ont essayé de reconstruire une autre vie en dehors de leurs familles d'origine, la république de Guinée, le Libéria et la Sierra Leone ont accueilli des jeunes aventuriers de passage aussi, et qui ont fini par s'installer et fonder des familles.

Au niveau de l'Afrique centrale, la République centrafricaine, les deux Congo, la Guinée équatoriale et le Gabon restent des pays qui attirent beaucoup les diolas et sont particulièrement craints, du fait du fort taux de non retours. Plusieurs raisons peuvent expliquer cela.

Les politiques migratoires et un code de la famille très contraignant peuvent contribuer à maintenir ces étrangers dans les pays d'accueil, surtout quand la conjointe est

²⁶³ Jamoral Filaf : ce sont les associations constituées autour de même nom de famille

une ressortissante du pays d'accueil. Le profil courant des candidats à l'immigration fait état de jeunes hommes dans la force de l'âge. Pour peu que le séjour se prolonge dans un pays d'escale, ils fondent des familles. Il s'agit d'abord de jeunes hommes dans la force de l'âge, qui ont des besoins physiologiques. Il est donc normal, qu'ils cèdent à des amours interdits²⁶⁴ auparavant. Or si nous prenons le cas du Gabon, ils ne peuvent aussi facilement sortir du territoire avec leurs enfants nés de mère gabonaise sur le territoire gabonais²⁶⁵. Il importe donc de tenir compte des législations en règle dans les pays concernés.

Les migrations ont ensuite évolué vers l'Europe, qui constitue un idéal migratoire pour les jeunes diolas. A l'instar des autres communautés migrantes, ces aspirants à l'immigration ont pour première destination les lieux où ils peuvent compter sur des relations déjà installées. Nous verrons que les rapports vont se transformer avec les difficultés liées aux problèmes migratoires.

²⁶⁴ La plupart de ces jeunes migrants ont laissé une fiancée au pays

²⁶⁵ Le cas du Gabon

ITINERAIRES-MIGRANTS:-RELAIS-ETAPES-A-L'INTERIEUR-DE-L'AFRIQUE

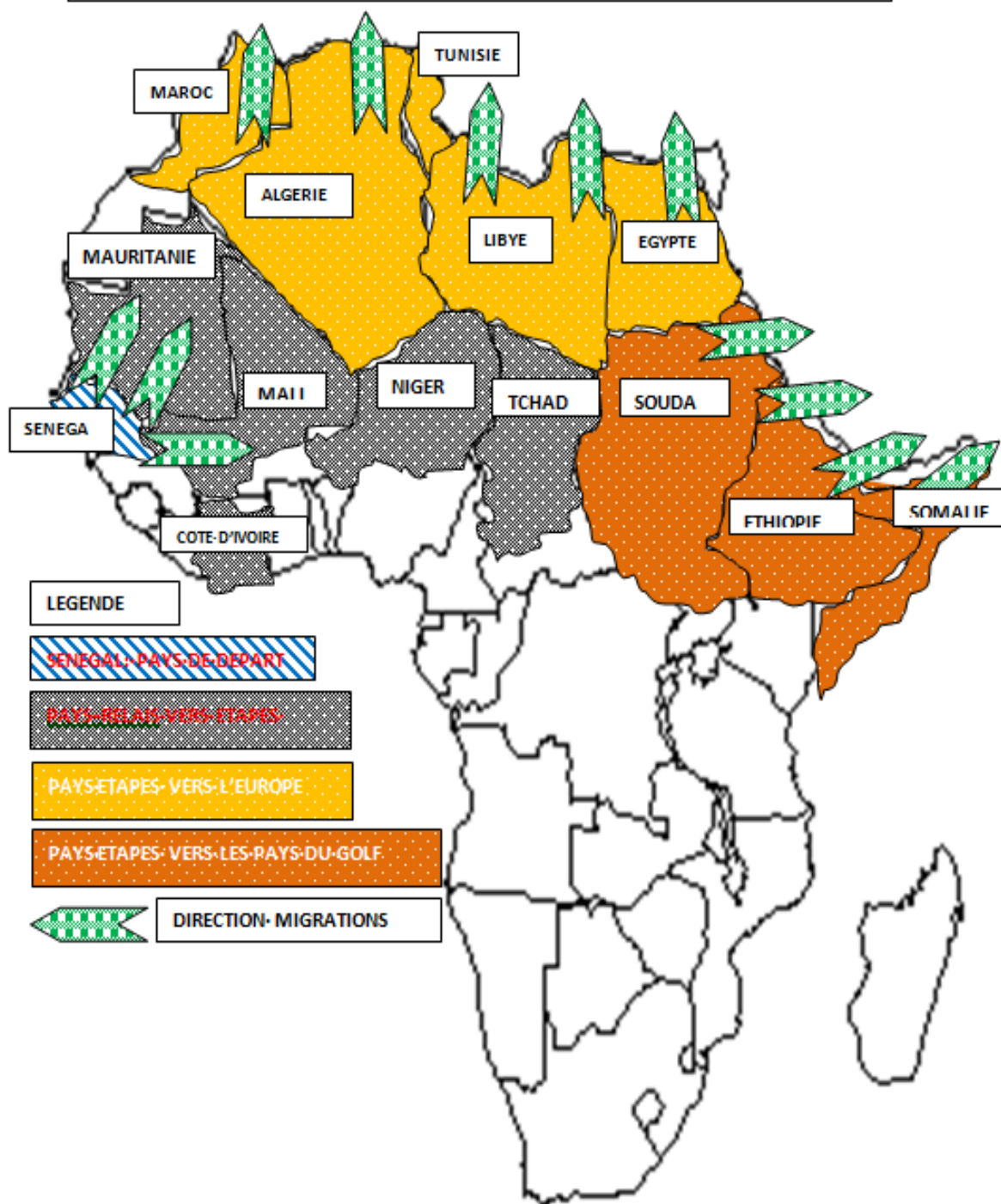


Figure 8 Itinéraire migrant diola à l'intérieur de l'Afrique

II.3.2 Migration vers l'Europe

La carte actuelle de la migration diola en Europe s'étend dans toute l'Europe. Il y'a des préférences selon les lieux de départs pour certains pays. Nous en voulons pour exemple, les diolas venus du Sénégal, qui sont largement installés en France, ancien pays colonisateur. Le lien entre les anciens pays colonisés et les pays colonisateurs n'est pas rompu, et se traduit également par un flux migratoire plus important vers ces pays de la part des ressortissants de ces pays. De même les diolas ressortissants de la Gambie vont avoir une préférence pour les pays anglophones et scandinaves. Les diolas bissau guinéens vont choisir les destinations lusophones, le Portugal notamment.²⁶⁶

Ces destinations initiales vont cependant changer au gré des évolutions économiques. Les crises économiques de l'Europe vont beaucoup affecter les migrations africaines et redessiner une nouvelle carte de la présence diola en Europe. Le premier impact est une fermeture des ouvertures migratoires. Les politiques migratoires vont être plus restrictives. D'autre part avec les crises de l'emploi et les hausses du chômage dans les pays européens, il y'a eu un autre mouvement migratoire intra européen qui s'opère. En plus des migrants venus d'Afrique, il y'a un autre flux assez important des diolas des pays de l'Europe du sud vers l'Europe du nord. Il convient de rappeler que l'espace Schengen favorise une mobilité des européens, y compris des européens naturalisés. Ceux qui disposent d'un titre de séjour sont moins concernés par ces mouvements. Il y a une migration intra européenne qui va développer au gré des crises économiques qui affectent l'Europe du sud. Les migrants diolas qui ont adopté les pays comme l'Espagne et l'Italie vont changer de destinations et se tourner vers l'Europe de l'ouest et le Canada.

L'Allemagne, étant perçue comme la patronne de l'Europe, attire de plus en plus les chercheurs de travail. De la même façon, le Portugal, l'Italie et l'Espagne, se vident de leurs migrants, qui, profitant de l'ouverture des frontières dans l'espace Schengen²⁶⁷ vont

²⁶⁶ Le Sénégal est une ancienne colonie française, la Gambie était britannique et la Guinée Bissau portugaise

²⁶⁷ Espace Schengen : voir carte

se diriger vers la France et l'Allemagne. L'Angleterre²⁶⁸, bien qu'étant membre de l'union européenne, n'est pas dans l'espace Schengen et reste donc fermée aux aspirants à l'immigration. La Suisse, quant à elle, a des politiques migratoires assez contraignantes, qui ne facilitent donc, pas l'installation de migrants. Il n'en demeure pas moins, qu'il y'a des migrants diolas bien présents. Il faut néanmoins remarquer que cela concerne surtout des migrants ne bénéficiant que d'un titre de séjour. Les diolas européens²⁶⁹, qui sont donc d'une nationalité d'un pays européen, que ceux ne disposant que d'un titre de séjour, n'ont pas les mêmes difficultés d'installation. Avec la crise économique, il y'a eu un mouvement migratoire très important vers l'Angleterre aussi. Les pays pourvoyeurs de migrants sont surtout ceux de l'Europe du sud. L'Espagne et l'Italie sont les deux principaux pays de départ vers l'Europe du nord. Avec l'avènement du Brexit²⁷⁰, nous pouvons comprendre qu'il puisse y 'avoir à moyen terme une influence sur ces flux migratoires.

En dehors de l'Angleterre, certains pays qui ne sont pas des destinations traditionnelles pour les migrants diolas, comme les pays scandinaves ou encore les pays comme l'Allemagne que nous avons déjà cité ou l'Autriche. Ces deux pays du fait de leur passé dans l'histoire du monde, ont jusque-là, très peu attiré les migrants.

Il y'a de nouvelles politiques plus rigoureuses quant à l'accueil de migrants. Nous avons déjà cité le Brexit qui va avoir un fort impact dans la mobilité des personnes. Mais nous ne saurions parler d'immigration au sein de l'Europe, sans souligner le fait, qu'il y'a de plus en plus de non régularisation, et des politiques de retour au pays²⁷¹. Pour ce qui nous intéresse, le Sénégal est bien concerné par ces problèmes de régularisations. C'est le cas en Allemagne, qui est en train de développer une politique migratoire très stricte. Ces rapatriements ne peuvent se faire sans le concours du pays d'origine de l'individu. Nous allons développer cet aspect dans le chapitre qui aborde le vécu migratoire.

²⁶⁸ La Grande Bretagne

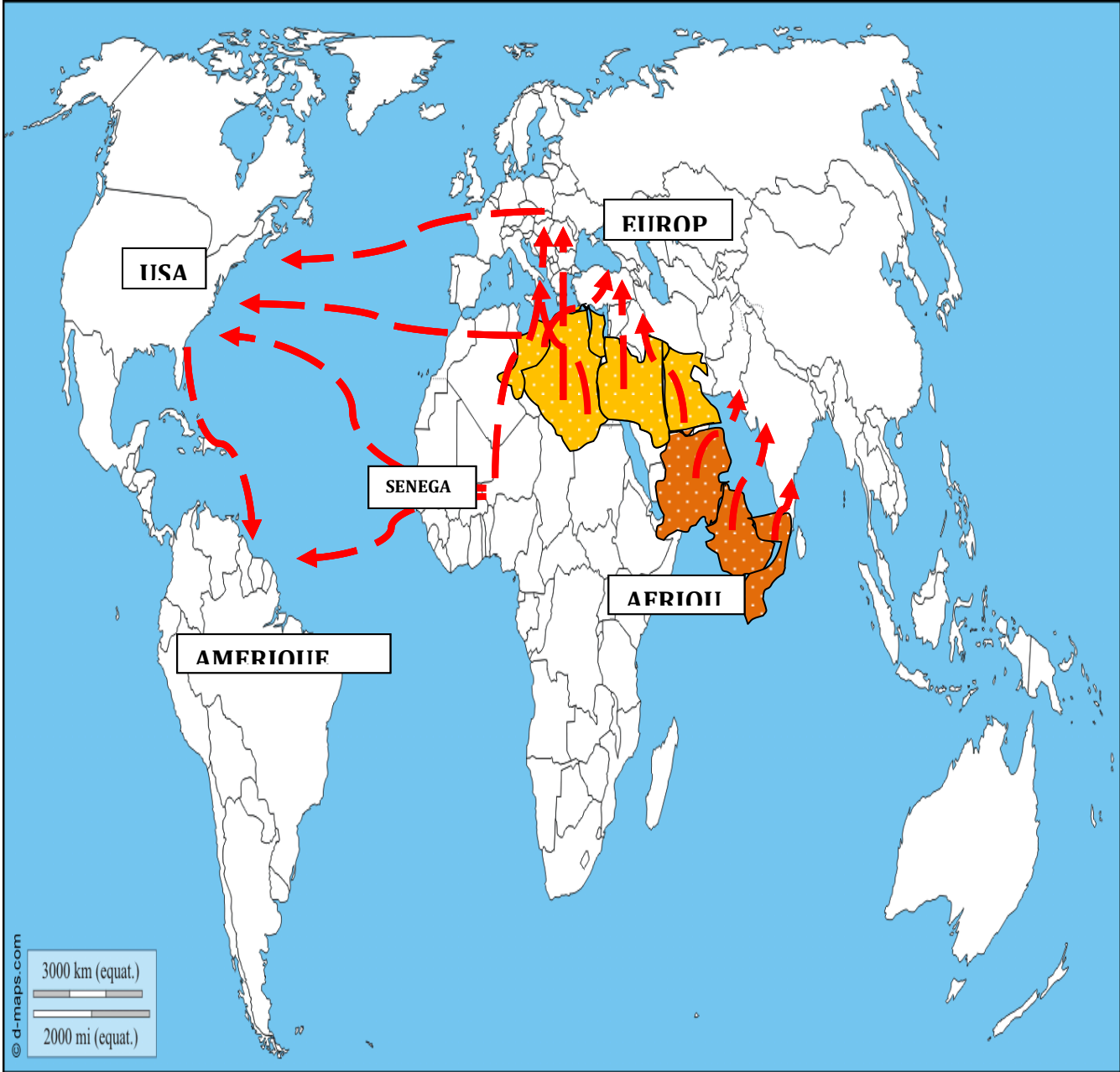
²⁶⁹ Diolas européens : les diolas migrants et leurs descendants

²⁷⁰ Brexit : suite au référendum du 23 juin 2016, l'Angleterre décide de quitter l'Union européenne.

²⁷¹ Les processus de régularisations

L'immigration diola s'est déployée dans tous les continents. Elle s'exprime à travers les nouvelles technologies qui nous ont bien aidé dans nos enquêtes de terrain. Les réseaux sociaux sont un palliatif aux associations, et rassemblent plus efficacement les migrants qui se définissent comme une diaspora. Le terme est récurrent dans les propos des immigrés. Certes, le mot diaspora cristallise les souffrances des peuples juifs et arméniens dans leur errance, mais les populations migrantes se sont toutes approprié ce mot. Nous allons donc l'utiliser en tenant compte de sa signification première.

ITINERAIRES MIGRANTS VERS



LEGEND

PAYS ETAPES VERS

PAYS ETAPES VERS LES PAYS DU

ITINERAIRES MIGRANTS

Figure 9 itinéraire migrant vers l'Occident

II.3.3 Autres migrations

Les migrations ne sont pas uniquement tournées vers l'Europe, même si l'attention se focalise sur cette destination. Les pays industrialisés se sont appuyés sur les migrants à un certain moment de leur histoire.

C'est le cas des Etats Unis, qui ont cependant développé une politique migratoire, qui leur a permis de canaliser les flux migratoires de l'Afrique vers l'Amérique. Malgré des conditions d'obtention du visa assez drastiques, et ce de plus en plus, il y'a une forte communauté africaine, sénégalaise et diola aux Etats Unis. Ces présences se manifestent, par les associations. Comme en Europe, les migrants se sont regroupés en association de développement pour répondre aux besoins de leurs pays d'origine. En outre, la politique sénégalaise offre de plus en plus une place à la diaspora sénégalaise. Ce qui offre une visibilité à ses ressortissants²⁷². Ces derniers pèsent d'une certaine façon, à défaut d'y intervenir directement, dans le choix ou le déroulement des élections des autorités de l'Etat. Il y'a un vrai manifeste identitaire, peut-être plus visible, compte tenu des théories raciales qui imprègnent le pays²⁷³. Nous mentionnons les Etats Unis, sans omettre les autres pays du continent américain qui ont aussi leur communauté diola. C'est le cas du Canada qui exprime sa casamancité à travers des associations, comme Casa Espoir²⁷⁴, ou l'Argentine avec son association Karambenor²⁷⁵. Dans ces pays, la région est mise en avant. Ce n'est pas l'ethnie et encore moins le village d'origine. La distance entre les Etats qui constituent les Etats Unis, la faible densité de populations migrantes originaires d'un même village ou d'une même ethnie ne favorise pas la création et le développement des associations villageoises ou de regroupements de personnes issues du même groupe ethnique. Ces associations sont moins connues et se font moins entendre dans le pays de départ. Nous assistons, par contre, à une sorte de redéploiement de ces regroupements, qui vont essayer de se transnationaliser pour mieux exister et ne pas sombrer dans l'oubli. Les

²⁷² Elections législatives 2017, député de la diaspora

²⁷³ Les Etats Unis et le Colorisme

²⁷⁴ Casa Espoir : association de migrants originaires de la Casamance au Canada

²⁷⁵ Karambenor Argentina : association de migrants originaires de la Casamance en Argentine

médias en ligne²⁷⁶ vont beaucoup aider ce type d'action en diffusant les activités, et en permettant à des leaders de se faire connaître hors de leur pays d'accueil. Ainsi, ils vont poser des jalons en Europe, en participant ou en co organisant des événements avec des associations déjà présentes sur le continent européen. Il y a de ce fait, une volonté de maîtriser ce groupe et de le contrôler à travers des forums, des journées de réflexions qui vont s'organiser à travers les médias ou dans le pays d'origine. Nous en revenons toujours à ce lien avec le lieu de départ, que le migrant tente de maintenir.

Nous n'avons pas connaissance d'études sur les migrations de diolas dans ce continent américain. Les premiers mouvements migratoires diolas, africains de façon générale, sont d'abord tournés en Europe. Cela peut être une explication au fait que le focus des études migratoires africaines soit mis sur l'immigration en Europe. Nous pensons que ce serait judicieux de s'y intéresser, au vu de l'accroissement du nombre de candidats à l'immigration. A ce propos, les problèmes migratoires qui se posent, quand à la régularisation des immigrés, vont de plus en plus interpeler l'opinion sénégalaise, y compris les diolas. Il y a eu d'ailleurs, fait plutôt rare, des rapatriements de sénégalais des Etats Unis vers le Sénégal. Ce pays était habitué au charter européen, au refoulement des leurs par l'Europe. Le cas de l'Amérique, s'il n'est pas inédit, est un fait suffisamment rare pour attirer l'attention. Il y a un durcissement des conditions d'entrée et d'accueil très fort. Les contextes politiques mondiaux font que les politiques migratoires des pays comme les Etats Unis, qui sont une cible privilégiée des terroristes, se sont adaptées pour faire face. Les rapports entre pays souverains vont être tributaires de ces problèmes. Cependant, les chercheurs américains se sont beaucoup intéressés aux civilisations diolas à défaut des migrations. Nous avons Marc Schloss²⁷⁷ dans le Foñi, Michael Lambert²⁷⁸ dans le Buluf, plus précisément le village de Mandégane²⁷⁹.

L'autre destination très peu étudiée est celle des diolas vers l'Asie du sud comme les pays de la péninsule arabique.

²⁷⁶ Fm Awania et Radio Tendouck par exemple

²⁷⁷ Marc Schloss

²⁷⁸ Michael Lambert: chercheur américain qui a eu comme terrain d'étude le village de Mandégane dans la zone Bluf

²⁷⁹ Mandégane

Il est néanmoins très difficile d'ignorer les témoignages sur le vécu des migrants diolas dans les pays de cultures arabo berbères. De plus en plus, l'immigration vers la péninsule arabe interpelle et s'invite sur l'espace public. Avec la fermeture des frontières européennes, le passage par la Lybie et les pays du Maghreb devient plus saturée, avec les problèmes qu'on trouve dans les zones de transit migratoire.

Les diolas, comme les autres populations négro africaines ont des relations très complexes avec les groupes arabo berbères. Il est dénoncé une hostilité de la part des peuples du Maghreb et des autres pays arabes vis à vis des migrants venus d'Afrique sub saharienne. Le poids de l'histoire n'est pas négligeable ici. Les invasions arabo berbères en Afrique ont laissé des séquelles dans la mémoire des descendants de cette Afrique sub saharienne. C'est une partie de l'histoire africaine, qui est difficilement abordée. Il y'a certains historiens qui s'intéressent à ces phénomènes, à l'instar de Tidiane Ndiaye²⁸⁰. En outre, l'islamisation de l'Afrique ne s'est pas faite en douceur. L'esclavage des noirs africains par les arabes a duré dans le temps et a laissé des traces dans la Mauritanie²⁸¹ notamment. Il y' a eu aussi le conflit entre cette même Mauritanie et le Sénégal²⁸² qui a eu des incidences raciales sur les deux communautés. Nous pouvons comprendre que les relations entre des groupes de migrants venus d'Afrique et les autochtones soient plutôt heurtées. Il est reproché des maltraitances de la part des employeurs et des autorités de ces pays envers les noirs. Il faut noter que la Mauritanie n'est pas un cas isolé concernant cette question. Ce racisme qui est dénoncé aux médias n'est pas un fait nouveau, mais a plus d'échos maintenant, grâce aux nouvelles technologies. Il y'a un accès à l'information plus facilité. En dehors, d'une migration de travail, certains de ces pays de culture arabo berbère, sont des pays de transit vers l'Europe. C'est le cas de la Lybie, du Maroc, de l'Algérie, de la Tunisie par exemple. Ce sont des étapes initiales pour la voie terrestre ou maritime dans l'immigration clandestine. Avec les printemps arabes²⁸³, il y a' un certain

²⁸⁰ Tidiane Ndiaye : écrivain sénégalais, auteur du livre « Le génocide voilé »

²⁸¹ La Mauritanie : pays frontalier du Sénégal

²⁸² Conflit sénégal mauritanien : il a explosé en avril 1989 et a opposé d'abord les riverains des deux pays. Il y a eu des affrontements ouverts. Ce conflit a duré jusqu'en 1991

²⁸³ Printemps arabe : En 2010, beaucoup de pays du monde arabe ont connu des contestations politiques et des revendications populaires très fortes

désordre qui ne permet pas d'asseoir une véritable politique migratoire et donc des ententes avec la Lybie plus précisément. Le printemps arabe est un fait très récent qui modifie les conditions et trajectoires des migrants. C'est à ce titre qu'il peut intéresser les études migratoires. Il y'a aussi, puisque nous parlons de ce pays, des dénonciations de traitements inhumains des populations noires migrantes de passage, qui sont considérées comme une main d'œuvre corvéable à souhait. Nous hésitons à utiliser le terme « *esclaves* » même si c'est le mot qui est largement employé dans les milieux des populations d'origine sub saharienne. L'absence d'interlocuteur privilégié fait de la Lybie un No man's land²⁸⁴ avec toute sa connotation négative. Nous n'affirmons pas qu'il n'y a pas d'autorité dans le pays, mais cette autorité n'est pas assez forte pour asseoir une vraie politique migratoire et prendre des mesures de sécurité pour protéger ses populations, y compris celles étrangères et prévenir d'éventuelles dérives.

Il faut en fait comprendre que cette étape de la Lybie est fondamentale, pour les migrants qui souhaitent atteindre l'Europe.

Le Maroc est le pays d'Afrique du nord arabo berbère qui concentre l'une des plus fortes communautés de Sénégalais, et donc de diolas. Des faits de violences sont souvent déplorés envers les noirs. En aout 2014, un jeune étudiant sénégalais a été assassiné dans sa chambre à Tanger au Maroc²⁸⁵. Des agressions contre les étrangers sont fréquemment dénoncées. Les ressortissants sénégalais reprochent à leurs autorités consulaires un silence coupable face à ces agressions. Les diolas qui vivent au Maroc, se plaignent de la même façon que les autres noirs africains, des actes racistes envers eux. C'est surtout le pays qui a noué des liens amicaux avec le Sénégal, et qui dispose de beaucoup de ressortissants au Sénégal. Il y'a donc une certaine réciprocité dans les échanges. Même si, en y observant de plus près, pour les Marocains qui vivent au Sénégal, leur position sociale n'est pas déclassée contrairement, aux Sénégalais qui vont chercher du travail au Maroc. Autant, une frange importante des migrants sénégalais au Maroc, y occupe des fonctions subalternes,

²⁸⁴ La Lybie : une des étapes les plus craintes du parcours migratoire vers l'Europe actuellement

²⁸⁵ Etudiant sénégalais assassiné au Maroc

autant les Marocains au Sénégal y occupent une position sociale enviée. Ils emploient des femmes de ménage sénégalaises dans leurs pays et dans le pays d'accueil, le Sénégal. L'autre catégorie de migrants sénégalais au Maroc, concerne les étudiants, qui vivent parfois dans des conditions très difficiles. Le commerce attire beaucoup de sénégalais aussi dans ces pays, qui vont se lancer dans l'import-export. La provenance marocaine de produits est très prisée par les sénégalais, surtout dans le textile.

Un autre pays arabo berbère est la Tunisie qui a longtemps accueilli les étudiants arabisants -du Sénégal, et a été un tremplin pour l'Europe, plus particulièrement en France.

La Turquie dans le cadre du commerce, est très attrayante aussi. Mais elle n'est pas un lieu prisé pour une installation définitive. Nous sommes plutôt dans les transits. En général, les diolas qui s'arrêtent en Turquie, ont pour destination finale l'Europe. C'est une étape dans le trajet migratoire.

Mais les pays les plus réputés pour leur maltraitance envers les populations noires sont les pays de la péninsule arabique qui semblent échapper à toute législation internationale sur la question des droits de l'homme. Il nous est difficile de cibler un pays, mais retenons, qu'il y'a une négation de toute identité autre que celle du pays qui prédomine dans ces pays, qui sont en général de culture arabe. La problématique du racisme est difficilement négligeable, même si la religion intervient beaucoup dans la gestion de ces pays, et donc des questions migratoires.

Il y'a bien une présence diola dans ces pays, mais celle-ci ne peut s'exprimer culturellement à l'instar des autres populations étrangères. Les contraintes religieuses des pays d'accueil²⁸⁶ ne favorisent pas certaines expressions culturelles.

²⁸⁶ Pays musulmans

Le profil des migrants est intéressant à observer, quant au choix de la destination. Nous noterons que les confessions religieuses peuvent avoir un impact sur le choix notamment quand il s'agit des pays musulmans. Les diolas non musulmans, ne vont pas choisir un pays islamique pour une migration. Ou tout au moins, ce ne sera pas leur premier choix. La procédure migratoire diffère aussi suivant le pays d'accueil. En ce qui concerne ces pays de la péninsule arabique, des campagnes de recrutement de personnel de maison sont souvent faites pour des particuliers. Ce phénomène est certes présent dans les pays européens, mais d'une façon différente. Si dans le cas des Européens, les recrutements se traitent de particulier à particulier la plupart du temps, en ce qui concerne les pays arabo berbères et les pays de la péninsule arabique, il y a parfois une autre méthode. Les recrutements de jeunes filles pour des particuliers passent par des intermédiaires. Ces derniers sont bien au fait, des lois du pays. Ils connaissent mieux les us et usages du pays. Ils sont comme les passeurs de clandestins en Europe. Ils sont déjà un pied dans le pays d'accueil, et y ont leurs entrées très souvent. Ils peuvent de ce fait, contacter des femmes de ménages à qui ils proposeront des offres très intéressantes. Le cas d'une jeune femme sénégalaise²⁸⁷, qui risque la peine de mort en Arabie Saoudite a permis de questionner la migration des femmes dans la Péninsule Arabique. Il y'a des campagnes de sensibilisation à la traite des noires, comme on le définit. Beaucoup de jeunes femmes, y compris des femmes appartenant au groupe diola appellent à l'aide, dans un pays dont elles ne connaissent pas les règles les plus basiques, et surtout dont elles ne maîtrisent pas la langue. Les migrants de cette péninsule arabe, sont dans une grande majorité des ouvriers, et subissent les affres de l'exploitation. Mais d'un autre côté, il y'a une catégorie d'immigrés lettrés, qui est incriminée dans ce trafic de migrants. Nous n'allons pas nous y étendre. Cependant, des mises en garde contre les vendeurs de rêve sont souvent faites à l'encontre des jeunes filles. Le profil de ces candidates à l'immigration est sensiblement pareil. Ce sont des filles issues de milieux populaires, qui ont la charge de leurs familles. Le besoin de travail est très présent. Il est donc simple de comprendre l'engouement qu'elles peuvent avoir pour les pays réputés riches. Nous ne pouvons aborder cette question des femmes migrantes d'origine sénégalaise et les difficultés qu'elles rencontrent dans les pays arabes, sans mentionner le cas de Mbayang Diop. Elle symbolise à nos yeux

²⁸⁷ Mbayang Diop : une jeune migrante sénégalaise qui se trouve dans les prisons saoudiennes suite à l'assassinat de son employeuse en juin 2016.

les problèmes et les risques que les femmes de ménage étrangères encourent dans ces pays. Avec ce cas, les migrations en Arabie Saoudite sont plus visibles. Les réseaux sociaux vont relayer les soucis que rencontrent ces femmes. Nous avons parlé de femmes sénégalaises, sachant que les femmes diolas sont incluses dans ce groupe. Il y'a de fait, une grande communauté de femmes diolas. Il faut savoir que le fonctionnement de réseaux va beaucoup jouer dans ces départs.

Dans le cas de ce type d'immigration, le projet de départ est pratiquement le même. C'est avant tout une immigration de travail. On va à l'aventure. Les contrats qui sont proposés sont mirobolants et suffisamment alléchants pour intéresser la personne. On ne saurait ignorer l'aspect religieux. Les pays de la péninsule arabique sont de confession musulmane. L'image que se font les musulmans africains de ces pays, jusque- là est assez idyllique. Partir en Arabie Saoudite, c'est se trouver sur les terres du prophète de l'Islam. C'est aussi être à portée de La Mecque, qui est la ville sainte par excellence des musulmans. Ils ne peuvent donc s'imaginer qu'ils puissent y rencontrer des problèmes. Les questions de racisme sont occultées. Ne sont-ils pas tous des musulmans comme eux ou elles ? Nous pouvons donc comprendre sans peine, la désillusion que les migrants d'Afrique sub-saharienne vont avoir, une fois sur place.

II.4 CHAPITRE 8 : Vécu migratoire

Le chapitre du vécu migratoire intervient dans ce travail pour témoigner dans un sens de l'expérience migratoire des diolas.

Nous avons revisité dans les parties précédentes des histoires narrées par les primo migrants. Le vécu migratoire englobe le projet, le parcours mais surtout les résultats de la migration. L'ensemble est le vécu migratoire.

Il n'est pas présomptueux d'avancer que ce vécu diffère d'un individu à un autre. Cela est d'autant plus logique que le projet de départ n'est pas le même. Surtout si l'on tient compte des moyens de chaque candidat au départ. Les raisons qui motivent les gens à partir de chez eux sont multiples, nous l'avons spécifié. Si nous tenons compte des facteurs qui interviennent dans le parcours des migrants, il nous sera plus pertinent de discuter du vécu migratoire. Nous nous permettrons de parler de réussite du projet migratoire, au vu des enquêtes que nous avons faites et des constats sur le terrain.

II.4.1 Contexte et structures d'accueil

Il aurait peut-être été plus judicieux de parler d'abord des structures qui accompagnent le processus d'émigration, dans le pays de départ. Mais n'ayant pas beaucoup d'éléments sur le sujet, nous ne pouvons-nous permettre de nous y attarder. Mais, précisons néanmoins, que les pays de départ des diolas, à savoir le Sénégal pour une grande majorité, il y'a des Consulats et ou ambassades où les candidats à l'immigration, doivent aller pour faire les formalités de demandes de visas. Tous les pays n'en disposent pas, mais ceux qui ont eu des relations d'échanges avec le Sénégal en disposent, comme la

France²⁸⁸, la Grande Bretagne, l'Allemagne, les Etats Unis, l'Arabie Saoudite, l'Espagne et l'Italie. La liste n'est pas exhaustive. Mais nous avons cité quelques pays qui ont accueilli une communauté importante de sénégalais. Le périple administratif migratoire commence avec ces structures, depuis la prise de Rendez-vous, jusqu'à l'obtention du visa. Il s'agit ici de migrations légales, qui obéissent et respectent des règles du pays d'accueil.

La France, dont le Consulat se trouve au Centre-ville de Dakar (1 rue El Hadji Amadou Assane Ndoye - BP 330 – Dakar) a instauré des lois dans le cadre de sa politique migratoire. Le Consulat n'est pas structure d'accueil ou d'organisation de départ à l'émigration, mais une structure qui fait faire les formalités en vue d'obtenir un visa d'entrée. C'est à ce titre qu'il nous intéresse dans le cadre de notre étude. Il y'a plusieurs types de visas d'entrée.

Le visa touristique, offre à son détenteur l'opportunité de venir en France pour une visite et n'excède pas trois mois. C'est un visa Schengen. C'est aussi la première destination des étudiants sénégalais, qui peuvent bénéficier d'un visa étudiant. C'est un visa long séjour, qui va permettre à son détenteur, une fois sur place, d'obtenir le titre de séjour étudiant. Il y' a également le visa travailleur, et le visa de regroupement familial. Une fois en France, le migrant doit s'adresser aux structures administratives pour être en règle. Cette étape est fondamentale, pour son intégration administrative dans le pays.

La première institution est la préfecture de police qui va régulariser le migrant. Il y fera sa demande de titre de séjour. Les formulaires à remplir de demande de titre de séjour vont spécifier le statut, étudiant, travailleur, ou vie privé vie familiale. Chacun de ces statuts ouvrent à des devoirs et à des droits. La durée du titre de séjour diffère également selon le type. Pour une première demande, l'immigré a généralement droit à un titre de séjour d'une durée d'un an renouvelable. Pour les étudiants, ils ont tout au long de leur cursus avec une justification de leur assiduité et de leur réussite, un visa d'une durée d'un

²⁸⁸ Procédures de demande de visa long séjour en France

an, exception faite de ceux qui sont en doctorat. Il y'a aussi ceux qui sont dans une démarche d'installation, comme les regroupements familiaux.

Une autre institution est celle de la Caisse de sécurité sociale, qui va identifier le migrant et lui permettre d'accéder à des soins selon un certain nombre de conditions, mais qui va aussi lui ouvrir les portes de l'emploi. Le numéro de sécurité sociale va lui être demandé pour beaucoup de demandes (emploi, accès aux soins, renouvellement titre de séjour, carte de transport...). Il est donc indispensable pour toute personne vivant en France. Ce numéro lui donne une existence réelle dans son pays d'accueil.

Il y'a d'autres structures, que le migrant devra solliciter selon les besoins. Nous avons mentionné la préfecture de police et la Caisse nationale de sécurité sociale, parce qu'elles sont les deux indispensables et que tout immigré quel que soit son statut devra d'abord connaître et où faire ses demandes pour être en règle dans le pays d'accueil. Nous précisons bien qu'il s'agit de la procédure en France. Ce n'est pas forcément le cas dans d'autres pays. Nous avons par exemple, le Luxembourg, où les formalités de demandes sont presque intégralement enregistrées auprès de la Mairie de la ville d'accueil, où réside le migrant.

Ce qu'il convient de retenir, c'est que dans chaque pays, il y'a des structures, qui disposent de services mises en place pour gérer l'accueil des migrants, et d'une certaine façon, appliquer la politique migratoire mise en place.

Mais au-delà de cet encartement²⁸⁹, suivant les besoins et son statut, l'immigré pourra rencontrer d'autres institutions. Nous nous sommes intéressées à la vision que les étrangers ont de ces institutions. Il ne faut pas perdre de vue la volonté de codification à travers ces structures. L'accueil diffère selon le profil de l'immigré. Il faut aussi tenir compte des capacités d'accueil. Si nous prenons les cas des préfectures, qui outre, les

²⁸⁹ Encartement : processus d'identification

services de gestion des immigrés, ont également d'autres services de gestion, on peut comprendre qu'il soit difficile, suivant le nombre de migrants accueillis de gérer les flots d'immigrés. Comme le Consulat dans le pays de départ, la préfecture de police n'a pas pour vocation d'accueillir des migrants, mais elle est un élément incontournable dans la gestion du migrant, notamment pour les formalités en vue de la délivrance d'un titre de séjour. D'un point de vue humain, la gestion est très pénible tant du point de vue de l'administration que des migrants. Sans vouloir citer des préfectures, comparons une préfecture qui a une forte concentration d'immigrés et une autre qui a une très faible, l'accueil ne sera pas le même. On peut noter comme une sorte d'usure, à force. Pour les immigrés, ils déplorent une insensibilité de la part des agents administratifs. Pour une petite préfecture qui ne dispose pas des moyens conséquents, les immigrés sont obligés de faire la queue aux heures où la préfecture n'est pas ouverte. Le nombre conséquent de personnes, ne permet pas de tous les accueillir, dans les locaux de l'institution, quel que soit le temps, hiver ou été, pluie ou non.

Quand on parle de structures dans le pays d'accueil, si nous voulons rester dans le thème du migrant, qui a son histoire d'émigré, on ne peut pas ne pas parler des structures qui représentent le pays d'origine. En général, dans les pays où il y'a une forte communauté, il y'a un consulat qui a pour fonction première de gérer les affaires et de s'occuper de ses ressortissants. Si la démarche auprès de la préfecture ou sous-préfecture est incontournable pour la régularisation de l'immigré et concerne les personnes qui sont dans la légalité, celle auprès du consulat du pays d'origine, concerne l'émigré et permet de recenser le nombre de ressortissants dans un premier temps, et a une fonction de protection dans un deuxième temps. La procédure d'encartement au consulat n'intervient pas directement dans la régularisation ou la légalisation de l'individu dans ce territoire d'accueil. Nous allons prendre l'exemple du consulat général du Sénégal à Paris. Il est niché dans le 16^{ème} arrondissement de Paris à la rue Hamelin. C'est la première adresse, à priori que tout ressortissant sénégalais peut revendiquer. Il est conseillé de s'identifier, afin d'obtenir une carte consulaire, à l'arrivée. Cette carte ouvre à certains droits, mais elle permet d'identifier, et ce quel que soit les circonstances, l'individu, comme un ressortissant sénégalais. Suivant les accords entre le pays d'accueil et le pays d'origine, il peut y avoir des échanges de données, en cas de besoin. Si cette démarche est fortement encouragée par les autorités consulaires et diplomatiques, elle est parfois crainte, quand la personne

s'inscrit dans la clandestinité. Il est clair, que pour des raisons d'auto protection, la personne cherchera plutôt à effacer toute trace de lui. Le cas le plus explicite est celui des rapatriements ou obligations à quitter le territoire. L'autorité du pays d'accueil a besoin d'identifier l'individu, principalement identifier le pays d'origine pour pouvoir le rapatrier dans son pays. Une personne, dont on ne remonte pas la trace, et donc non identifiable, peut dans la logique être difficilement renvoyée chez lui.

Mais puisque nous parlons de fonction première de protection des ressortissants, ces consulats sont très souvent confrontés à des difficultés, face à leur rôle de protecteur et leur devoir de coopération avec les autorités du pays d'accueil, notamment dans les cas de retour aux frontières. La complexité de leurs devoirs se retrouve accrue dans des situations extrêmes de décès. En effet, le consulat a entre autres rôles de gérer l'état civil des gens qui ont la nationalité du pays. Qu'il s'agisse d'un mariage, de naissance ou de décès, le consulat est une structure concernée et sollicitée pour cela. Nous reviendrons sur la fonction d'accompagnement du consulat pour les associations. Mais en ce qui concerne la gestion des personnes, nous verrons que les circonstances peuvent interférer dans son bon fonctionnement. Il est important de préciser que le consulat est le lien, voire il symbolise le cordon ombilical qui lie l'immigré à son pays d'origine. Cela est encore plus vrai pour les consulats africains qui peuvent être un concentré des passions et troubles que vivent les ressortissants des pays concernés. Pour revenir sur le service d'état civil que doit assurer le consulat, nous allons questionner les différentes étapes de la vie d'un individu.

Il y'a d'abord la naissance. Jusqu'en 2014²⁹⁰ l'enfant né de parents sénégalais ne pouvait être déclaré que par le père, la nationalité ne se transmettant que par le père. C'était un point qui desservait beaucoup les femmes, qui se trouvaient confrontées à ces écueils, surtout quand il y'avait un conflit ou quand le conjoint n'était pas sénégalais. Des incidents relatifs à cette question pouvaient surgir. Il convient de s'intéresser à la nationalité sénégalaise et aux conditions d'acquisition pour comprendre la difficulté²⁹¹. En fait, le

²⁹⁰ Code de la famille

²⁹¹ Nationalité sénégalaise

consulat est pris en otage parfois dans les problèmes de divorces. Il n'était donc pas rare de voir se jouer des scènes de ménage dans les locaux du consulat. Le mariage de sénégalais nécessitait une publication des bans pendant (préciser le nombre de jours) avant d'être célébré. Mais ce qui nous intéresse ici c'est le mariage de sénégalais avec un citoyen français en France ou de sénégalais avec un natif du pays de résidence. Le ressortissant doit fournir un certificat de coutume dans son dossier pour pouvoir se marier. Par contre s'agissant de décès, le cas est plus délicat, puisque le concerné ne peut répondre lui-même aux questions qui le concernent. Cette démarche peut être simple, si la personne est en règle avec l'administration et est reconnue comme un ressortissant du pays. Elle devient très difficile et très éprouvante pour les parents du défunt, si ce dernier vivait en marge de la société ou pour des raisons personnelles avait coupé tous liens avec le pays d'origine, et donc n'avaient plus ses papiers. Nous avons été témoins de ce cas, en mars 2016 à Paris. Le défunt, un diola, était un sans domicile fixe, qui avait coupé tous liens avec son lieu d'origine et administrativement n'était plus rattaché à son pays. Il n'a refait surface qu'après sa mort, quand sa cousine a été contactée. Il y'a dans ces situations, une certaine incompréhension. Autant les organismes qui viennent en aide à ces personnes en rupture sociale, vont respecter leur volonté, en ne divulguant aucune piste permettant à leurs proches de les retrouver, autant ces mêmes structures vont permettre de remonter vers ces mêmes proches en cas de décès. La difficulté ici, va être de retrouver les éléments permettant d'identifier l'individu. Cette procédure dépasse le cadre du consulat, et donc doit se faire depuis le pays de départ. Ce qui est loin d'être évident. Le retour au pays, ne se fait pas sans douleur dans ce cas précis. Les démarches administratives sont plus lourdes et prennent plus de temps. Ce qui a pour conséquences, des charges pour les proches qui peuvent être très difficiles à assumer. Nous avons ainsi vu, pour des exemples comme celui-ci, les proches faire une quête, pour pouvoir assurer les frais d'obsèques et de rapatriements. Là aussi, on peut légitimement s'interroger sur le rôle des services sociaux du consulat. Si nous revenons, sur cette fonction de protection que le consulat a envers ses concitoyens, il est donc normal qu'il y ait un service qui doit pouvoir venir au secours des ressortissants dans des moments très difficiles. Il nous a toujours été répondu que le consulat du Sénégal ne disposait pas de fonds pour aider ses ressortissants, en cas de besoins. Certes, mais qu'en est-il de son rôle de facilitateur pour les migrants ? C'est là où la question de la reconnaissance de l'individu par son autorité de tutelle est importante. Chaque nouveau venu est tenu de se présenter à son consulat de tutelle pour se faire enregistrer et avoir sa carte consulaire. Cette carte lui ouvre des droits, qui vont lui

permettre, notamment de revendiquer la protection de son pays, en cas de besoins. Or, pour beaucoup de ces immigrés, la priorité est de se faire régulariser dans le pays d'accueil. Et dans le cas des immigrés clandestins, il est préférable de ne pas se faire reconnaître, pour éviter de remonter jusqu'à leur nationalité et faciliter ainsi les retours aux frontières.

Nous voyons donc, que les rôles et fonctions des structures d'accueil sont déterminants dans l'insertion du migrant dans son nouveau pays. Mais nous allons voir aussi que d'autres structures vont jouer un rôle dans l'accueil et l'intégration des migrants. C'est le cas notamment des associations, de certaines antennes administratives ou des organisations non gouvernementales²⁹².

II.4.2 Associations et autres groupes

Nous l'avons dit, les regroupements ont joué dans un premier temps un rôle de facilitateur dans l'intégration des migrants. Il s'agit dans un premier temps, d'un rôle d'accompagnateur pour les nouveaux venus. Mais cela ne l'est qu'à partir du moment où le regroupement existe.

Les premières associations de ressortissants diolas, ont commencé à se formaliser au début des années 80. Cela ne veut pas dire que rien n'existait jusque-là. Les premiers migrants que nous avons rencontrés, sont arrivés depuis 1953. Mais, ils étaient isolés, et n'avaient pas connaissance d'un parent ou d'un compatriote qui serait présent dans le pays. Ils étaient dispersés. N'oublions pas que le contact n'était pas facile, comme il peut l'être maintenant, avec la pluralité des moyens de communication. En 1968, il y'a eu une vague timide, mais plus importante de jeunes hommes, qui sans être dans un projet collectif d'immigration, ont eu des parcours similaires, et se sont déjà rencontrés à Dakar. Ils ont

²⁹² Exemples de structures d'accompagnements des migrants

évolué ensemble et ont souvent milité dans les mêmes associations. Créer des associations en Europe, ne peut qu'être facilité pour eux. Ce sont des communautés qui ont une tradition associative.

La première structure qu'ils ont mise en place, c'est l'association l'Amicale des ressortissants sénégalais en France vers 1969. Elle n'était pas une association villageoise. Il n'y avait pas de village suffisamment représenté pour pouvoir créer une association de ce type. Les premiers regroupements ont donc été fédérateurs. Ils étaient surtout régionalistes, et concernaient tout ressortissant casamançais, quel que soit son groupe ethnique. On verra une évolution de ces associations, qui vont être plus restreintes en ciblant des localités moins larges. C'est ainsi qu'il y' aura des associations de ressortissants de Ziguinchor, de la ville de Bignona. L'éclatement de ce type d'association va intervenir au début des années 80 avec les vagues plus importantes de migrants. Avec ces nouvelles arrivées, les villages vont se recomposer dans le pays d'accueil, puisque disposant de plus de membres. Les gens vont donc se regrouper, non plus seulement par amitié ou par l'identité la plus large, mais par l'identité villageoise. C'est la naissance des associations villageoises. Elles sont dans un premier temps, informelles, mais vont au fur et à mesure se faire enregistrer par l'administration du pays d'accueil. Il faut néanmoins reconnaître, qu'elles ont mis du temps à se faire reconnaître légalement dans le pays d'accueil. C'est ainsi que nous aurons, les associations comme la Jeunesse Cordiale de Baïla (J.C.B.) depuis 1984 domiciliée à Créteil, l'association d'entraide des ressortissants de Thionk Essyl en France (A.E.R.T.F.) depuis 1992... pour ne citer que celles-ci. En fait, à la fin des années 90, chaque village présent en France, dispose déjà de son association, qui est d'abord une antenne de celle du pays d'origine. Le fait d'avoir des statuts, et de déclarer la structure à la préfecture implique des droits et devoirs que les membres et responsables d'associations ne maîtrisent pas tous. Cela est valable également pour les associations non villageoises. Il en est ainsi, du respect des articles contenus dans les statuts. L'exemple que nous rencontrons très souvent c'est le problème de renouvellement des bureaux gérant les associations. Il est prévu généralement des élections tous les trois ans, pour respecter les lois régissant les associations. Mais très peu d'associations respectent cette règle. C'est d'ailleurs l'un des problèmes que nous avons constaté. Il s'installe une sorte de routine, un corporatisme qui finit par freiner l'évolution des associations chez les diolas migrants. Ces associations, fonctionnent comme les membres eux-mêmes le font dans leurs vies quotidiennes et

oscillent entre informel et formel. Il y a une sorte de copie/collé du modèle traditionnel sur le regroupement existant. Nous avons vu des associations dont les responsables sont plus jeunes. Leur management sera très souvent entravé par leurs aînés, qui auront beaucoup de mal à accepter le leadership de plus jeune qu'eux. La problématique du pouvoir se pose déjà.

Dans cette société où le pouvoir est très diffus, les classes d'âge sont très importantes. Les anciens²⁹³ gardent un droit de regard sur la classe dirigeante. De la même façon, le facteur genre intervient. Nous n'avons pas rencontré d'associations de migrants diolas, et encore d'associations villageoises diolas où la fonction de président est occupée par une femme. Lors des assemblées générales électorales, ce rôle est d'emblée proposé à un homme, souvent d'âge mûr. Même si dans les discours, l'accent sera mis sur la jeunesse. Il sera toujours dit qu'il faut intéresser les jeunes, surtout ceux qui sont nés en France. Mais dans les faits, notre constat est que la gestion est pensée sous forme d'aînés donnant les ordres, et de jeunes les exécutant. Il y'a des associations qui ont eu comme responsables des jeunes. Mais, l'engouement du début finit toujours par retomber, une fois qu'ils sont confrontés aux réalités villageoises, qu'ils ne maîtrisent pas. Nous entendons par jeunes²⁹⁴, pour suivre la pensée diola, jeunes adultes.

En ce qui concerne les femmes, les postes qui leurs sont réservés sont d'abord, celui de secrétaire à l'organisation. Dans certaines associations, il y a une section féminine qui est administrée par les femmes elles-mêmes en France. Ce n'était pas le cas, il y a quelques années, où le responsable des femmes était un homme²⁹⁵. Ce poste est celui de l'exécutant par excellence. Sinon, elles sont vice-présidente, ou adjoint. En fait, le bureau classique d'une association villageoise des années 2000, est le suivant : le président (un homme dans la force de l'âge), une femme vice-présidente, un ou une secrétaire général(e) et son adjoint(e) (des intellectuels), un trésorier (un homme) et son adjoint qui est plus jeune, organisation (Femmes et jeunes). A côté de ce bureau, il y'a un conseil de sages, qui n'est

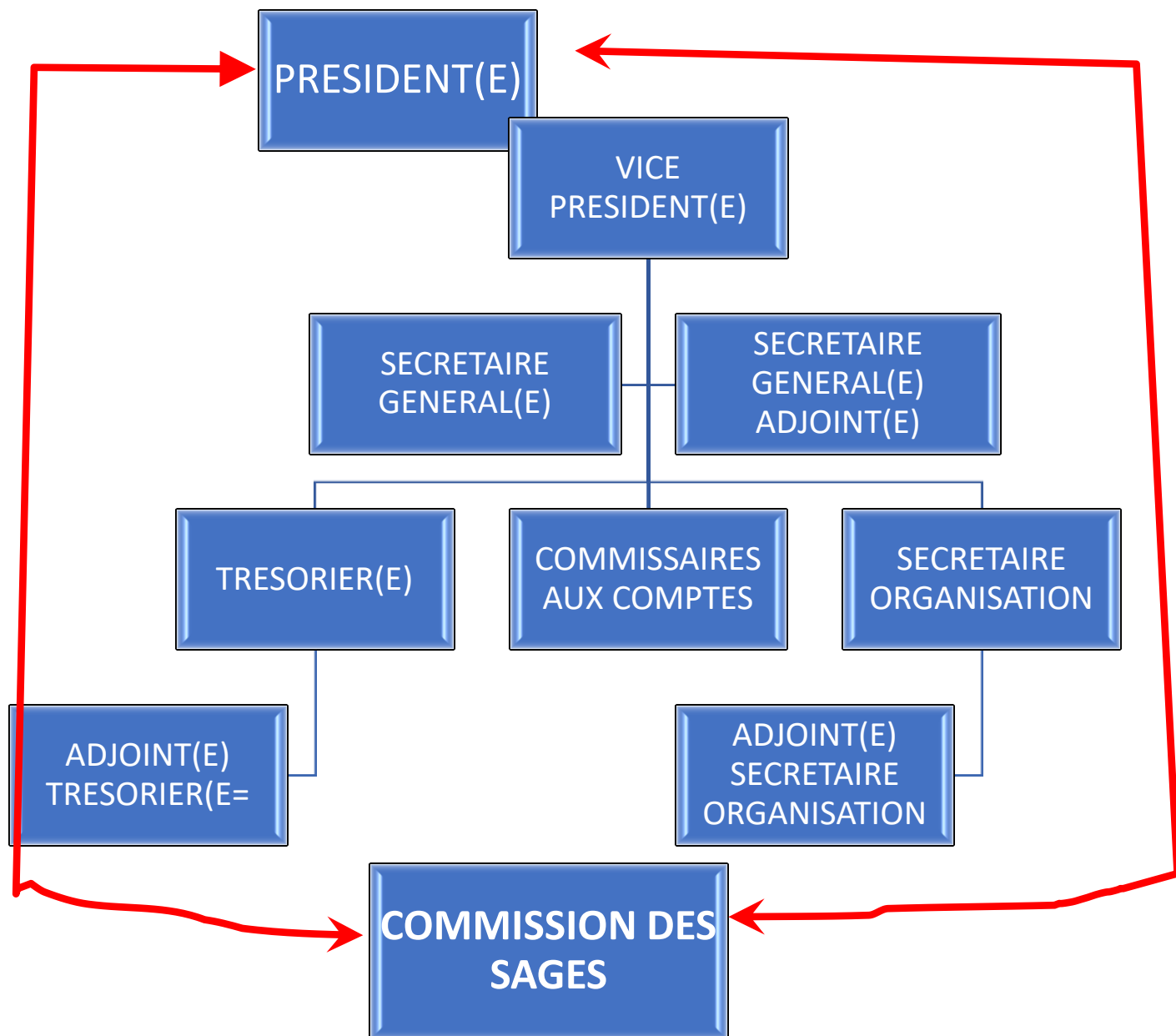
²⁹³ Les anciens

²⁹⁴ Jeunes

²⁹⁵ Cf Foucher

pas dans le bureau, et qui ne figure nulle part dans les statuts, mais qui se considère comme le véritable décideur de l'association. Nous pouvons donc comprendre, que les associations puissent être au ralenti à un certain stade de leur évolution. Le mode de gestion traditionnel était compris par ceux qui ont grandi sous ce modèle, mais pas par les autres qui sont nés et ont grandi en milieu migratoire. Or il y' a des relations inter générationnelles qui vont beaucoup influencer le fonctionnement de tout regroupement. La typologie des associations diolas est quasi similaire. En atteste le schéma suivant :

ORGANIGRAMME ASSOCIATIONS DIOLA



Schema 1

Les associations villageoises ont cela de particulier, qu'elles sont le premier lien avec les instances villageoises pour les migrants. Même si elles sont reconnues dans le pays d'accueil, même si elles ont une autonomie administrative, elles restent dépendantes d'une structure mère²⁹⁶ qui sera l'association du village et qui a son ancrage au village. Elle aura le même statut que toutes les autres associations de ressortissants du même village. En théorie, les décisions sont prises par le bureau de l'association mère. Les consultations sont faites pour la plupart de ces associations, lors des congrès des villages. Ces congrès se tiennent au village et convoquent toutes les sections (qui sont des associations légales dans leurs lieux d'accueil, villes ou pays). Chaque section – association a des cotisations à verser auprès de l'instance villageoise pour les projets de développement validés par la structure mère. Nous pouvons comprendre l'enjeu de contrôler l'association villageoise. C'est lors du congrès que sont portées à la connaissance de tout le village des actes posés par chaque section ou même par chaque individu. Les sanctions prises le sont lors de cette grande réunion, mais aussi les hauts faits y sont magnifiés.

Il incombe aux associations de migrants, de gérer les affaires courantes des ressortissants des villages concernés. Les événements comme mariage, baptême et décès sont organisés et même régis par les associations.

Mais revenons sur le statut de membre de l'association. Il y a le membre de fait²⁹⁷ et le membre de droit²⁹⁸. Cette question intéresse surtout les associations villageoises. Tout ressortissant d'un village est membre de droit de l'association de son village. Il dispose de certains droits en tant qu'enfant de ce village, quand bien même il ne serait pas un membre

²⁹⁶ Structure mère d'une association

²⁹⁷ Membre de fait

²⁹⁸ Membre de droit

de fait. Ce dernier va s'acquitter de ses cotisations qui attestent de son adhésion à l'association. Même si ce n'est pas écrit dans les statuts, tout ressortissant a une obligation tacite d'adhérer à l'association du village. C'est en cela qu'il peut participer au développement du village. Or de plus en plus, il y a des résistances quant à la façon de gérer ces dites associations. Il y'a aussi des heurts qui résultent de relations personnelles.

L'association édicte les règles de fonctionnement du groupe, des ressortissants du village ici. Il y'a ainsi des bases sur lesquelles doivent s'appuyer les individus pour les événements qui concernent leurs vies. Chaque village aura par exemple, ses exigences quant à la dot d'une fille du village qui va se marier. Les diolas immigrés sont exogames comme ceux qui sont restés dans le pays d'origine. Mais cette exogamie a un coût. La dot est fixée selon l'origine du marié. Si le fiancé est du même village que sa future épouse, le montant de la dot n'est généralement pas trop élevé. Par contre, les deux futurs conjoints s'ils sont originaires de villages différents, les démarches traditionnelles pour le mariage sont plus complexes. Le mariage concerne au-delà des individus, des familles mais surtout des villages. Les relations entre les villages vont beaucoup impacter indirectement l'organisation du mariage. Le montant de la dot est revu à la hausse et les conditions sont plus drastiques.

En fait, le mariage en milieu diola est d'abord une alliance entre des familles ou des villages selon les origines des futurs conjoints. A ce titre, les deux parties concernées sont au premier plan. Les rapports inter villageois interviennent beaucoup dans ces négociations.

La demande est faite par les parents du futur marié auprès de ceux de sa future épouse. Chaque partie constitue une délégation qui va s'occuper des discussions pour ce qu'on peut appeler l'accord de mariage. Il y'a plusieurs étapes, mais nous en allons en retenir les trois principales qui sont respectées en milieu migratoire. La délégation du futur époux, est constituée du neveu utérin, de l'oncle paternel qui fait office de parrain, et d'un deuxième oncle paternel. Il arrive que cette délégation ne se compose que des deux premières personnes précitées. Ils seront reçus par les représentants de la future mariée, qui

seront normalement l'oncle paternel, parrain également de la femme, et d'autres membres du patrilignage après le premier contact.

La première étape de ces démarches, sera de venir saluer les parents de la femme convoitée et leur présenter la proposition du prétendant. Elle est faite normalement avec des noix de colas, traditionnellement. Ils vont repartir et prendre un autre rendez-vous pour entendre les conditions pour l'obtention de la main de la concernée.

La deuxième étape est celle des conditions. Il sera soumis aux demandeurs les conditions, qu'ils doivent transmettre au prétendant et à son patrilignage qui donnera son accord ou non.

La troisième étape, si les deux parties sont d'accord sur les conditions, sera la phase de signature orale entre les deux parties. Les parents de la future mariée vont signifier leur accord aux parents du futur marié. Il appartiendra normalement, après concertations, à cette dernière partie de fixer la date du mariage religieux s'ils sont musulmans et coutumier. Mais dans un contexte migratoire, nous verrons qu'il sera fait beaucoup de changements dans ces rites. Nous reviendrons plus longuement sur le déroulé de ce type d'événement dans le chapitre des transformations de l'identité. Mais notons que ces éléments font partie des rôles joués pas les associations.

Le baptême sera aussi sujet à beaucoup de transformations. On lui accordera une importance moindre. L'événement le plus porté par les migrants reste le mariage

Quant au décès, il reste ce que les migrants eux-mêmes définissent comme le projet commun à tous. Et nous avons pu constater que l'objectif principal des associations est justement la question du retour définitif²⁹⁹ au pays. Les obsèques et le rapatriement du

²⁹⁹ Retour définitif

corps est la priorité des associations. Il y'a une gestion du deuil qui convoque les deux parties du migrant. Il interpelle le pays d'origine et le pays d'accueil en général. Les funérailles mobilisent toute la communauté avec comme maitre d'œuvre le village d'origine par le canal de son association. C'est aussi une étape de la vie, durement ressentie par la communauté qui se trouve confrontée à son intégrité. Il y'a un redécoupage du groupe qui est amputé d'un membre. Nous verrons suivant le statut du défunt, que le fonctionnement des associations peut être très fortement influencé par les décès. Là aussi, les rites et rituels seront adaptés il y'a des rites qui sont urgents et qui seront faits dans le pays d'accueil. Mais le diola se réincarne chez lui. Il doit être retourné aux siens, à ses ancêtres. Il ne s'agit pas du rapatriement en soi. Le lieu de l'enterrement est certes important, mais c'est surtout les rituels de retour qui sont les plus importants. Nous l'avons déjà mentionné, et nous ne faisons que constater l'ancrage à la terre de l'individu. Il est un maillon d'une chaîne qui ne saurait être brisée. Même si, la personne est enterrée ailleurs que dans sa terre, il doit être retourné aux siens, suivant des rituels bien définis. C'est encore plus visible dans le cas de migrations internes au Sénégal. Nous verrons plus loin que beaucoup de facteurs vont intervenir dans le choix du lieu d'enterrement, et dans l'organisation des funérailles. Et en ça, on voit les conséquences de l'émigration sur les vies des migrants et de leurs familles.

Nous avons mis en évidence les rôles premiers des associations villageoises. Mais l'organisation sociale dans le lieu de départ interpelle les trois principaux composants de la société : les hommes, les femmes et les jeunes. Si nous interrogeons la typologie des associations, nous pouvons voir que ce sont des regroupements qui accompagnent l'individu à tous les stades de la vie. Il y'a ainsi, à côté de l'instance dirigeante du village qui gère les affaires du village, d'autres structures que nous allons qualifier de secondaires et qui ne sont pas ouvertes à tous.

Il y'a en terre traditionnelle, l'assemblée des sages, qui est composée, des anciens du village. Il faut être un homme initié et être de la génération des plus âgés pour en faire partie. Ce comité se réunit très discrètement, suivant les moments importants de la vie du village. Nous ne pouvons avoir plus d'informations en ce qui concerne sa gestion et son mode de fonctionnement. Retenons cependant, qu'elle est considérée comme responsable de la protection et de la sécurité du village. Le Chef coutumier, qui est différent du Chef de

village, en fait toujours partie. Ils sont par exemple en avant-première de la grande cérémonie d'initiation, le «*Bukut* ».

Nous avons aussi, les femmes qui sont dans une organisation sociale, qu'on peut scinder en deux. Le «*furambeune*³⁰⁰» concerne les femmes mariées et déjà mères. Il faut être une femme pour y être admise. Elle est gérée également par les aînées, qui sont responsables de la vie sociale du village, en ce qui concerne les femmes. Il est difficile de pénétrer son mode d'administration, si on n'est pas considérée comme une femme diola. La fonction de reproduction de la femme est très importante ici. Le rôle de cette instance ne s'arrête pas aux femmes. Elle est garante de la protection des individus. A travers elle, on peut comprendre le rôle assigné aux femmes dans la société traditionnelle diola. C'est une organisation qui est très respectée par les diolas, hommes et femmes confondus. Il y'a d'ailleurs des actes posés par ces femmes qui sont très craints. Ainsi lors de crises affectant la survie du groupe, les femmes se dénudent et font le tour du village ou du quartier ou même d'une maison pour en chasser les mauvais esprits, pour ne pas dire les démons qui peuvent être néfastes à la société et à ses membres.

Nous avons ensuite les associations de jeunes, qui sont mixtes et qui sont. Cette organisation sociale, nous l'avons retrouvée d'une certaine façon en terre d'immigration. Par contre, l'immigration diola étant relativement récente, ces stratifications sont plus visibles maintenant. Faut-il le rappeler, les hommes sont les premiers à migrer. Les mouvements de femmes sont plus tardifs. On comprend aisément que le modèle traditionnel ait mis du temps avant de se mettre en place.

Les associations de femmes ont commencé à exister en France, à partir du moment où les regroupements familiaux ont permis l'installation des familles. On peut les dater concrètement dans les années 80. Elles sont restées informelles, pratiquement jusqu'aux années 2000. En fait, les rapports de genre peuvent être observés à travers ces associations de femmes. Même si elles sont réservées aux femmes, elles sont restées sous la tutelle des

³⁰⁰ Furambeune : lieu sacré des femmes

hommes. A la différence de leurs sœurs du pays d'origine, les femmes migrantes se sont tardivement affranchies de la tutelle de leurs époux. Cela s'est ressenti dans les affaires associatives. Notre hypothèse repose sur le fait qu'elles sont venues pour rejoindre leurs époux. Lors des premières heures de l'immigration, il n'y avait que l'époux pour les guider. Les autres composantes de la société qui étaient là pour équilibrer les pouvoirs sont absentes de ce nouveau schéma sociétal. Le mari aura ses pouvoirs renforcés en conséquence. Nous verrons qu'au fur et à mesure, les femmes vont trouver des palliatifs aux structures traditionnelles qui font défaut dans le pays d'accueil.

Cette tutelle des hommes va donc beaucoup interférer dans les gestions des associations de femmes. Pratiquement, tous ces regroupements auront des confrontations avec les associations des hommes au moment de déclarer leurs associations à la préfecture de tutelle. Nous mentionnons, associations des hommes, mais ce type de regroupement n'existe pas en théorie. Les associations sont d'abord une structure qui rassemble hommes et femmes qui ont des objectifs communs. Mais dans les faits, les associations sont sous le contrôle des hommes. Une des raisons pour lesquelles les femmes créent leurs associations, c'est pour disposer d'un espace pour elles. L'association constitue un outil de communication et une forme de liberté d'expression, dont elles (les femmes) ne disposent pas souvent dans l'enceinte familiale et villageoise. Faire enregistrer cette association (espace) auprès des autorités compétentes, c'est aussi s'affranchir, s'émanciper du tutorat des hommes (époux). C'est ce qui justifie d'une certaine façon les réticences des hommes face à ces nouvelles associations de femmes. A l'heure actuelle, nous n'en avons pas répertorié beaucoup qui sont sorties du cadre informel. L'association des femmes de Baïla en France³⁰¹ que nous avons beaucoup suivi, bien qu'existant depuis fort longtemps, n'existe légalement que depuis mai 2003. Elle est l'une des premières associations féminines de migrantes diolas légalement identifiée auprès d'une préfecture de police.

En fait, les associations de femmes ont acquis une grande visibilité, à partir de 2010. Faut-il y voir l'influence de l'organisation de la journée des femmes diolas qui se

³⁰¹ AFBF : Association des Femmes de Baïla en France

tient annuellement à Paris depuis mars 2010 ? Nous sommes tentées de le croire. Puisqu'au lendemain de cet événement, nous avons constaté une forte mobilisation des femmes. Ainsi, l'association des femmes de Kagnobon sera déclarée en 2010, les femmes de Mandégane, seront connues depuis 2015. Très peu de villages ont franchi encore ce cap.

Les associations de femmes sont pourtant réputées être plus organisées et sont financièrement plus solides. Elles sont souvent appelées au secours de l'instance principale qui peine parfois à remplir ses devoirs³⁰² envers la structure mère qui se trouve au village.

D'autre part, une des associations de diolas qui a comme objectif principal de fédérer les diolas, en vue de porter des projets qui concernent la région de Ziguinchor, a d'abord été une association de femmes. Elle a été transformée, et a mis en avant les hommes³⁰³. Mais comme dit précédemment, ce type d'association a beaucoup de mal à se développer. Le premier obstacle est la difficulté de s'identifier à un groupe plus large et qui franchit les frontières du village que chaque migrant diola porte en lui.

Il convient de revenir sur ce principe associatif chez les diolas. Nous l'avons suivi, pour les diolas, l'organisation de la société passe par les regroupements.

A un âge très jeune, ils apprennent à évoluer au sein du groupe. Le collectif a un mandat de formateur sur l'individu. Ces petits groupes de générations, sont des clubs qui vont gagner en autonomie en fonction de leur âge. Il y'a une inter dépendance entre ces clubs. Le club des petits garçons sera chargé des courses des plus grands, et ainsi de suite. De la même façon, le club des petites filles aura la charge des courses des plus grandes. Chaque club de génération assure la formation et l'éducation de celle qui est juste en dessous d'elle. Il se forme ainsi un esprit collectif que ceux ayant grandi hors du cadre villageois n'ont pas. Ce vécu transparait lors des réunions, très souvent en contexte migratoire. Les codes d'appartenance échappent aux autres, qui vont se sentir étrangers au

³⁰² Cotisations

³⁰³ Sofora : association

groupe. Cela nous amène à penser les fonctionnements des clubs comme une forme d'initiation. De prime abord, on pourrait penser que les parents ignorent ce qui se passe au sein des petits clubs de générations. C'est oublier que ces mêmes parents sont passés par ces mêmes étapes initiatiques. Ce principe d'identification est transmis d'une certaine façon aux générations nées hors du territoire, mais comme nous pouvons l'observer les codes ne sont pas transmissibles hors contextes. De ce fait, il y'a parfois un mépris des « *nés hors du village*³⁰⁴ » que nous pouvons constater lors des entretiens ou de certains événements. Ce mépris est plus exprimé envers ceux qui sont nés dans les grandes villes du Sénégal. Les enfants nés en Europe ont l'avantage d'avoir contribué à une reconsidération sociale de leurs parents. Ils sont de ce fait surclassés. D'autre part, ces enfants sont nés en terre d'immigration, une terre qui a constitué un graal pour la plupart de leurs parents. Ces derniers ont vécu dans une période coloniale pour certains et post coloniale pour beaucoup d'autres. Puisque le Sénégal n'était certes pas encore indépendant – colonie française -, mais la colonisation était déjà terminée. Les premiers migrants ont encore une grande idéalisation du français. Il est compréhensible que l'enfant né sur le sol de ceux qui sont admirés devienne comme eux, et ouvre la porte à ses parents à une intégration sociale. Cet enfant est différent, et les parents vont cultiver sa différence. « *ku ñilak kati France*³⁰⁵ », du terme utilisé pour décrire une façon d'être propre à ces nés en France. Cette expression excuse en même temps tout comportement contraire aux bons usages de la société diola. Le mot que les diolas utilisent souvent en parlant d'un enfant que les parents placent au-dessus de tous est « *é wouma*³⁰⁶ ». C'est le terme désigné pour parler du double animal protecteur de l'individu. C'est pour dire à quel niveau se trouve le statut de ces descendants d'immigrés. Cette différence qui a une connotation négative pour un né à Dakar est positivée de ce fait pour celui qui est né en France, en Allemagne, ou ailleurs en Europe ou en Amérique. Les associations sont un lieu où nous avons pu observer cette classification de la société en terre d'accueil. Le taux de fréquentation des natifs du pays est de loin plus élevé. Ils sont également plus réguliers pendant les assemblées générales des associations de villages. Cependant, nous constatons une plus grande présence lors des événements comme les mariages, et des manifestations plus festives. Ceci dit, leur engagement est

³⁰⁴ Principe de droit du sol

³⁰⁵ Kuñilak kati france: les enfants de la France

³⁰⁶ E wuma : voir double animal

moindre dans l'organisation d'événements portés par les associations. Il n'y a pas non plus une grande attente de la part de leurs parents quant à leurs participations. Par contre, pour des jeunes ayant le même âge qu'eux nouveaux venus, il y'a très souvent une très grande pression de la part des premiers migrants, en ce qui concerne leurs contributions et leurs engagements dans les activités associatives. On pourrait s'interroger si pour leurs aînés dans l'immigration ne se voient pas à travers ces derniers. Il y a comme une continuité de leurs parcours et de leur engagement associatif à travers ces nouveaux venus. Cela ne saurait s'expliquer par le fait que ces derniers arrivent en terre d'immigration avec une qualité de membre d'une des sections de l'association villageois. Chaque projet migratoire est unique et ne saurait être une réplique des premières migrations. En outre, la plupart de ces nouveaux migrants ne vient pas du village d'origine. Leurs parents ont déjà quitté le lieu d'origine et se sont installés dans une des villes du pays. Ils connaissent parfois très peu, ce village de leurs parents. Cette pression de la part de leurs co originaires va finir par laisser ces jeunes des associations. Nous avons encore les réflexions d'un jeune homme de la commune de Suelle :

« Je veux bien bosser pour l'association, mais ces mêmes personnes qui vont te demander de travailler pour le pays, ont des enfants souvent plus âgés que toi. Moi aussi, j'ai ma vie... »

Ce reproche revient sans cesse. Mais, nous avons toujours été confrontées au malaise de ces aînés lorsque la question est évoquée. Ces parents vont parfois demander à leurs neveux et nièces nés hors du pays, de les aider à convaincre leurs cousins nés en France de s'engager dans les associations. On pourrait se questionner sur cette demande. Pourquoi cette demande ? S'agit-il de problème d'âge ? Les parents ne pensent-ils pas que le dialogue est plus aisé entre gens de mêmes générations ? Le terme « *génération* » doit être entendu en termes d'évolution sociétale avec les changements induit. Si cela est juste, il est alors important de s'intéresser sur les écarts possibles liés à l'évolution et ou à la différence culturelle des pays d'accueil et de départ. Il y'a pourtant un obstacle majeur, c'est le degré d'engagement des deux catégories. Ils sont sensiblement de la même génération, et ont des vécus parallèles. Ils sont nés hors de la terre des ancêtres et n'ont donc pas évolué dans la même matrice sociale que leurs parents. Beaucoup des nouveaux venus sont des enfants de migrants, mais de la migration interne au Sénégal. Souvent ils

connaissent très peu le village des parents. Mais le point qui nous semble très important, c'est qu'ils ont grandi dans un environnement multiculturel, à Dakar, à Kaolack, Ziguinchor, Thiès, Saint Louis et dans d'autres villes du Sénégal. Leur « *diolaité* » est souvent plus diluée que celle de leurs cousins nés en Europe. Nous verrons dans le chapitre de la transformation identitaire, les influences extérieures sur ces migrants.

La typologie des associations dans le pays d'accueil, va dans un premier temps se calquer sur l'expérience des primo migrants. Les premières associations sont nées pour répondre aux besoins de retrouver des gens du pays, de s'entraider. Elles fonctionnaient tant bien que mal, parce qu'il y avait moins de gens et donc moins de possibilités de retrouver des gens issus du même terroir. On s'identifiait au plus proche. C'était le pays, la région ou l'ethnie. Il y'a même une dimension continentale que nous allons voir se développer avec les nouvelles générations. Tous les africains se considèrent comme des frères cousins en Europe³⁰⁷. Mais avec les arrivées de nouveaux migrants, le village viendra supplanter et reprendre une place qui était sienne, mais étouffée jusque-là, par l'absence de natifs du même village.

Les associations sont toutes de type loi 1901³⁰⁸, quand elles sont déclarées.

Nous l'avons déjà évoqué, les premières associations transcendent les clivages ethniques. C'est le cas de l'Amicale des sénégalais par exemple, précédemment citée. Cependant, il est bon de noter que dans ces associations il y'avait une majorité de diolas qui adhéraient. Les projets défendus concernaient la région, comme la construction du mur de l'hôpital de Bignona³⁰⁹, dans la région de Ziguinchor. A ce sujet, c'est l'un des rares projets portés par une association de type fédérale en Casamance. Une autre association de type fédéral va naître, suite à une scission de l'amicale. Cette association, ASCORZI prendra le relai de l'Amicale, et mobilisera davantage les diolas pendant un certain temps. Elle s'est brutalement éteinte avec les suspicions de collaboration avec le mouvement

³⁰⁷ La distance avec le pays de départ rapproche des populations qui ne sont pas géographiquement. Avec l'immigration, l'Afrique devient un pays auquel vont s'identifier beaucoup d'enfants de migrants en quête de repères.

³⁰⁸ Loi 1901

³⁰⁹ Construction mur de l'hôpital de Bignona

irrédentiste casamançais. Il y'a un grand silence sur les raisons des blocages de ces associations. Il faut néanmoins remarquer que ces regroupements étaient essentiellement gérés par des hommes au caractère bien trempé. Les ambitions personnelles et aussi associatives divergeaient. Il était logique que ces premières associations éclatent à court terme. Ce n'est pas la seule raison de leur échec à rassembler et mobiliser les migrants diolas autour d'un projet commun. Nous relativisons le terme échec cependant. Puisqu'à leur création, elles ont répondu aux attentes de leurs membres. Mais, et c'est le cas des associations diolas que nous avons suivi, l'évolution et la maturité des migrations a un impact sur le fonctionnement de ces grands groupes qui ne sont pas préparés à une explosion démographique des populations diolas. C'est ce qui explique par ailleurs, que l'avènement des associations de ressortissants des villages d'origine des migrants puisse avoir une influence sur ces regroupements qui vont finalement rester en léthargie. Celles-ci (les associations villageoises) vont être très vivantes dans les années 80. Certes la plupart, sont dans un cadre informel, mais il n'en demeure pas moins qu'elles vont beaucoup rassembler et participeront pour beaucoup dans l'intégration de ses membres dans leurs nouveaux pays. En fait, elles ont permis aux migrants d'avoir une vie sociale qui leur donne l'opportunité d'exister aussi bien dans le pays de départ que dans le pays d'arrivée. Nous verrons que ce sont ces mêmes associations qui vont favoriser un rapprochement entre des gens qui, initialement ne seraient pas en contact. Les familles vont s'entraider et fait très concret, les enfants vont se connaître, et grandir ensemble. Cet aspect nous paraît intéressant à relever, puisque c'est ce qui va largement contribuer à créer une catégorie de population au sein du même groupe. C'est cette catégorie qui va constituer le groupe des « *ku ñilak kati France* », ou « *les enfants de la France* », comme ils sont désignés par leurs parents. Les premières rencontres étaient d'abord des retrouvailles pour sortir de la solitude et de la routine pour ces personnes venues du même lieu. C'est la base d'une nouvelle identification. C'était lors des fêtes de fin d'année que ces grandes rencontres se faisaient. Nous pouvons d'ailleurs voir se dessiner les futures associations. Il y' a trois groupes principaux qui vont se dégager.

Le groupe principal est celui des hommes, chefs de familles. Ils sont les premiers à venir s'installer. Ils ont des parcours similaires pour la plupart. Ils sont d'une même génération d'âge et ont évolué dans les mêmes associations à Dakar ou dans d'autres localités au Sénégal. Ils partagent, en somme beaucoup de choses. Et surtout, pour beaucoup d'entre eux, ce sont des hommes initiés au « *bukut* ». Ils ont les rênes du pouvoir que leur a conféré leur initiation. Il est donc normal, qu'ils soient le sous-groupe qui

détermine les règles et qui a le pouvoir de décision sur les fonctionnements des associations.

Le deuxième groupe concerne les femmes, épouses, venues après les hommes pour la plupart, mères au foyer à leurs débuts. Elles ont un repère principal, l'époux, qui les a fait venir de leurs villages ou tout simplement du pays. Le mariage s'est fait au pays. Pour certaines, c'était avant la venue de l'époux à l'aventure. Ils ont déjà fondé une famille. L'épouse rejoindra plus tard, une fois que l'homme s'est installé. Pour les autres, le mariage s'est fait après que l'homme se soit installé en Europe. Ils vont construire leurs foyers en Europe, et fait notable, apprendre à vivre ensemble en Europe, sans l'assistance et la proximité des leurs, qui vont les accompagner de leurs conseils et de leurs expériences.

Enfin, le dernier groupe est celui des descendants. Les enfants issus de ces ménages de migrants. Tous ne sont pas nés en Europe. Mais pour ceux qui ne sont pas nés en Europe, ils sont venus très jeunes, en compagnies de leurs mères, rejoindre leurs pères dans un nouveau pays. Dans les débuts des associations, ils sont encore en phase d'apprentissage, dans les premiers âges de leurs vies. Ces enfants vont donc grandir ensemble même s'ils ne vivent pas dans les mêmes villes et quartier. Mais ils vont faire connaissance, à la suite des visites que se rendent les parents, ou encore lors des regroupements d'associations ou de manifestation festive, et tisser des liens suivant les affinités, mais seront, comme dit, une nouvelle catégorie. La notion de parenté va se transformer avec eux. Leurs amis d'enfance vont être leurs « *cousins* ». La famille initiale diola va donc s'adapter aux nouvelles réalités migratoires que sont la solitude de migrants venus de villages différents ou de quartiers différents quand ils sont des ressortissants d'un même village. Ces enfants seront les témoins des souffrances des premières heures de l'immigration, surtout celles de leurs mères. Ils vont apprendre la langue française avec leurs mères, ils vont se socialiser avec leurs mères et s'intégrer dans la société française avec leurs mères. Il nous revient, à ce sujet, les propos d'une jeune femme marseillaise ³¹⁰:

³¹⁰ Les parents sont diolas et ont migré en France en 1977

han !!! nos mamans là, elles ont souffert à regarder la télé... Même Dora en chinois, elles regardent »

Il y'avait une division des tâches lors de ces grandes rencontres festives. Les hommes faisaient les grandes courses dans les grandes surfaces, pendant que les femmes s'occupaient de la cuisine et veillaient sur les enfants. Le découpage de l'espace obéissait aussi à la division des sexes. Cette occupation spatiale existe encore. Les femmes sont toujours assises entre elles. Elles seront plus proches de la cuisine ou à côté des enfants pour garder un regard sur eux, tandis que les hommes seront devant la télé ou la sono pour assurer l'animation, tout en débattant de sujets du pays. Les sujets politiques sont très prisés d'ailleurs. Le migrant avait de ce fait, une impression de participer encore dans la gestion des affaires de son pays, ou quand ils sont ressortissants du même village, des affaires de leurs villages. Les femmes intervenaient très peu, lors de ces discussions. Mais cela peut encore s'expliquer par le fait, que le profil de celles-ci ne leurs permettaient pas de soutenir un débat politique comme, elles peuvent le faire, et le font actuellement. Faut-il le rappeler, les hommes ont généralement, un niveau plus élevé que les femmes. En outre, il y'avait le poids de l'éducation³¹¹ qui faisait que ces femmes ne s'autorisaient pas à débattre avec les hommes. Encore maintenant, certains sujets ne sont pas abordés et discutés par les deux groupes en même temps. Le groupe des hommes est supposé être détenteur d'un savoir intellectuel. Nous voyons là, le pouvoir financier et le pouvoir de l'école. Même si pour la plupart, ils ne sont pas de grands intellectuels, ils le deviennent de facto, puisqu'ayant fréquenté l'école et sachant lire. Ce qui n'est pas le cas pour beaucoup de femmes. Cela leur donnait ainsi un ascendant sur ce groupe des femmes. Cela va changer au fil du temps. Les femmes vont trouver leur place, avec un avantage que les hommes n'ont pas. Elles seront reclassifiées dans leur nouvelle société. Les premières femmes migrantes diolas ont un profil quasi similaire. Elles n'ont pas été scolarisées, et sont habituées aux emplois de « *bonnes* » au Sénégal. Même quand elles n'ont pas fait ce genre de travail, la division sexuelle des tâches chez les diolas les préparent aux travaux

³¹¹ L'éducation traditionnelle diola est genrée. Il y'a une division sexuelle des tâches, mais aussi des domaines réservés à chaque sexe. Les hommes sont éduqués pour s'occuper de la gestion politique du groupe. Même s'il n'y a pas une interdiction formelle, les femmes ne vont pas débattre de certaines questions avec les hommes.

ménagers. Les professions et le travail qu'elles vont trouver dans leur pays d'accueil ne va pas les contrarier dans leur évolution et leur parcours migratoire. Il y'a une continuité pour elle. Elle est même gratifiante, puisqu'elles vont être payées pour le même travail qu'elles ont toujours fait dans leur pays d'origine. Le fait d'avoir une fiche de paie, d'avoir un pouvoir d'achat valorise ainsi ces femmes, à la différence des hommes.

Les enfants sont à l'écart de ces joutes oratoires. Ce qui est le premier facteur de cassure dans la chaîne de transmission. Si l'objectif de départ est de se retrouver et de permettre que les familles et donc les enfants se connaissent ; il n'y a pratiquement pas de communication entre les groupes. Les enfants vont grandir sans connaître parfois l'histoire de leurs parents, et encore moins leurs vécus d'émigrés. Il y' a comme deux mondes parallèles. Nous en voyons le résultat dans le fonctionnement des associations. Ces mondes n'ont pas suivi la même évolution et ne peuvent donc pas fonctionner de la même façon.

En fait, il nous apparaît, que les rendez-vous festifs sont une occasion pour les parents de se replonger dans leur passé et de recréer le village qu'ils ont laissé derrière eux. Mais l'espace et le contexte s'y prêtent ils ? La question mérite d'être posée.

Nous avons deux exemples de ces fêtes en banlieue parisienne et en banlieue lyonnaise.

En 2007, en Île de France, les ressortissants d'un village diola³¹² se retrouvent comme chaque année chez l'un des leurs pour le réveillon du nouvel an. Cette fête est portée par l'association et est préparée des mois avant le grand jour. L'organisation en elle-même est gérée par les femmes, qui vont se charger de la cuisine pendant que les plus jeunes s'occuperont de l'animation et de la mise en place. Le soir de la fête, les invités vont commencer à arriver. Les pères vont venir avec les plus petits, pour qui c'est une grande récréation. Alors que pour les plus âgés, les fêtes de village ne sont plus attrayantes.

³¹² Le village de Baïla, que nous avons suivi lors de notre Master, nous a servi de modèle.

Ils ont d'autres projets, d'autres amis, avec qui ils souhaitent passer leurs fêtes. Ils n'ont pas le même besoin que leurs parents de se replonger dans un passé qui n'est pas le leur.

Nous avons observé que pendant ce réveillon, en dehors des hommes en couples avec des femmes non immigrées et dont les parents ne sont pas immigrés, il y'avait une séparation des hommes et des femmes. Les enfants sont dans une chambre, où ils seront sous la garde des plus grands. De temps en temps, il leur sera monté à manger et à boire. Pour les plus grands, il y' avait un buffet où chacun pouvait se servir ou se faire servir. La fête va durer jusqu'au lendemain, après le repas de midi. C'était l'une des dernières fêtes de fin d'année, les réalités sociales ne favorisant plus ce genre de rencontres. Il y'a d'abord beaucoup plus de ressortissants, donc organiser un tel événement demande un espace plus grand. Les enfants ont grandi et ont une vie sociale différente de celle des parents. Ils aspirent tout simplement à autre chose. La question identitaire commence à se poser.

L'autre exemple de rencontre festive que nous avons observé, c'est en banlieue lyonnaise, où les parents et leurs familles respectives se retrouvaient chez l'un d'entre eux pour passer le réveillon de Noël. Nous sommes dans le cas d'un groupe plus réduits. Là, nous avons pu avoir le schéma des premières heures de l'immigration, où les migrants peu nombreux, calquaient leur fête à celles qu'ils avaient dans leur village d'origine. Il n'est plus question de ressortissants du même village, mais plutôt de migrants qui partagent une même origine, la Casamance, et qui vont intégrer dans leur groupe, les nouveaux étudiants venus poursuivre leurs études à Lyon. Ici, pas question de buffet. Le service est assuré par les femmes, qui vont, entre deux services s'asseoir et écouter les hommes débattre, de différents sujets, des questions associatives, des questions sociétales, mais surtout de la politique de l'Afrique et plus particulièrement celle du Sénégal. Elles vont très peu participer au débat. Pendant ce temps, leurs enfants vont s'occuper dans une chambre, où ils se feront servir de temps en temps. Mais là, aussi les plus jeunes vont finir par s'affranchir et laisser leurs parents se retrouver entre eux de plus en plus.

Ces rencontres nous offrent l'opportunité de voir le découpage du monde associatif diola. L'occupation spatiale est pratiquement la même lors des assemblées générales des associations et ce quel que soit le type d'association, du moment qu'elle est mixte.

Les associations restent à ce jour, l'endroit par excellence où les migrants peuvent encore récupérer un pouvoir qu'ils savent perdus. De ce fait, il est naturel que naisse un certain corporatisme qui va être jaloux de ses prérogatives et vouloir écarter toute personne qui pourrait légitimement en menacer le pouvoir.

L'immigration des hommes, comme spécifié tantôt, a été antérieure globalement à celle des femmes, même si ces dernières ont globalement, mieux réussi leur parcours migratoire.

La migration des hommes diolas a ouvert la voie de façon générale aux femmes, qui sont venues en grande partie à la faveur du regroupement familial. Ce qui signifie surtout un pic en 1974³¹³. Des exemples d'immigration féminine individuels sont quand même à noter au milieu des années 1980. Mais ce sont des cas relativement isolés. Le regroupement familial se fera, également, dans le sens inverse de plus en plus au début des années 2000. Les femmes, en grande majorité françaises³¹⁴, vont faire venir leurs époux du Sénégal. Il est néanmoins important de noter les influences des échanges favorisés par les associations, entre les populations du pays d'accueil et les villages des migrants, qui vont bénéficier des programmes de coopération. Nous reviendrons sur cet aspect coopération qui joue un grand rôle dans les rapports de pouvoir et relations qu'entretiennent les migrants avec la localité d'origine.

Les femmes, épouses, ont bénéficié de l'expérience migratoire de leurs époux migrants, quand elles sont arrivées. Ce qui n'était pas le cas de ces derniers. Il est certain que ce facteur n'est pas à négliger dans l'insertion des femmes dans le pays d'accueil. D'autre part, le facteur genre est très important et intervient, dans une certaine mesure ici. On ne peut ignorer la vision que l'imaginaire européen a des relations sociales entre les hommes et les femmes africaines. Les structures mises en place sont d'abord pensées pour

³¹³ Loi relative au regroupement familial : dispositif légal reconnaissant le droit à une vie de famille.

³¹⁴ Ce sont des femmes de type caucasien

aider des femmes. Comme nous l'a souligné un migrant diola³¹⁵, les hommes sont très peu écoutés en Europe et ne peuvent bénéficier des structures d'aides. Une femme est assistée parce qu'elle est vue comme une victime potentielle, quelqu'un de vulnérable, qu'il convient d'aider et de protéger. C'est le sexe faible. Ce qui n'est pas le cas des hommes africains. Il y'a donc un préjugé favorable aux femmes africaines qui a beaucoup servi à ces dernières dans les premières heures de l'immigration des diolas. Ces politiques de soutien et de protection aux femmes sont mises en place pour les femmes françaises d'abord. Le facteur genre n'est pas négligeable en Europe. Nous verrons que cette différence de parcours et de résultats du projet migratoire va s'inviter dans les associations de migrants diolas en France.

En outre, les hommes diolas, de par leur éducation, ne sont pas enclins à montrer leurs faiblesses. Cette pudeur va fortement les desservir. Un homme est un roc, « *anene fu lel* », cette phrase revient très souvent dans les discours des hommes, pour illustrer la capacité d'endurance des hommes. Ne perdons pas de vue, en outre le fait que nous sommes en face de personnes issues d'une société à initiation, où de surcroît il y'a le culte du secret. La parole est codifiée et distillée selon des règles bien établies. Un homme ne pouvait se permettre de s'épancher sans contrôle. La plus grande insulte qu'on puisse adresser à un homme, c'est de le traiter de femme, c'est-à-dire un non initié qui ne maîtrise pas ses émotions. L'affect n'a pas de place dans la vie d'un homme.

Cette prise en charge va se traduire dans les décisions de justice lors des divorces. La communauté diola est patriarcale, rappelons-le. Or en terre européenne, les enfants sont très souvent confiés à la mère. Ce qui crée une frustration chez le « mâle » qui se retrouve symboliquement castré, puisque amputé de sa descendance. Cela nous fait penser d'ailleurs au code de la famille au Sénégal, qui est largement avantageux pour les hommes. Faut-il le souligner, les allocations sont directement versées aux hommes qui sont les chefs de famille traditionnels, et donc premiers responsables de leurs familles. Toute décision doit être prise avec leur accord. Il est question à ce propos, de dérogation de puissance dans le

³¹⁵ Paris 2008

cas où, l'époux ne peut pas bénéficier des allocations familiales, et que la femme peut en étant fonctionnaire les percevoir³¹⁶. Jusqu'à une date récente³¹⁷, la nationalité était acquise par le canal du père. Les enfants appartiennent au père. Cela a posé souvent beaucoup de problèmes aux femmes migrantes. Les conflits conjugaux se sont invités plusieurs fois dans les procédures administratives dans les différents consulats du Sénégal à l'étranger. Les problèmes que rencontrent les personnels accrédités auprès des sénégalais de l'extérieur soulèvent souvent cette question.

Les premiers couples de migrants ont transposé d'ailleurs ce modèle en France, au début. Les femmes, venues rejoindre leurs conjoints grâce au regroupement familial, sont d'abord très dépendantes de ces derniers. Il s'agit pour la plupart de femmes illettrées, et qui ne sont pas très au courant des lois et donc avantages dont elles peuvent disposer dans leurs nouveaux pays d'accueil. D'autre part, elles sont encore très empreintes d'une éducation traditionnelle qui les prépare à voir en l'époux, le chef de famille, celui qui doit gérer sa famille. Il était donc normal, que par exemple, elles remettent l'intégralité de leurs salaires à l'époux, qui saura le gérer. Il est la référence. C'est à lui de prendre les décisions. Certes, les femmes dans leur grande majorité, n'ont pas de disposition pour gérer les finances du couple, mais n'oublions pas que les premiers migrants sont pour une large part des ouvriers, et sont donc presque dans les mêmes limites intellectuelles que leurs épouses. Même si, pour les hommes, ils ont été scolarisés, contrairement à beaucoup de femmes. Il s'agit plus d'un respect de traditions alors. Dans la conception diola, le premier responsable du foyer, c'est l'homme. Les biens de la maison lui appartiennent en théorie. Il faut également souligner que chez les diolas, les femmes n'ont pas vocation à construire des maisons pour mettre des biens. Naturellement ce sont les hommes qui ont des maisons, et qui accueillent et s'occupent de leurs épouses. Les subtilités du droit français ne sont donc pas évidentes pour les femmes. Nous abordons ici, le cas de figure de couples déjà unis depuis le pays d'origine. Le choc entre les acquis du groupe de départ et les nouvelles règles du pays d'accueil n'est pas facile à gérer. Il y'a dans un premier temps le régime matrimonial français qui ne reconnaît pas la polygamie. Les immigrés ont été confrontés à

³¹⁶ Code allocations familiales Sénégal

³¹⁷ Code de la nationalité

cet interdit qui va constituer un blocage dans leur nouvelle vie. Dès lors, les hommes qui ont souhaité prendre plusieurs épouses ont dû mettre à contribution leurs premières femmes. Des ménages polygamiques ont bien subsisté, avec des problèmes gérés en interne dans la communauté. Dans ce cas de figure, les traditions reprennent le dessus pour palier à ce manque de la société européenne. Mais cela a été également un déclic pour les premières femmes arrivées sur le sol français. Au début, la confiance était de mise et les femmes cédaient volontiers tout leur avoir à l'époux, dans l'objectif de se construire un avenir, généralement matérialisé par l'acquisition d'une maison, au pays et rarement dans le pays d'accueil. Mais les illusions du départ vont s'effriter. Les époux vont commencer à prendre des épouses dans le pays d'origine, avec les économies mises en commun avec les épouses qui partagent leurs difficultés dans le pays d'accueil. Il y'a eu une sorte de frénésie chez les hommes, comme une sorte de compétition, à celui qui allait défier la loi du pays et prendre une seconde épouse. C'est peut-être une façon de reconquérir une virilité qu'ils supposent perdue. En prenant une seconde épouse, ils marquaient ainsi leur refus de céder à une émasculatation qu'ils pensent orchestrée par le pays d'accueil.

Les histoires et témoignages se ressemblent. Les récits aboutissant à cette décision sont semblables. En fait, les migrants sont confrontés à une crise d'autorité à laquelle ils tentent par tous les moyens de faire face. Epouser une autre femme, est une tentative désespérée de maîtriser le cours de sa vie, de reprendre les rênes du pouvoir. L'épouse est toujours prise au dépourvue. Au retour d'un voyage au pays, le mari revenait avec une autre femme, une nouvelle épouse. Mais du fait que les administrations européennes n'admettent pas de polygamie, les hommes contractaient un mariage religieux et coutumier.

Ces ménages sont gérés de deux façons différentes en général.

Nous avons un premier cas de figure, où la seconde épouse restait au pays d'origine. Les finances du couple initial finançaient ce mariage et entretenaient cette nouvelle épouse qui va prétendre aux mêmes droits que la première. En général, la deuxième déchantait très vite, surtout si ces projets incluaient de rejoindre l'époux en Europe. Ou encore si l'époux décédait. Cela posait une question très difficile d'héritage. Cela se comprend. Dans le pays de départ, le Sénégal, l'époux subvient aux besoins de sa famille. L'épouse est très souvent une mère au foyer. Elle n'a donc pas de revenus comme dans les pays d'immigration. Les biens appartiennent donc à l'époux. Ce que les familles

restées au pays ignorent. On entend souvent les femmes se plaindre de l'attitude de leur belle famille qui les considère comme des chanceuses qui profitent égoïstement des largesses de leurs époux. Ce qui est très éloigné de la réalité. Il est difficile de faire comprendre aux tiers qui vivent au village, que l'épouse a des revenus et que parfois elle peut gagner même plus que son époux. Ce n'est pas spécifique aux diolas qui vivent en France. Les migrants qui se sont installés au nord du Sénégal, dans les grandes villes vivent les mêmes problèmes. Beaucoup de femmes s'entendent souvent dire que leur mari a pu réussir sa vie, d'un point de vue matériel. L'aisance matérielle se traduit la plupart du temps, par la possession d'une maison. Dans le contexte moderne actuel, très peu d'hommes arrivent à s'offrir une maison sans l'apport financier de leurs conjointes. Or ces dernières ne sont jamais reconnues comme des propriétaires au même titre que leurs conjoints. Elles sont, tout au plus des bénéficiaires à qui on rappellera à chaque occasion que la maison appartient à l'époux. La question qui est systématiquement posée pour signifier que les biens sont la propriété exclusive du mari est pratiquement la même. Elles sont toujours interpellées de la façon suivante : « *ton mari a construit une belle maison* ». C'est une affirmation qui heurte les épouses surtout quand elles ont investi leurs finances dans l'obtention d'un appartement. C'est une forme d'exclusion ou du moins, une manière de resituer les choses, pour l'homme.

Le deuxième cas de figure, c'est quand la deuxième épouse se trouve sur le territoire français. C'est ce schéma qui pose le plus de problèmes. Cette situation sociale va mettre en évidence beaucoup de sujets épineux de l'immigration.

Il y'a déjà la question du logement, et donc de l'espace qui se pose et qui est le plus difficile à gérer. Ces couples vont vivre dans une promiscuité qui va favoriser des conflits. Beaucoup de couples vont éclater avec des conséquences très lourdes pour les enfants. Les familles vont avoir du mal à faire face en terre d'immigration à ces crises familiales. Ce qui est toléré dans un environnement plus spacieux, placé sous le contrôle de la communauté traditionnelle va l'être difficilement dans l'espace confiné de l'immigration. En fait, l'étroitesse et l'absence d'espace vont favoriser des crises dans les foyers. Les populations habituées à vivre dans des endroits spacieux où l'architecture traditionnelle préserve une forme de liberté, vont très mal supporter de vivre les uns sur les autres. Ce confinement expose l'intimité des couples et permet une proximité avec les enfants. Or les

migrants n'ont pas inclus dans leurs projets de vie ce scénario. Dans le pays d'origine, les épouses ont pratiquement chacune, son espace privée où elle peut recevoir l'époux quand c'est son tour. Ce cas de figure concerne la polygamie en ville, où déjà l'espace est plus restreint. L'homme partagera ses jours et ses nuits entre les épouses, y compris pour la gestion de ses affaires. Dans un cadre rural, les épouses disposent chacune de sa chambre, mais l'époux également à sa chambre, où il recevra ses épouses, à tour de rôle. La gestion sera donc différente, et sans empêcher des crises dans le ménage, elle peut les contenir. Alors que les premiers ménages polygamiques en France ont eu à souffrir du confinement de l'espace. Certaines situations ont beaucoup favorisé les crises et violences au sein de ces foyers. L'accès au logement est un des problèmes cruciaux qu'ont rencontré les migrants. La première vague, rappelons-le, était constituée en grande majorité d'ouvriers. Leur pouvoir d'achat ne leur permettait pas, en conséquence, de se louer un appartement avec suffisamment d'espace pour deux épouses.

Les témoignages recueillis, rappellent des phénomènes sociaux qui ont fortement impacté les relations conjugales. Il faut admettre, qu'un studio n'était pas le lieu idéal pour une famille polygamique. Selon les lois de la polygamie, chaque épouse a des tours auprès de l'époux. Pendant son tour, la femme se charge de faire la cuisine pour toute la famille, et partagera ses nuits avec l'époux pendant ce temps. Il faut reconnaître que dans un studio, assurer le devoir conjugal n'est pas simple.

« L'épouse dont c'est le tour, se couche sur le lit avec l'époux, pendant que l'autre occupait dans la même pièce, un autre lit. ³¹⁸ »

Ce partage des tâches ou rôles et avantages entre épouses s'invitait même dans l'espace publique. Lorsque l'époux est véhiculé, la place du passager pouvait être le prétexte d'un conflit entre les deux épouses.

³¹⁸ Paris, 2014

La gestion des enfants était de la même façon impactée par la situation matrimoniale des parents.

Nous n'avancons pas que les parents sont démissionnaires. Mais le confinement de l'espace ne favorise pas une communication entre parents et enfants. D'autre part, nous partageons l'idée selon laquelle, un enfant grandit par mimétisme. Il y'a une contradiction entre le modèle familial offert chez lui et ce que lui montre son entourage. Nous entendons par entourage, non seulement l'école qui est le premier contact avec la république telle qu'elle est pensée, mais également toutes les structures qui vont le suivre et le voir évoluer.

Il est évident que dans ce contexte familial, dont la physionomie diffère du modèle recommandé et exigé dans le pays d'accueil, des problèmes d'éducation vont se poser. Les enfants des immigrés vont évoluer dans cette promiscuité. Nous sommes tentée de parler d'auto éducation des enfants, qui vont se construire dans ce contexte.

Dans ces couples polygames, la seule épouse reconnue par les lois des pays européens, était la première. La deuxième épouse était présentée comme une mère célibataire. Elle ne pouvait prétendre à aucun avantage lié au statut d'épousée. Les choses se compliquaient lors du décès du mari. Dans ces cas, les médiations familiales prennent le pas sur les codes du pays d'adoption. Les choses se compliquent quand la deuxième épouse reste au pays. Elle ne peut profiter d'aucune aide. Plusieurs cas se sont présentés. Il y'a eu comme une frénésie de prendre d'autres épouses plus jeunes chez les diolas immigrés en France. Beaucoup vont finir par des séparations, la distance ne favorisant pas d'intimité conjugale, sauf dans l'exception des hommes qui repartent s'installer dans le pays d'origine. La gestion des deux familles après le décès d'un immigré reste encore un grand problème pour les familles concernées.

D'un autre côté, il y'a le régime de la communauté de biens, sous lequel, beaucoup de couples se sont unis. Les mariages contractés au Sénégal, ont très souvent pour option, la polygamie, et donc avec une séparation des biens. La question du choix du régime matrimonial est secondaire. En terre d'immigration, la tendance est plutôt la communauté

de biens, que les migrants choisissent, sans pour autant maîtriser les tenants et les aboutissants de ce choix.

Le modèle familial est remis en cause. A partir du moment où l'homme s'est retrouvé en train d'effectuer des tâches dévolues aux femmes dans sa société d'origine, le questionnement se pose. C'est son identité de mâle qui est mise à mal.

Il faut d'ailleurs, à ce propos, noter que les rapports sociaux sont réécrits avec l'immigration. Les valeurs sont réinventées. Certes, il y'a cette volonté de s'ancrer dans les traditions, il y'a également les réalités du pays d'accueil et du contexte migratoire qui vont bouleverser une hiérarchie sociale existante au pays. Nous relevons les propos d'un migrant diola qui déplorait le fait que dans les associations, les propositions des membres étaient votées selon la réussite matérielle du proposant et donc de son ascension sociale.

Cela a pour résultat la diversité des associations, qui ne sont plus uniquement des répliques des villages des migrants. Nous avons ainsi constaté entre autres, l'existence des associations de femmes. Certes, ce n'est pas un phénomène nouveau inspiré par l'immigration. Mais il y'a une autonomie plus affirmée pour ce type d'associations. Il en résulte ainsi des rivalités qui vont s'inviter dans cet espace public.

Le vécu migratoire foisonne d'exemples qui témoignent des frustrations des migrants. Une fois de plus, la matrice idéale pour permettre à tous ces ressentis de s'exprimer demeure l'association.

Mais nous avons eu un grand intérêt lors de nos entretiens de certains migrants diolas, notamment des femmes, qui constituent à notre avis, une belle mosaïque de récits de vie, édifiant le parcours de ces personnes. Les expériences des femmes permettent en outre de questionner celles des hommes. Les trajectoires des hommes et des femmes se recoupent très souvent, notamment, parce qu'il y'a eu beaucoup de gens ayant eu recours au regroupement familial chez les migrants diolas. Nous notons d'ailleurs un pic à partir de

1974, après le ralentissement de l'immigration des salariés et l'appel à une migration familiale. Comment a été gérée et pensée cette loi sur le regroupement familial ? Nous pouvons considérer d'abord qu'il s'agit de décision sociale, mais qui n'a peut-être, pas pris en compte tous les facteurs pour permettre ce qui est couramment appelé une intégration, voire, une absorption de ces populations étrangères et leurs descendances. Nous pouvons remonter plus loin, avec les politiques françaises coloniales, qui ont une vision culturaliste contrairement à celle anglo-saxonne. Nous ne prétendons nullement juger les différentes politiques de migrations ou coloniales. Il nous apparaît juste un lien entre politique coloniale et politique migratoire. Nous appuyons notre approche par le fait qu'il s'agit de populations qui sont déjà en interaction et qui ont déjà eu des rapports et des échanges dans un passé plus ou moins récent.

Il est important de rappeler que l'immigration diola, est assez récente, si l'on la compare avec les grands mouvements migratoires africains, notamment maghrébins et ceux de la vallée du fleuve. Mais les procédures migratoires diffèrent. En étant envoyé par le village ou par le canal d'un réseau migratoire mis sur pied par les pionniers de l'immigration, les migrants de ces contrées sont liés et restent redevables à leurs parents, et donc à leurs villages. Leur solidarité est souvent citée en exemple, lorsqu'il s'agit de faire une introspection pour les migrants diolas. Le constat est bien simple, de leurs points de vue, les autres migrations africaines ont réussi à réaliser plus de projets que les diolas ne l'ont fait pour leurs localités d'origine. Nous retrouvons les mêmes principes associatifs, mais l'organisation diffère largement entre les deux modèles. Les diolas, compte tenu de leur histoire, ont du mal à se plier à une discipline autre que celle des *ukin*.

D'autre part, le projet de départ importe beaucoup. Les diolas échappent d'une certaine façon, à la dette morale individuelle que les autres migrants de la vallée du fleuve ont contractée, en étant des représentants de leurs terroirs. La fierté de ces migrants est largement répétée par ces propos :

« Je ne dois rien à personne, je me suis fait tout seul ».

Ce qui est loin d'être le cas dans les autres groupes de migrants où une solidarité fait fonctionner un réseau migratoire parallèle. Il y a déjà le fait que ces gens vivent ensemble, dans des foyers, surtout au début de l'immigration. Nous verrons qu'en ce qui concerne les migrants diolas, ce n'est pas le cas. L'habitat est plutôt éclaté. Les associations jouent le rôle de rassembleur et pallie ainsi à l'isolement des individus.

Revenons sur cette fierté de ne rien devoir à personne. Il nous est apparu que c'est une assertion très usitée, mais qui ne se vérifie pas réellement. Si le projet de départ est généralement individuel, sa réalisation devient un investissement collectif. Il y a d'abord le fait que la grande majorité des migrants à leur arrivée, sont accueillis et hébergés par des parents proches ou lointains. Et la plupart des migrants se sont appuyés sur l'expérience de leurs aînés et ont beaucoup compté sur leur aide matérielle. Pour certains, un aîné a fait les démarches. Ce qui nuance fortement le supposé caractère individuel du projet migratoire. La dette envers le pays d'origine est bel et bien présente et s'impose donc au migrant diola, au même titre qu'aux autres migrants d'Afrique subsaharienne. Mais nous avons pu constater que cette dette entre migrants va être plus difficile à assumer pour les débiteurs. Les relations familiales sont mises à mal loin du pays. L'ossature familiale ne résiste pas aux difficultés liées à l'exode. Les immigrés ont favorisé la venue et l'installation de membres de leurs familles. Cette chaîne migratoire fonctionne encore, même si elle est plus timide maintenant. Ceci est dû d'une part, par les difficultés d'obtention du visa et donc d'entrer sur le territoire français. Mais d'autre part, les motivations des primo migrants à faire venir leurs jeunes sœurs ou leurs jeunes frères s'étiolent dans le temps. Les raisons sont certes financières, parce que les charges deviennent de plus en plus lourdes. Mais il y'a une autre raison d'ordre privé, si on peut le présenter ainsi. Les déceptions des premiers qui ont tenté l'expérience de faire venir un des leurs sont une raison discursive pour les autres qui veulent le faire. Les témoignages que nous avons recueillis soulignent une ingratitude de la part des jeunes frères ou jeunes sœurs que l'on a sorties de la misère. En général, il y'a un contrat tacite de départ. L'on fait venir sa jeune sœur, c'est pour avoir une aide-ménagère, souvent un baby sitting. Les choses n'évoluent pas toujours dans le sens voulu par les deux parties. Le nouveau migrant se crée des relations en dehors du cadre familial proche. Si l'on rajoute l'espace confiné que constituent les appartements européens, les caractères et les personnalités se réveillent. Et n'oublions pas que le garde-fou que constitue la famille du pays ne peut plus jouer correctement son rôle, du fait de l'éloignement. L'autorité change de mains et n'est plus basée sur le droit d'ainesse ou sur la famille. Les règles sont d'abord économiques et matérialistes. Il y'a en outre l'attente

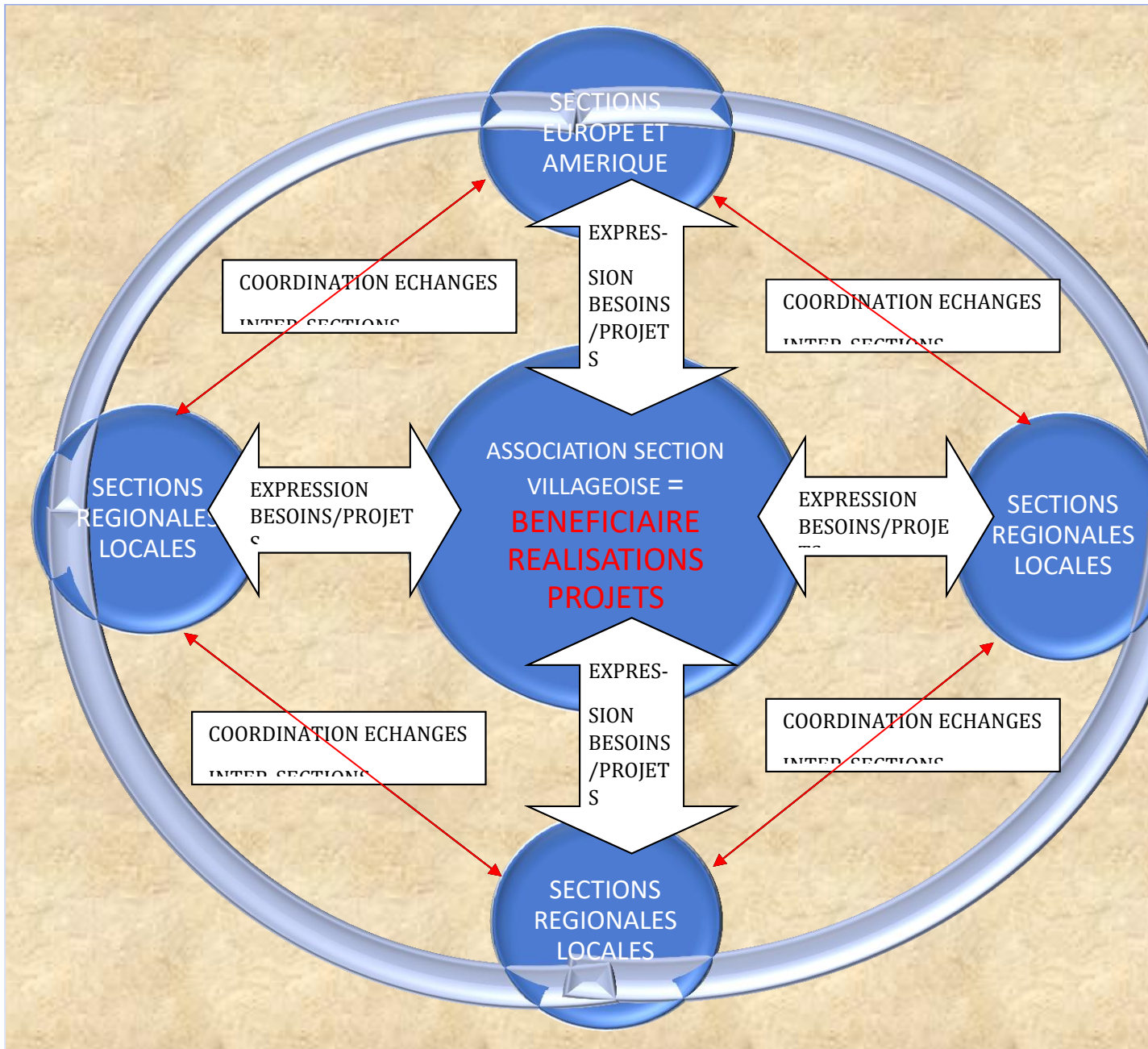
des parents restés au pays. Ces derniers ignorent les réalités du pays d'immigration. Le mirage européen va largement desservir les relations familiales. C'est ce qui fera surtout sauter les écrous de la cohésion familiale en Europe. La famille a éclaté, donnant lieu à des relations distendues entre membres d'une même famille vivant en Europe. Des frères ou des sœurs qui ne se parlent plus, ce n'est pas une exclusivité européenne, mais les moyens d'agir pour apaiser les tensions ne sont pas évidents. La fonctionnalité d'arbitrage sociale échappe au cadre familial en Europe. Il y'a des institutions qui gèrent l'individu directement. Le lien avec son groupe se fragilise par la même occasion. Les problèmes surviennent également parce que les attentes ne sont pas les mêmes. L'ainé qui fait venir son cadet, attend un soutien et espère soulager les charges qui reposent sur lui. Le cadet entend généralement s'autonomiser et s'affranchir très rapidement. Le devoir de reconnaissance ne peut exister en outre. Si nous prenons l'exemple de la France, avec les médias, il y'a une médiatisation de certains faits divers qui peuvent avoir un écho chez certains. C'est le cas des esclavages modernes. Beaucoup, particulièrement au niveau des femmes sont enclines de penser être exploitées. Or dans le contexte du pays d'origine, il était normal de faire venir son cadet ou sa cadette pour se faire aider. C'est ce qui renforce la défiance des primo migrants envers les nouveaux venus qui se transforment selon eux dès qu'ils foulent le sol européen. C'est ce même reproche de non soumission en fait qui leur est fait dans les associations.

En outre, il y'a une solidarité interne qui fonctionne tant bien que mal pour aider le nouveau venu à s'insérer. Mais il semble que ce soit une caractéristique diola d'affirmer son autonomie et surtout refuser d'être redevable à quelqu'un. Le refus d'une quelconque dette est bien exprimé ici. Toutes les actions faites dans le cadre associatif ou pas, et dont les objectifs sont clairement de contribuer au développement relève plus de l'humanitaire. Ce mode de pensée apparaît plus chez les jeunes, qui pour la plupart se sentent très peu concernés par un village qu'ils connaissent très peu, ou à travers leurs parents. L'évolution identitaire du groupe, fait qu'il est difficile pour ces jeunes de se projeter dans un village qu'ils n'ont pas connu.

Dans le cas diola, nous pouvons considérer que l'absence de hiérarchisation de la société puisse constituer un handicap par moment.

Nous avons recueilli plusieurs témoignages sur les diolas dans leurs vies de migrants. L'observation que nous avons pu en faire nous a édifié sur beaucoup de points. Nous pouvons avancer, en conséquence que le vécu migratoire peut expliquer les transformations ayant abouti à de nouvelles identités dans le groupe de diolas immigrés. Nous verrons d'ailleurs, que ces transformations ont été évolutives dans le temps.

SCHEMA FONCTIONNEMENT ASSOCIATIONS DIOLAS



Schema 2

II.5 CHAPITRE 9 : Transformations de l'identité diola

« L'identité d'une personne n'est pas une juxtaposition d'appartenances autonomes, ce n'est pas un « patchwork » c'est un dessin sur une peau tendue, qu'une seule appartenance soit touchée, et c'est toute la personne qui vibre. »³¹⁹

Ce choix de cette assertion de l'académicien Amin Maalouf illustre, à notre avis l'identité en tant que telle, en dehors de toute considération ethnique. Il n'est donc pas simple de parler de l'identité d'une personne. Les diolas, comme les autres peuples y compris les groupes locaux, peuvent difficilement revendiquer une identité homogène, compte tenu de l'évolution de l'histoire des populations.

Lors d'un entretien collectif que nous avons eu avec un migrant et ses grands enfants mariés et installés dans leur vie de parents dans la petite couronne parisienne, nous avons vu se confronter deux avis tranchés, et même plus, sur le nouveau type de diola³²⁰.

Comment est perçu ce nouvel individu hybride qui s'ignore souvent ? Et surtout comment il se perçoit ?

Pour revenir à cette rencontre, il s'agissait d'une confrontation. Entre le père, migrant qui est venu s'installer pour échanger sa force de travail et ses enfants nés en France et qui constituent la masse de néo-Français, le lien de communication qui aurait permis la transmission, n'a pas été établi. L'aide extérieure de la sociologue va permettre aux enfants d'en savoir un peu plus sur leur histoire familiale notamment. La question sera

³¹⁹ Les identités meurtrières/ Amin Maalouf, p.34

³²⁰ Saint Denis, 2014

d'ailleurs directement posée au patriarche par ses enfants : « *pourquoi ne leur parle-t-on jamais ?* » Il n'y a pas de réponse, sinon, qu'ils n'ont pas su anticiper. Le malaise face à cette question, que nous avons par ailleurs, déjà rencontré lors de précédents entretiens, témoigne de cela. Notre hypothèse est que les priorités de l'arrivant sont plutôt de trouver sa place dans le pays d'accueil et de s'y insérer. Il est compréhensible, en conséquence, que les questions de transmissions soient négligées au profit de la survie de l'individu. Ceci révèle que la construction identitaire, tout au moins pour les descendants d'immigrés, s'est faite sans les fondements identitaires de la société de départ des parents. Peut-on parler de transformations identitaires dans ce cas précis ? Cette question, fondamentale, des transformations identitaires, est posée actuellement, à toutes les populations, et à tout individu, avec la sur médiatisation et tout ce qui en découle. Nous sommes à un croisement identitaire qui interpelle chacun, surtout en contexte migratoire. Les populations africaines, confrontées aux influences des autres cultures sont dans une angoisse identitaire très forte en quelque sorte, que chaque individu va essayer de résoudre. C'est en fait, le propre de chaque personne de se retrouver en face de ce questionnement qui interpelle son existence en elle-même. L'académicien Amin Maalouf, a bien pointé cette interrogation, dans son essai, *Identités meurtrières*, dans lequel il souligne la pluralité des identités de chaque individu. Ce qui en explique sa complexité et sa richesse. Dans cette quête identitaire, va se construire au fil des années, un bouclier défensif qui va permettre de faire face à ce qui est pensé comme une négation identitaire, voire existentielle de la population nouvelle qui s'est ajoutée à la population d'origine.

Nous avons beaucoup évoqué l'identité dans les précédents chapitres, notamment dans le premier qui concernait la présentation des diolas. Ce thème récurrent constitue à notre avis, la trame de toute société. Il est à la base de l'existence d'un groupe. Il est même possible de dire que c'est la capacité du groupe à exister.

Pour parler de transformations, il faut déjà décoder l'identité telle qu'elle est pensée chez les diolas.

II.5.1 Qu'est-ce que l'identité ?

Elle nous semble fortement liée à l'ethnicité. En même temps, il est difficile d'en parler au singulier. Il nous apparaît plus pertinent de parler des identités. La pluralité s'impose d'autant plus qu'il est impossible d'étudier les identités diolas, sans une petite incursion sur les autres groupes des régions du sud. En outre, en contexte migratoire, les évolutions individuelles et les différents changements auxquels les individus ont dû faire face vont donner lieu à des troubles identitaires chez certains. Un psychologue, M. Nd qui travaille avec les migrants en région parisienne, soutenait la thèse de l'absence de projet migratoire au départ³²¹. Ce qui a pu susciter des problèmes qui n'ont pas été appréhendés au début de l'immigration. Il ne s'agit plus des pays d'accueil, mais aussi des pays de départ et des candidats à l'immigration qui n'ont pas élaboré ce projet. Chaque immigré est parti pour revenir et investir chez lui. Il faut dire que l'immigration traditionnelle, saisonnière d'ailleurs, obéissait et respectait ces règles. Il faut partir échanger sa force de travail et revenir. Ce n'est pas spécifique aux Diolas, mais les premiers migrants étaient plus dans une phase d'échange ou de conquête. Il n'était nullement question d'installation, à moins que les motifs de départ soient liés à des conflits avec la communauté d'origine. L'exil et le bannissement étaient des sanctions à l'encontre des membres du groupe qui ne respectaient pas les règles de la société. Il arrivait d'ailleurs qu'une famille fasse revenir un de ses membres partis qui ne revenait pas chez lui, par des stratagèmes. Nous conviendrons que la phase de sédentarisation s'est, donc faite de façon vicieuse. Ce qui fait dire à un migrant ghanéen, arrivé en France en 1974 :

*« L'immigration est un piège. Tu arrives jeune, fort et tu repars avec les valises ».*³²²

Il souligne ainsi l'impossible retour. Les jeunes partis avec des rêves, se retrouvent piégés, ayant fondé leur famille en Europe, pris aux pièges des charges familiales et

³²¹ La Courneuve, 2015

³²² La Courneuve 2014

sociétales qui les empêchent de réaliser et d'investir chez eux. Pour beaucoup, c'est le rapatriement de leurs corps qui sera le véritable retour. Ils rentrent donc, enfermés dans un cercueil, avec les valises dans les soutes d'un avion. C'est la grande hantise des migrants. Celle-ci est partagée par tous ceux qui partent. Mais la gestion du deuil diffère d'un groupe à un autre. Il implique une rupture, et est d'autant plus difficile à gérer que nous sommes dans un contexte migratoire, qui en lui-même porte une rupture de l'individu d'avec son milieu de départ. Nous verrons que les événements déterminants dans la vie de la personne vont beaucoup impacter sur la vie des populations.

Nous avons pu voir qu'il y'avait une cohabitation, sur ce qui est communément considérée comme une terre des Diolas, la Casamance et au-delà la Gambie et la Guinée Bissau. Les questions de l'altérité ont été posées. Mais nous avons pu constater que ces populations ont laissé des influences les unes sur les autres.

Les rivières du sud connaissent plusieurs populations dont les histoires sont faites d'inter actions. Cette région qui s'étend du Cap Vert à la Sierra Leone est une frange qui a la particularité d'être très pourvue en mangrove. Les peuples des rivières du sud et donc de la mangrove occupent cet espace. Mais notre intérêt se porte sur une partie de cette région et sur un groupe ethnique. Les interactions qui vont nous interpeller sont celles qui concernent leur environnement immédiat. La géographie de cette région va beaucoup peser sur l'évolution identitaire des groupes ethniques de cette zone, notamment des Diolas.

Les véritables premiers contacts avec l'extérieur se sont faits véritablement dès 1445. Même si la découverte s'est faite dès l'antiquité par le carthaginois Hannon et en 1365 par des marins dieppois.³²³ La géographie de la région est très importante, vu son influence sur les relations entre groupes et sur les rites de ces mêmes groupes.

³²³ Voir Les créances de la terre/ Odile Jourmet-Diallo

Si nous nous limitons à la Casamance naturelle, la Guinée portugaise et la Gambie, c'est surtout parce que l'ethnie qui nous intéresse y est bien représentée. Il y'a comme mentionné plus haut, dans le chapitre de la présentation des diolas, plusieurs groupes voisins des diolas. Nous ne pouvons pas mentionner tous ces groupes. Il y'a les principaux plus connus, qui ont marqué l'histoire de la région et qui ont eu des échanges avec les diolas.

La première population, qui n'est pas à ignorer, c'est celle des «*Bainunks*» ou «*Bañuns*». Les premiers habitants de Ziguinchor, comme ils sont reconnus, s'ils ont été repoussés et chassés, ils ont infiltré les rites des autres groupes notamment les diolas.

L'assertion disant que le vrai diola a des racines bainunks prend tout son sens, quand on revisite les rituels diolas. Nous n'affirmons cependant aucune certitude allant dans ce sens. Nous comprenons plutôt, une inter influence entre populations voisines.

L'exemple le plus parlant, c'est le «*kumpo*» qui fait la fierté des diolas Foñi et qui est une pièce centrale du panthéon diola, a été hérité des premiers habitants de la Casamance. Il est tellement intégré dans les cultures diolas, que certains diolas ignorent souvent son origine. Il est d'ailleurs intéressant de noter que les masques sont quasi absents chez les diolas du sud de la Casamance. L'un des rares masques que nous retrouvons pratiquement chez tous les sous-groupes diolas, est lié au *bukut*. C'est un masque sonore³²⁴ chargé de veiller sur les initiés. Il n'est point visible, et ne se manifeste que pour avertir d'un manque de respect des choses de l'initiation, et remettre de l'ordre dans le déroulé de l'événement. Nous allons voir, de plus en plus, la sortie de ces masques en Europe, le *kumpo* en France, en Belgique, et en Allemagne. Les avis sont partagés quant à l'opportunité d'exposer en terre profane ces masques. En effet, les sorties de ces masques sont empreintes d'une grande sacralité, que bafouent les migrants. On peut le comprendre, les conditions n'étant pas toutes réunies, il est très difficile de garantir le caractère sacré de ces événements. Prenons l'exemple du *kumpo*, sa sortie est d'abord une chose réservée aux

³²⁴ Masque sonore d'initiation

hommes, qui s'occupent dans le plus grand secret de le faire sortir. Il y' a un vrai management du *kumpo* avant sa sortie dans le public et jusqu'à sa rentrée dans sa « tanière ».

D'autre part, le nom Casamance, suivant une des versions les plus vulgarisées, est dérivé, du royaume Kasa, qui est un royaume baïnunk. Le terme « *Casamance* », viendrait de casa di mansa, c'est à dire la maison du roi.

L'autre groupe que nous ne pouvons ignorer, c'est celui des mandingues. Ce dernier est très important, dans le sens où les relations avec les diolas sont faites d'abord de conflits. Nous avons d'un côté, un groupe qui est conquérant, les mandingues, avec une société fortement hiérarchisée. Ce qui n'est pas le cas avec les diolas. Il y'a également le fait que c'est le groupe qui les a islamisés. Il n'est pas anodin de remarquer que pour souligner l'acculturation des diolas du département de Bignona, ceux du département d'Oussouye les considèrent comme des mandingues. A ce jour, ces relations heurtées perdurent. Les mandingues sont linguistiquement et culturellement bien présents dans la Casamance. Il y a d'ailleurs des villages très influencés, qui sont à cheval entre le mandingue et le diola. Le Foñi a subi une influence très visible. Au-delà de l'islamisation, il y'a certes la langue qui permet une meilleure assise sur les populations concernées, mais aussi nous avons constaté un transfert de noms de familles typiquement mandingues chez les diolas. Ainsi il est courant de trouver dans le Foñi des noms comme Mané, Sonko, Cissé, Bayo, Dabo, Camara, Dramé, Sané. Ces noms sont à consonance typiquement mandingue, même s'ils sont revendiqués maintenant par les diolas qui les portent. Les migrations mandingues ont été favorisées par les conquêtes des grands chefs, et avec l'avènement de l'empire du Mali. On ne peut pas ne pas faire une parenthèse sur l'empire du Gabou, en mentionnant les colonisations et conquêtes mandingues.

En dehors de ces groupes, il y'a les Manjak qui appartiennent au même groupe des langues bak que les diolas, contrairement aux Baïnunks et aux mandingues. Si nous nous référons à leur façon de désigner les diolas « *bacuki* », les premiers, il y'a de leur part comme une reconnaissance que les diolas se sont installés avant eux dans les zones de mangroves.

Les Mancagnes, bien qu'étant une petite minorité ne peuvent être ignorés. Leurs relations avec les diolas sont surtout des échanges matrimoniaux.

Le sud du Sénégal concentre les mêmes groupes que dans le reste du Sénégal. Nous ne pouvons pas toutes les citer. Retenons que la diversité de la population va être le prétexte à la création d'associations de développement de la Casamance plus hétérogène.

Le contact avec tous ces peuples va beaucoup influencer les diolas, tant au niveau culturel, culturel que politique.

Nous les avons mentionnés parce qu'ils vont participer à l'évolution des identités diolas. Nous verrons, que cette évolution va tendre vers une identité commune, une identité casamançaise que certains vont cultiver et défendre.

Cette évolution est liée à plusieurs facteurs, entre autres, ce contact avec les autres. Mais nul ne saurait ignorer qu'il y'a une visibilité plus accrue des diolas, du fait des mouvements politiques qui agitent la région, et dont ils sont les porte flambeaux. Nous n'allons pas insister sur des qualités qui jusque-là ont été mises en avant, tel qu'un instinct belliqueux. Mais relevons le fait que c'est le groupe le plus important numériquement en Casamance, si nous devons tenir compte des villages. Précisons néanmoins que nous ne comptons pas les locuteurs des langues précitées.

Si nous considérons l'aspect linguistique, les langues diolas ont enrichi leurs différents dialectes des autres langues voisines, ou qu'ils ont eu à côtoyer dans leur histoire. Il est quand même intéressant de noter que pour reprendre les propos de Pélissier, il y'a autant de dialectes que de gros villages. A ce propos, avec les facilités de transports et de communication, il y'a une inter pénétration des groupes diolas. Il y'a une langue de communication qui de plus en plus, finit par s'imposer. Le dialecte *foñi* est utilisé comme langue vernaculaire par les diolas. C'est d'ailleurs le diola *foñi* qui est standardisé et est enseigné à l'université.

D'autre part, le facteur religieux est très déterminant dans les transformations subies par les diolas.

Les évangélisations et les islamisations ont remis en question beaucoup de valeurs intrinsèques à l'identité diola. Ainsi, certains villages chrétiens ont décidé l'abandon de rites diolas tel que le *bukut*. De la même façon, nous avons vu que les villages diolas de *Kalunayes* ne font pas le *bukut* comme les autres villages diolas. L'obligation de l'initiation diola des hommes n'est plus absolue comme chez les autres sous-groupes.

II.5.2 Facteurs de changements

Il y'a en outre, les transformations de l'identité individuelle. L'individu prend de plus en plus le pas sur la société. Les dernières initiations ont vu des rejets de ce rite de la part des jeunes religieux, les *ibadou rahmanes*³²⁵ au Sénégal pour les musulmans, et des jeunes religieux catholiques. La religion a remis en question l'autorité d'abord des parents et ensuite, du village sur l'individu. Les *ukin* ont perdu de leur pouvoir au profit des religions révélées. Le constat est que le fonctionnement du village se transforme et il y'a comme une nouvelle distribution des pouvoirs. Il y'a donc forcément des changements des rapports sociaux.

Cette évolution des identités diolas est fortement liée aux migrations aussi.

Le premier changement notable se situe à un niveau linguistique. Elle est peut-être la plus remarquable. Et elle se mesure davantage dans les grandes villes du Sénégal. Elles sont le théâtre des premiers contacts inter ethniques en contexte migratoire réellement entre les diolas et d'autres groupes. Certes, il y'avait la présence des administrateurs en Casamance, et les autres peuples forestiers. Mais il s'agit de mouvements de diolas vers d'autres contrées. Ils ne sont pas sur la terre des ancêtres, et donc loin de la présence des *ukin*. Il est indispensable pour les migrants de s'adapter. L'évolution de l'identité s'impose.

³²⁵ Ibadou rahmanes : musulmans orthodoxes

Et nous verrons qu'elle ne se fera pas sans heurt. Il y'a eu d'abord des choix différents. Mais il est important de se pencher sur les populations vivant dans ces villes. Le premier groupe qui a joué un rôle dans les transformations individuelles et sociétales des diolas, mais aussi dans les positions politiques, ce sont les wolofs. C'est le groupe majoritaire au Sénégal. Comme la plupart des ethnies du Sénégal, elle est matrilineaire et hiérarchisée. Ce qui n'est pas le cas des diolas. Il y'a en outre des différences de caractères qui vont influencer sur beaucoup de choses. Mais une chose que l'on ne saurait ignorer, c'est la représentativité du groupe. Les femmes diolas migrent principalement pour travailler comme employées de maisons, avec pour employeur des wolofs. Cette image de prospérité que leur renvoient les femmes wolofs n'est pas à négliger. L'attrait de la ville sera de plus en plus important. Les migrants revenaient en vacances chez eux avec une certaine aisance que leur enviaient les autres ressortissants des villages. Si nous questionnons l'histoire du Sénégal, nous nous rendons compte qu'au niveau administratif, les quatre communes³²⁶ sont des villes du nord (Dakar, Rufisque, Gorée et Saint Louis). Ce statut des villes de destination des migrants se voit sur les infrastructures déjà. Mais d'autre part, la scolarisation est bien avancée dans ces villes.

Il est normal que ces ressortissants soient un modèle pour les nouveaux venus. Dans ces villes, il y'a en outre d'autres groupes, comme les Toucouleurs, les Lébous et les Sérères entre autres. Mais retenons le groupe qui a eu la plus grande influence sur les autres groupes ethniques : le wolof. Il faut souligner à ce propos que les wolofs n'ont pas uniquement de l'influence sur les diolas, mais sur les autres migrants aussi. Ce qui revient à préciser que nous avons des villes qui sont des pôles de rencontres. Il y'a une urbanisation des populations à laquelle contribuent les migrants.

Evolution identitaire

L'évolution identitaire débute dès la décision de migrer. Le candidat à l'émigration va intégrer des nouvelles façons de faire, de nouveaux comportements et de nouveaux modes de vie. Il est souvent reconnu que les personnes qui décident de partir vers d'autres

³²⁶ Les quatre communes sont issues du premier découpage administratif du Sénégal, alors colonie française.

cieux sont des gens ouverts au changement, et capables de s'adapter. Il faut bien entendu tenir compte de la différence entre migration volontaire et migration involontaire.

Cette transformation identitaire s'exprime dans les façons de s'adresser à l'autre du même groupe qui vit hors du territoire de l'interlocuteur. Il y'a une requalification des individus qui leur assignent une identité nouvelle. Elle va aussi créer une autre forme d'altérité entre les migrants d'une part et les autres restés au pays.

Le terme « *francenabé*³²⁷ » pour parler des migrants de façon générale et qui s'applique aussi aux immigrés diolas est très parlant au Sénégal. Dans le même temps le « *bledard* » reste celui qui vient d'arriver ou qui est resté au pays.

Mais l'expression qui illustre, de notre point de vue l'altérité qui s'est créée au sein du groupe, est celle utilisée pour désigner les enfants des migrants : « *vaches folles*³²⁸ » ou « *vf* ». Les gens interpellés sur cette question soulignent l'absence de repères, cette hésitation entre deux cultures qui font des descendants d'immigrés des « *Ni ni*³²⁹ ». Ce terme péjoratif dans un sens accroît les différences entre primo migrants, nouveaux migrants, et descendants d'immigrés. Ce terme est d'autant plus illustratif, qu'il est surtout utilisé dans les milieux étudiants sénégalais.

Ces différentes façons que les immigrants ont de s'adresser aux autres, indiquent une hiérarchie interne aux communautés. Chaque catégorie est en soi une représentation que se font les autres et un indicateur des relations internes au groupe.

Le « *bledard*³³⁰ » représente ce que l'immigré a d'inachevé dans son intégration au groupe. Il n'est pas encore au courant des règles et lois du pays. Le « *bledard* » est un

³²⁷ Francenabé : immigré en France

³²⁸ Vaches folles, VF : descendant d'immigré

³²⁹ Ni ni : pour souligner l'absence de repères

³³⁰ Le bledard : celui qui vit au pays

produit brut qui doit s'affiner pour trouver sa place dans le nouveau groupe de migrants. C'est tout au moins, la perception qu'en ont les autres, surtout les descendants d'immigrés. La figure de ce bledard est chargée de l'histoire de leurs parents, dans ce qu'elle a de plus négatif à leurs yeux.

Le « *Francenabé* » est celui qui est parti, qui se veut « européenisé » et qui reste néanmoins un aliéné. Il est vu comme un complexé et un traître par ses frères du pays. Il est souvent ouvrier, peu instruit, et a eu un parcours migratoire très rude, pour la plupart. Il vit son immigration comme un aboutissement, et a des relations très heurtées, ou, a un regard assez condescendant sur ses parents restés au pays.

Les « *vaches folles* » ou « *VF* », du nom le plus connu pour l'encéphalopathie spongiforme bovine qui a touché les bovins en France, et qui, dans les années 1990 a causé beaucoup d'inquiétude, marquent l'absence de valeurs chez les enfants des immigrés. Dans les croyances de ces groupes, en changeant la nourriture naturelle des vaches, on les a déboussolées. C'est le cas avec les jeunes nés en Europe. La transmission des valeurs n'a pas été faite correctement, et ils ont été éduqués avec des valeurs autres que celles de leurs groupes d'origine. Ce qui en a fait des êtres sans repères, des « *vaches folles* ». Leur évolution a été ainsi contrariée, par des règles mal assimilées par leurs géniteurs.

En parlant de perte de repères, il y'a aussi une auto dérision de la part de ces jeunes, qui pour railler les filles qu'ils jugent trop déconnectées les appellent « *Beyonce Coulibaly*³³¹ ». C'est une expression que nous retrouvons, même dans les chants de rap, notamment avec le rappeur français d'origine malienne Mokobé³³².

Il est certain qu'il y'a un clivage identitaire lié à leur statut de migrants, des diolas en Europe. Cet aspect de l'immigration n'est pas nouveau et pas spécifique aux sénégalais.

³³¹ Beyonce Coulibaly

³³² Mokobé : chanteur de hip hop français

Le thème a été largement abordé dans les littératures par des auteurs africains qui ont constaté les effets des influences des différentes civilisations sur les premiers africains. Figure historique, mais également élément de dérision, le tirailleur est présenté comme un bouffon, aussi bien par les grands écrivains, que par leurs familles qui découvrent à leur retour, des êtres torturés. Si pour le tirailleur, la guerre a été le premier coupable de sa transformation, nous avons d'autres visages africains en contact avec l'extérieur. Nous pensons notamment au célèbre roman de Ferdinand Oyono, le vieil homme et la médaille. Ce roman, réaliste et encore actuel, est très illustrateur du clivage identitaire que vivent les immigrés et leurs enfants. Il y'a la volonté farouche de s'accrocher à la reconnaissance représentée par la médaille, par le pays d'accueil. Dans la France actuelle, les diolas sont très désireux d'être reconnus par et dans leur pays d'accueil. Cette reconnaissance est matérialisée de plusieurs façons, entre autres par le fait d'être propriétaire dans le lieu d'accueil, en France notamment. De plus en plus, en effet, le fait d'avoir son logement constitue une forme d'intégration et d'appartenance à la terre d'accueil. D'autre part, les enfants sont l'indice évaluateur par excellence des relations avec le pays d'accueil. La place qu'occupent les enfants dans la nation est très importante et demeure un sujet de débat politique et social récurrent. Nous avons ainsi l'exemple des sportifs diolas qui défendent les couleurs de la France, ou encore des jeunes militaires qui constituent une fierté pour leurs parents. Nous pouvons dire que ces jeunes sont la médaille de leurs parents. Ces deux corps de métiers, au-delà de toute autre profession signent une double reconnaissance. La réussite ou non des enfants sont plus que dans le pays d'origine, un motif de reconnaissance sociale. Les comparaisons, et les références sont plus fortes. Il faut souligner déjà, le fait que ces enfants ont été pour beaucoup, le moyen de régulariser la situation de leurs parents. De la même façon, s'installe une sorte de hiérarchie entre les descendants. Il y a ce qui est permis à un jeune migrant et ce qui est permis au jeune français né en France. Les stéréotypes sur le pays d'Afrique, qui, rappelons-le, a évolué sans le migrant qui est venu s'installer ailleurs, perdurent. Nous constatons plus qu'un clivage, une façon d'osciller entre les différentes identités que portent en eux les diolas, voire une hésitation identitaire. Elle est d'abord profondément culturelle. Il y'a une revendication de reconnaissances des deux pays. Ils sont sénégalais, ou plus crument, casamançais. Nous avons pu voir que cette identité reste encore plus forte en Europe. Les premiers à être partis, sont arrivés très fortement imprégnés d'une culture locale régionaliste. Mais la question de l'intégration s'invite dans le débat de l'immigration. Le défi des migrations invite à penser à des politiques de gestion. Il sera question d'intégrer

cette population étrangère. Avec l'installation des familles, il y'a eu des deux côtés, une restructuration des sociétés concernées. Pour trouver sa place dans la société d'accueil, le migrant se devait de se transformer pour s'intégrer. Il y'a une acculturation de fait puisque l'individu est obligé de renier certaines de ses valeurs pour en adopter d'autres nouvelles. La transformation identitaire est enclenchée dès lors que l'individu est en présence d'une autre culture. Et dans le cas de l'immigration, l'immigré est dans une position inférieure si on peut l'exprimer ainsi, puisque c'est lui qui cherche à s'incorporer dans un système déjà mis en place. Le processus commence avec la première génération de migrants pour se développer avec les enfants. Nous verrons, pour rejoindre Dominique Schnapper dans « *L'intégration des populations* » qu'en rejetant des éléments clés de la culture des parents, l'enfant né en terre européenne endosse une identité nouvelle sous une forme de rébellion et de révolte pour s'affranchir de ce qui pourrait le distinguer des autres membres de son groupe de naissance. L'acculturation emprunte plusieurs traits. On peut même atteindre un autre niveau de déculturation, voire d'ethnocide.

L'acculturation telle qu'elle est définie en sciences sociales, conçoit des réminiscences culturelles chez les immigrés et leurs enfants. Il s'agit plus d'une altération de la culture et donc de l'identité de départ. Mais au fur et à mesure des évolutions des générations, nous atteignons une déculturation. C'est ce qui explique la crainte d'un ethnocide que certains diolas voient venir et dénoncent.

La culture est un thème qui a beaucoup intéressé les sociologues et anthropologues, dans les pays de migrations. L'interpénétration des cultures, pour reprendre Roger Bastide a provoqué des réactions des populations concernées. Et toujours pour suivre les thèses de Bastide, l'endoculturation s'est opposée à l'acculturation. Mais nous pouvons avancer l'hypothèse que le choc des cultures est une résultante de la domination économique d'un groupe sur un autre. Asseoir un pouvoir économique ouvre l'opportunité d'une puissance culturelle. Le contact entre les cultures est largement à l'avantage des groupes qui détiennent des arguments politico économiques.

II.5.3 Perception identitaire

La perception identitaire diffère selon l'individu lui-même ou l'image qu'il renvoie. Ce n'est pas propre aux diolas. Mais les hésitations identitaires interpellent tous les migrants. Le témoignage d'une femme malienne, nous rapportant les propos de son défunt père est assez édifiant en ce sens qu'il souligne le caractère hybride de l'immigré. Son père comparait les émigrés à des chauves-souris, ni animal, ni oiseau. Ces propos mettaient l'accent surtout sur les enfants des migrants qui sont écartelés entre deux cultures. Fonder une famille en terre d'immigration créait et fortifiait le lien entre ces gens venus d'ailleurs, et qui aspiraient à repartir un jour chez eux, et leur nouvel habitat. Comment retourner quand on avait sa descendance bien assise en Europe ? C'est le premier obstacle au projet de retour des migrants. Le compromis pour les parents est de faire des allers retours entre le pays d'origine et le pays d'adoption. Le caractère nomade de l'immigré prend tout son sens et s'exprime encore plus quand sa progéniture, à son tour, va fonder sa famille, en terre supposée étrangère.

11.5.4 La place de la langue dans la quête identitaire

Nous allons pointer dans un premier temps, le rejet linguistique qui nous paraît fondamentale. C'est le premier contact avec la culture d'origine. La langue ne véhicule-t-elle pas la culture ? Il est très courant d'entendre les enfants répondre en français, quand ils sont interpellés dans la langue des parents. D'aucuns disent ne pas comprendre, ou avouent plus simplement avoir honte de s'exprimer dans une langue qui leur apparaît comme synonyme de barbarie et d'étrange. Le besoin de se diluer dans la population dominante est visible. C'est la suite des soucis des premiers migrants qui se battaient pour être acceptés. Il faut tenir compte d'un facteur non négligeable. Ces migrants ont vécu des moments de clandestinité. Ils ont été sans papiers pour beaucoup d'entre eux. Comment s'affirmer, quand le système ne reconnaissait pas l'existence de l'individu ?

Il est intéressant d'ailleurs de noter parfois un retour à une langue maternelle des parents, qui a été rejetée dans un premier temps. Il y'a comme une tentative de réhabilitation ou de récupération identitaire.

Les descendants d'immigrés diolas vont de plus en plus exprimer une demande de cours de la langue diola. Mais ce qui est à noter, c'est quelque part une forte revendication

de leur culture diola, et une certaine fierté de cet héritage culturel. D'autre part, constater que d'autres langues sont reconnues et sont enseignées en Europe, en France en particulier, fait naître un sentiment d'incompréhension. Le wolof et le Pular sont des langues enseignées à l'Inalco (Institut National des Langues Orientales). La question de savoir pourquoi, la langue diola n'est pas logée à la même enseigne revient sans cesse. A partir de là, l'envie de placer la culture des parents au même niveau que les autres se précise de plus en plus. Dès lors, des actions vont être sinon initiées, ou encouragées pour être de ces cultures qui comptent en immigration. Cette visibilité est encore plus recherchée avec les possibilités offertes aux migrants par les instances gouvernementales du pays d'origine. Si la possibilité de voter, leur octroie le droit de pouvoir s'exprimer sur la politique du pays d'origine, l'ouverture de la députation aux sénégalais de l'extérieur, va susciter des ambitions au sein de la communauté diola, comme dans les autres communautés. La politique va de plus en plus attirer ces populations, même si leur rapport au pouvoir et surtout l'expression traditionnelle du pouvoir chez les diolas, ne favorise pas l'éclosion d'un élu au sein de ce groupe. Nous constatons par contre, plusieurs aspirants au leadership, ce qui fragilise encore plus les prétentions face à d'autres groupes plus unis autour d'un leader.

D'autre part, il y'a toujours ce rêve d'une Casamance triomphante avec un chef qui va s'imposer à l'échelle nationale qui va beaucoup entraver l'ascension politique de ses leaders. Les discours tendent vers le même objectif. Mais la région du sud est caractérisée par sa diversité ethnique. Les altérités entre groupes voisins ou cousins vont beaucoup influencer les relations inter ethniques. Il sera, en conséquence très difficile de favoriser un individu en particulier. La question, qu'il convient de poser, c'est qu'est-ce que la Casamance dans ce cas précis ? Elle est très délicate, car en contexte migratoire, les natifs de la Casamance ne sont sûrement pas les plus nombreux. Il y'a une grande majorité très peu incluse dans les discours des politiques qui se veulent porte-voix de la région. Il s'agit des Casamançais nés et qui ont grandi hors du territoire. C'est non seulement le cas des nés en Europe, mais aussi, dans une moindre mesure, ceux qui sont nés dans les autres régions du Sénégal. Ce clivage est plus accentué quand ces derniers aspirent à une fonction éligible, représentant la Casamance. Les représentations sociales prennent tout leur sens à ce moment-là. C'est dans ce contexte, que l'authenticité d'une personne est mise en doute. Est-il suffisamment casamançais, diola pour prétendre défendre cette communauté ? La

question de la légitimité s'invite à plus d'un titre dans les rapports entre personnes évoluant dans le même groupe des diolas. En terre migratoire, cette légitimité est évaluée en termes d'ancienneté, dans une certaine mesure.

II.5.5 L'alimentation

L'alimentation est aussi un indicateur de ce malaise identitaire. Nous avons remarqué que tout en faisant état de la pauvreté de leur nourriture au pays, les diolas à l'image des autres migrants, vont s'attacher à des traditions culinaires. Il ne s'agit plus de nourritures, mais d'essences et de saveurs du pays. Manger certains mets les rapproche inconsciemment de la terre des ancêtres. De la même façon, pour leurs enfants, adopter un autre régime alimentaire les éloigne davantage de cette identité parentale, dont ils voudraient s'affranchir. C'est ce qui explique dans un sens que dans leur enfance, beaucoup de descendants d'immigrés vont partager les goûts culinaires de leurs parents et curieusement, vont rejeter les mêmes plats à l'âge adulte. Cela nous rappelle l'idée que l'identité est plurielle, mais aussi évolue dans le temps. C'est sur cela que revient Amin Malouf dans son essai sur l'identité³³³. Les différentes composantes de l'identité s'expriment selon les contextes et les circonstances.

II.5.6 L'influence de l'environnement social

Nous ne pouvons ignorer dans le contexte actuel, les bouleversements sociaux qui mettent en action entre autres les enfants de migrants. Les événements survenus en France

³³³Amine Maalouf, Les identités meurtrières

le 7 janvier 2015³³⁴ interviennent plus d'un sur les causes et les impacts sociaux sur les migrants.

Ces faits viennent s'ajouter à d'autres incidents sociaux qui ont pour acteurs des enfants d'immigrés. Les émeutes urbaines d'octobre 2005³³⁵ ont embrasé les banlieues parisiennes pendant trois semaines, où les malaises liés à l'immigration et à ses conséquences, ont été projetés sur l'espace public. Les politiques migratoires sont mises en défaut, mais surtout la gestion des migrants est questionnée. Cela n'est pas sans rappeler l'incendie qui a coûté la vie à des Sénégalais dans la nuit du 1er janvier 1970 à Aubervilliers. Les conditions sociales dans lesquelles vivent les populations migrantes seront révélées aux populations.

A l'instar des autres enfants de migrants descendus dans la rue, nous assistons à une nouvelle forme de contestation politique. Ces français d'origine étrangère vont s'approprier un discours initialement contre leurs parents immigrés. Nous aurons toutes les sensibilités politiques parmi cette descendance. De l'extrême gauche à l'extrême droite, ils vont s'approprier et soutenir des politiques que fuyaient les migrants au début de l'immigration. C'est aussi une façon de revendiquer sa place dans la nation. Si nous prenons, le vote qui jusque-là semblait incompatible avec l'immigration, le vote du Front

³³⁴ Evénements du 7 janvier 2015, attentat contre Charlie Hebdo

³³⁵ Octobre 2005 : émeutes dans les banlieues françaises, à la suite de la mort de deux

national, a perdu son aspect répulsif pour ces descendants d'immigrés. Nous avons ainsi pu suivre des inconditionnels du Front national, qui vont vouloir « *libérer l'Afrique* » en soutenant le FN. L'objectif étant pour eux d'affranchir l'Afrique d'une Europe impérialiste. Les migrations sont vécues par les enfants des immigrés de l'intérieur. C'est un phénomène qui les a accompagnés, qui les a vus grandir. Ils l'ont vécu d'une façon différente. Nous pouvons même avancer qu'ils l'ont subi plus durement que la société dans laquelle ils évoluent.

Ils sont filles ou fils de sénégalais à l'extérieur de leur maison, on veut leur imposer une identité de diola chez eux, et tout cela même si les discours appelant à leur intégration sont permanents. Mais l'immigration c'est aussi, l'oncle ou la tante éloignée qui est hébergée à la maison, qui partage leur quotidien, ou encore la famille restée au pays, qui compte sur les envois réguliers de leurs parents. Cet aspect de l'immigration n'est pas géré par les structures. Il est, jusque-là de l'ordre du privé. Dans un appartement F2, on pouvait se retrouver avec les parents, les enfants et des membres de la famille élargie. La solidarité si chèrement vantée par les parents, avait un coût que leurs enfants avaient du mal à payer.

Les valeurs se sont transformées d'autant plus que les migrations du sud du Sénégal ont concerné aussi bien les hommes que les femmes.

Il y'a eu une évolution parallèle dans l'évolution de l'identité et les migrations. Et cela, dès les premières heures de l'immigration.

Vincent Foucher l'a d'ailleurs notifié dans son article, « *les relations hommes-femmes et la formation de l'identité casamançaise* » :

« Signalons enfin que la migration diola a mobilisé aussi bien les hommes que les femmes. Il s'agit là d'un phénomène assez rare au Sénégal colonial et postcolonial, où l'on est plutôt habitué à des migrations essentiellement masculines et de longue distance. C'est précisément parce que la mobilité des Diolas vers les villes s'enracinait dans une mobilité rurale saisonnière en faible rupture avec le cadre local, souvent à courte distance, et qui

associait hommes et femmes, que la migration urbaine, qui en a été le prolongement, a également mobilisé les femmes. »

Cette mobilité des femmes diolas, reconnue et étudiée par les chercheurs, a beaucoup joué dans les transformations qui vont survenir dans l'ethnie diola. Le constat est que ces mouvements de femmes vers les villes du nord, sont différemment vécus par les entourages selon, que l'on se situe dans le département de Bignona ou le département d'Oussouye. Si les femmes d'Oussouye ont une grande culture des traditions, ce n'est pas le cas de celles de Bignona. Il faut néanmoins relever, qu'il s'agit de femmes qui ne sont souvent pas instruites ou très peu, et qui partent pour chercher des emplois de femmes de ménages, de « *bonnes* »³³⁶ chez les particuliers. La différence de perception des migrations de femmes seules peut expliquer qu'il y'ait des réactions différentes selon la provenance des migrants.

Ces migrations sont saisonnières et continuent encore. Le profil des candidats s'est élargi, avec la scolarisation des filles. Dans les premières heures des migrations, les jeunes filles partaient pendant la saison sèche pour préparer leurs trousseaux de mariage. Actuellement, des jeunes filles partent en ville pour préparer leur rentrée scolaire. Les objectifs ont changé, avec les ambitions nouvelles des jeunes élèves. Même si l'école est gratuite, les fournitures scolaires et les autres besoins des élèves ont un coût que leurs parents ne peuvent assumer.

Les pionniers de l'émigration saisonnière dans le Foñi, lui ont donné un autre tournant et ont favorisé l'ouverture pour les générations suivantes. Les raisons du départ au début, étaient pour la plupart des hommes la formation dans des écoles et des centres de formation. Les hommes diolas occupent à ce jour, beaucoup de fonctions dans l'administration sénégalaise. Il y'a bien évidemment, à côté de ces fonctionnaires, les ouvriers, mais surtout les « *bonnes* » et les nouveaux scolarisés dans des lycées des grandes villes. Nous allons nous intéresser aux femmes « *bonnes* ».

³³⁶ Bonnes : employées de maison

II.5.7 La migration des « bonnes »

Dans le *Foñi* et le *Bluf*, l'émigration des jeunes filles était fortement décriée. Nous préférons le terme « *émigration* » à celui d'exode rural dans ce cas. Car, l'objectif de départ n'était pas pour ces femmes de s'installer, mais de partir travailler pendant la saison sèche et revenir pour les travaux champêtres au village pendant l'hivernage.

Le peu d'encouragement au départ des jeunes filles pour la ville était traduite dans les chansons populaires rendues célèbres par les séances de *kumpo*. Nous voyons que les politiques migratoires ne sont pas chose récente et surtout les réflexions pour inciter la jeunesse à ne pas partir ont commencé en même temps que les premiers déplacements. Les messages véhiculés dans ces chansons dénigraient les filles qui partaient en ville de sorte de décourager les autres candidates au départ. Nous verrons, que d'autres moyens seront utilisés pour freiner les migrations des filles. Il est intéressant de voir que ces politiques ont mis en inter action des hommes dits « *évolués* » et des femmes très peu instruites sinon, analphabètes. Mais le plus intéressant c'est de voir le rôle des associations dans ce qu'on peut appeler une répression des migrations féminines. Ce qu'il faut remarquer c'est le concours des pouvoirs coloniaux dans ce contrôle des femmes. Ce qui fait dire à d'aucuns que le genre en Afrique est une création coloniale. Les hommes diolas ont, à l'instar de leurs frères africains beaucoup profité de la colonisation pour asseoir une classe sociale basée sur le sexe : la classe des hommes qui dicte sa volonté à la classe des femmes. Nous empruntons le déterminant classe que l'école de Monique Wittig³³⁷ utilise à dessein. Il s'agit pour nous de rapports économiques fondés sur le genre. Le social est déterminé par l'épanouissement ou mieux la réussite économique. Nous pouvons mieux comprendre les rapports de pouvoirs entre les deux genres, puisqu'il convient de les désigner ainsi. Du sexe biologique, nous passons au genre social à la faveur de la colonisation.

³³⁷ Monique Wittig : Théoricienne féministe française, auteure de « *La pensée straight* »

Les stratégies pour freiner les migrations féminines s'expliquent mieux, par cette lutte pour une meilleure occupation de l'espace public. La place de l'économie dans la configuration familiale et sociétale se matérialise de plus en plus.

Les formes de répressions sont assez variées. Mais nous en retenons une en particulier qui est le mode de communication chez les diolas : le chant. Les groupes diolas ont beaucoup mis à contribution le chant pour véhiculer des messages. Les veillées nocturnes sont rythmées par ces hymnes qui ont pour vocation de solidifier les fondements de la société. Le chant est une forme d'expression qui permet de régler ou d'extérioriser des sentiments dans une société très pudique et très peu démonstrative. Dans une société qui n'est pas connue pour avoir des grands communicants oraux, le chant est destiné à tout le monde et donne l'opportunité à celui qui l'utilise de mettre les mots sur un problème. La fonction première du chant, n'est pas la répression. C'est un des modes de communication comme nous venons de le souligner.

En ce qui concerne les migrations féminines, beaucoup de chansons ont été chantées. Mais nous retenons l'une d'entre elle bien connue et reprise à ce jour lors des soirées de bougeur ou de kumpo dit :

Mariama ko di aissatu

Fatu coli wa nujantene

Badjanhab bati ñeme silise yon di buko

Kumale be Dakar karembor di sibato

Síkúnáyí le muraanoway

Sitengosi kukanloro

Ce qui signifie en français

Mariama et Aïssatou

Qu'attends-tu Fatou Coly ?

Les jeunes filles d'aujourd'hui se disent civilisées

Elles sont parties à Dakar

Monter sur des bateaux

N'enviez pas leurs valises

Elles n'y ont mis que leurs soutiens gorges

Cette chanson populaire se moque des jeunes filles qui sont parties à Dakar, notamment Mariama et Aïssatou. Ce qui est mis en évidence dans cette chanson, ce n'est pas le travail qu'elles vont chercher à Dakar, mais l'aspect festif et futile de la ville. La ville est présentée comme un lieu de perdition et d'aliénation. Elles sont présentées comme des oisives, et frivoles. Mais le plus important, c'est le message adressé aux jeunes filles qui aspirent à partir et qui les envient.

Ces chants ne s'adressent pas uniquement aux filles, mais raillent très souvent les parents dont les filles ont déserté la maison familiale pour aller à Dakar, qui était la principale destination. Les responsabilités et autorité des parents sont questionnées dans ces chansonnettes.

Il est difficile de situer les auteurs de ces petites chansons. Retenons qu'elles sont reprises dans la plupart des villages du département de Bignona.

Ces messages n'ont pas eu la force dissuasive qu'on attendait d'eux. Les chansons ont traversé les années, et ont eu un impact au moment de leur sortie, seulement. La raison en est que lors des vacances scolaires, qui correspondaient à la saison des pluies, les jeunes filles qui sont parties travailler en ville, revenaient avec des vêtements et d'autres objets matérialisant leur réussite au village. Elles ont été d'un grand soutien pour leurs parents, à qui elles laissaient de l'argent pour tenir pendant les périodes de soudure. Cette compensation de leur départ épongeait les railleries des autres villageois, mais suscitait l'envie des autres parents et des autres jeunes filles. A partir de là, il y'a eu un pic dans l'émigration des jeunes filles diolas. Mais de plus en plus, les retours au village, pour les travaux dans les rizières se raréfiaient. L'attrait de la ville se faisait de plus en plus fort.

Les jeunes filles se sont installées et s'étaient créées des nouvelles habitudes, et suivaient un autre modèle qui menaçait l'identité diola. Cette urbanisation s'est manifestée, non pas par l'abandon des valeurs et de la langue diola, mais plutôt par l'adoption de la culture wolof. Il ne s'agissait pas d'un mimétisme au début, mais d'une façon pour ces jeunes rurales de s'approprier un peu des privilèges des femmes qui les emploient. Parler la langue wolof les urbanisait, et devenait de ce fait un marqueur identitaire qui les distinguait de celles qui n'ont jamais quitté le village et qui n'ont donc pas la chance de comprendre et de parler cette langue de la ville. Nous allons retrouver ce phénomène en France, où se poseront les mêmes problèmes de transmission de la langue et de la culture. Il y'a au début, la volonté et la nécessité de comprendre la langue de la terre de migration. Il y'a d'ailleurs un fait notable chez les migrants qui se démarquaient des autres en communiquant entre eux dans la langue du pays d'émigration. C'était en quelque sorte une frontière linguistique qui les plaçait dans une sorte de classe sociale d'où étaient exclus ceux qui sont restés au village. Nous pensons que la langue véhicule la culture. Il est pour ainsi dire normal qu'ayant adopté la langue, le wolof, que les valeurs liées à ce groupe viennent édulcorer la culture diola.

II.5.8 Sursaut identitaire

Il y aura d'ailleurs ce qu'on pourrait qualifier de sursaut identitaire pour préserver la culture diola. Nous avons mentionné les évolués parmi les migrants. Ils sont suffisamment instruits pour encadrer des jeunes filles analphabètes dans la grande majorité. Ce sont ces mêmes personnes qui seront les responsables des associations villageoises. Avec l'importance des flux migratoires, les ressortissants de chaque village se sont regroupés en association, pour recréer le village et maintenir le lien avec le village en contexte migratoire. Il s'agissait au début de faire des cotisations pour contribuer aux actions et projets du village. Nous verrons, que c'est le même processus pour les diolas vivant en Europe, notamment en France.

La fonction de garants des sociétés, que se sont adjugés les évolués est renforcée par le pouvoir colonial. Il importe de revenir sur la création du genre dans les communautés africaines. Les groupes diolas, fonctionnent avec un système de division des sexes bien nets. Mais avec l'avènement du colonialisme, nous verrons l'érection d'une

nouvelle classe dirigeante, pour rejoindre les théories de Monique Wittig. La scolarisation a d'abord concerné les jeunes garçons. Ce qui a accentué le clivage homme et femme. L'élite masculine a commencé à s'installer et à véritablement prendre le pouvoir. Les jeunes filles n'ayant pas accès assez tôt à l'école, les femmes se sont retrouvées cantonnées dans des rôles de subalternes ou de femmes au foyer.

En dehors de cette fonction de solidarité entre ressortissants d'un même village, les associations jouent le rôle de contrôleur, et de surveillant des migrantes précisément.

Il faut souligner que les femmes migrantes célibataires vivaient ensemble pour réduire les coûts et faire face aux dépenses. Elles louaient souvent une chambre ou une baraque³³⁸ et se partageaient les frais. Ces habitats seront dénoncés par leurs frères qui vont les accuser de s'adonner à la prostitution. Ce sera le prétexte que les « évolués » diolas vont utiliser pour organiser des rapatriements forcés des jeunes filles diolas dans le Foñi. Cette campagne est soutenue par les autorités et les parents restés au village. Un ultimatum a été lancé aux femmes par les hommes. Au-delà de ces menaces envers les femmes, il s'agit plutôt de la survie du groupe dont il s'agit. L'exode des femmes affaiblit le village et concerne la reproduction de la communauté.

Il y'a eu d'abord les créations des associations avec pour objectif de préserver la culture et de maintenir les liens entre ressortissants d'un même village et envers le village d'origine. Partant du fait que c'est la matrice idéale pour voir se développer des relations et des rivalités, il est donc normal que les premières frustrations puissent se révéler.

A la fin de la deuxième guerre mondiale, les associations des diolas ont commencé à se structurer. Les objectifs de départ étaient une assistance mutuelle et une solidarité entre ressortissants d'un même village. Avec les croissances des flux migratoires, des réflexions et des actions sont coordonnées pour mettre en place des organisations qui vont au-delà de simples cotisations pour des soutiens ponctuels au village ou des fêtes. Les nouvelles structures sont pensées pour apporter des réponses à des questions de développement. Pour la première fois, les problèmes de dépeuplement se posent. Mais

³³⁸ Logement précaire

surtout, les migrations féminines commencent à inquiéter. Les nouveaux travailleurs diolas qui sont pour la plupart dans la fonction publique au Sénégal, vont s'intéresser à la régulation de l'émigration des femmes diolas du *Foñi*. Il faut d'ailleurs préciser que les femmes employées de maison à Dakar, sont pour la plupart des célibataires. Nous pouvons citer parmi les raisons de migrer la nécessité pour ces femmes de préparer leurs trousseaux de mariage. Le mode de fonctionnement des associations est calqué sur celui du village. Il y'a donc des regroupements de filles, qui tournent autour de tontines. A ce propos, les tontines suivent l'esprit de solidarité qui lie toutes ces femmes. Mais il s'agit de solidarité qui intègre le village. Nous pouvons même dire, qu'il prime sur les ressortissants du village. Nous revenons sur la place de l'individu dans le schéma villageois. Quel que soit la forme d'organisation des associations, l'objectif premier reste le village. En fait, il est tentant de parler d'objectif unique pour les ressortissants d'un même village.

Les femmes en créant des tontines, prévoient une cotisation pour le village. La caisse comme elle est dénommée, est prévue pour mettre de côté de l'argent pour soutenir les actions de développement. C'est là qu'interviennent les hommes à qui est confiée la gestion des affaires du village. Il y'a d'abord le fait qu'ils supervisent les associations de femmes, et qu'il arrive qu'au sein des mouvements des ressortissants de villages, des hommes s'occupent des actions féminines ou des affaires des femmes. Au départ, cela se résumait à soutenir les femmes dans leurs démarches administratives ou dans leurs besoins épistolaires. Au fur et à mesure, il y'a eu une tentative de contrôle des femmes émigrées. C'est une preuve des transformations identitaires survenues au contact d'autres cultures. La première étant justement les cultures mandingues. Les Européens ont renforcé ces pouvoirs dévolus aux hommes avec les nouvelles religions. La scolarisation des garçons au détriment des filles a également creusé l'écart entre les deux sexes. Il y a une forme de parrainage systématique des associations féminines par un homme. Alors que dans le schéma traditionnel, les rôles sont bien partagés, qu'il y'a un espace masculin et un espace féminin, dans le nouveau tracé sociétal, la protection ou la suprématie d'un homme est requise et s'impose.

Il faut souligner déjà que la volonté de préserver l'identité diola est devenue une priorité revendiquée pour les jeunes agents de la fonction publique. On note cependant une réécriture de l'histoire diola dans ce cas de figure. La nouvelle place dévolue aux femmes

est héritée des différentes influences culturelles. Parler de reconstruction identitaire est présomptueux, dans le sens où, il y'a une dénaturation des traditions diolas très peu maîtrisées par les migrants.

Les nouveaux intellectuels ne peuvent faire occulter, le fait qu'ils sont les premiers produits de l'acculturation. Certes, il y a le témoignage de l'histoire. Mais il est bien connu que l'histoire des peuples est d'abord écrite par les vainqueurs. Les vaincus sont assignés à une place qui est considérée comme la leur. Dans le cas des diolas, celle des femmes s'appuie et est ancrée dans une tradition recrée et réécrite.

II.6 CHAPITRE 10 Migrations et transformation des rapports de genre

Les relations interethniques vont s'inviter dans ces rapports entre ressortissants d'un même village. Les comparaisons faites entre les hommes diolas et les hommes wolofs, vont reposer les rapports que les diolas entretenaient avec les nordistes qui étaient des administrateurs en Casamance. C'est donc une profonde remise en question des valeurs prônées par les diolas. Il n'est pas banal que les femmes diolas à Dakar utilisent le wolof comme nouvelle langue de communication. N'oublions pas que la langue véhicule des valeurs. Le fait de parler le wolof est donc pour ces femmes une manière de s'affranchir de leur identité villageoise. Il y'a une frivolité qui est recherchée dans la langue wolof. Et à ce propos, un émigré diola à Paris³³⁹ nous disait que la langue diola n'était pas faite pour la séduction et manquait de termes pour attirer et séduire une femme. Cette langue est plutôt virile, et rude et ne fait que célébrer le travail. C'est donc la valeur première qui est célébrée par les diolas.

Les migrations vont beaucoup bouleverser les rapports internes des groupes de migrants. Les rapports de genre vont être plus complexes, en contexte migratoire. Les

³³⁹ Paris aout 2013

hommes et les femmes vont avoir d'autres modèles que ceux qu'ils avaient dans leurs communautés. En fait, il y a une inter influence des différentes communautés qui cohabitent en terre d'immigration

II.6.1 Relations interethniques, rapports de classes

Les questions de l'altérité vont se poser. Il y'a l'ambition de ressembler au groupe dominant, pour les wolofs. Les femmes diolas en épousant les comportements et en parlant la langue aspirent à ressembler à leurs employeurs wolofs. C'est vrai qu'au départ, c'est pour des besoins de communication, mais cette langue des « patrons » va être un moyen de se démarquer de ceux qui n'ont jamais été en contact avec la classe supérieure. De servantes, elles passent virtuellement à « patronnes ». Les rapports de classes sont pointés ici. Les femmes diolas, ne s'échappent pas seulement de leurs groupes, mais aussi de leurs classes d'ouvrières. Il y'a comme une association entre classe sociale et groupe ethnique d'appartenance pour les femmes diolas. Cette vision est sûrement partagée par les hommes diolas. Les femmes diolas reprochent d'ailleurs aux hommes diolas instruits et ayant une bonne situation, de prendre des épouses dans les autres groupes, en abandonnant leurs sœurs à leur sort. De même, les hommes diolas, reprochent à leurs sœurs de les déconsidérer et de se transformer en cédant aux mirages des groupes wolofs. Les mariages interethniques sont une passerelle pour chaque groupe d'intégrer l'autre. Les langues ont chacune ses qualités. La société wolof est hiérarchisée et a une tradition orale bien structurée. Les griots wolofs font partie de l'identité wolof. Il y'a une culture de la séduction chez les wolofs, que l'on ne trouve pas forcément chez les diolas, ou du moins pas de la même façon. C'est du moins la vision qu'en ont les diolas migrants. La célébration de la beauté féminine et la séduction chez les diolas et chez les wolofs sont différentes, par exemple. Les différences culturelles apparaissent à la faveur des cohabitations interethniques. Il est normal qu'il y ait des comparaisons à l'avantage ou au détriment de l'un des groupes en présence. Dans ce cas, la langue diola étant le support d'une culture dont les traditions orales valorisent davantage le travail, et surtout dont les traditions orales ne sont pas aussi structurées que celles wolof, il était concevable, que la langue diola apparaissent plus rude, et moins attirante que celle wolof. La poésie amoureuse n'est pas quelque chose de très cultivée dans les sociétés diolas. En fait, elle n'est pas réellement inexistante mais s'exprime de façon plus rude selon les concernés. La

langue diola se présente comme quelque chose de très virile et plus pragmatique. Le vocabulaire diola s'est donc transformé au contact des autres groupes. Nous avons cité l'exemple des wolofs, mais c'est également le cas des cultures peules ou mandingues. Il est donc courant de voir lors des cérémonies diolas en contexte migratoire, la participation de joueur de kora. Cette coutume mandingue est copiée par les diolas. Certaines coutumes ont largement édulcoré les us et usages des diolas, en particulier les coutumes mandingues. Nous en avons l'exemple dans le mariage diola dont la célébration puise de plus en plus dans les patrimoines des autres groupes, notamment mandingues et wolof. Ainsi, lors des unions diolas, les rôles et tâches sont distribués en influence des autres cultures présentes en contexte migratoire. Le mariage actuel chez les diolas, met en avant des fonctions comme la belle-sœur, qui se transforme de « *ariman* » à « *ndiëke* ³⁴⁰ ». L'appellation, qui se traduit par belle-sœur pour les deux groupes dans les façons de les désigner est très signifiante ici. Il y a comme un transfert de privilège en même temps que ce changement de nomination. Si la belle-sœur est importante dans la société diola, il n'y a pas de belle-sœur attitrée, comme il est courant de le voir dans la société wolof. Dans la nouvelle configuration, la belle-sœur est élue par son frère qui se marie. Elle est toute puissante dans le ménage. Elle est considérée comme la régente du foyer de son frère. Ce qui n'était pas le cas avant. Il s'agit d'un changement notable dans les relations familiales et des fonctions des uns et des autres. Le mariage était géré par les ascendants principalement. Avec les transformations survenues au gré des migrations et donc des contacts avec d'autres cultures, les nouvelles générations ont gagné en prérogatives.

II.6.2 Traditions intégrées

De la même façon, nous verrons des transformations dans les rites en terre européenne. Un mariage diola en France, va emprunter des us et usages du pays d'accueil. Les tenues vont se franciser, notamment lors du mariage civil, où on aura des mariées en robe blanche avec traîne, bouquet de fleurs avec lancer aux filles célibataires. Mais nous allons constater que si pour la cérémonie officielle, les tenues seront européanisées, la réception sera l'occasion de voir une déclinaison de la mode sénégalaise du moment. Les

³⁴⁰Belle-sœur en wolof

migrants essaient ainsi de concilier leurs différentes identités. Le mariage religieux est célébré par des religieux diolas. C'est intéressant de noter que nous avons ici aussi une association qui gère les affaires religieuses de la communauté *et* qui, en conséquence est sollicitée lors des événements les plus marquants des populations migrantes diolas, à savoir baptême, mariage ou décès. Elle sera une sorte de palliatif aux carences religieuses en terre migratoire.

Le dahira, tel qu'est communément appelée ce regroupement, interviendra donc, pour sceller un mariage musulman entre deux personnes de sexes différentes. La cérémonie se déroule toujours chez la future mariée, ou plutôt chez son père ou parrain. La mariée est habillée pour la circonstance, sans une couleur particulière, même si de plus en plus, la nouvelle génération se conforme aux normes des autres cultures voisines. Ainsi, d'autres vont avancer que les couleurs pour une mariée musulmane, sont le blanc et le vert et vont ainsi s'y conformer. Il y' a aussi la cérémonie du henné que les diolas ne connaissent pas, et qui ne se fait, que lors d'un mariage qui met en inter actions la communauté diola et une autre qui a fait de ce rituel une tradition.

Le mariage chez les diolas est géré en priorité par la famille patriarcale, même si la lignée maternelle a son rôle à jouer. Il faut souligner que ce sont les « *pères*³⁴¹ » des deux futurs mariés qui s'occupent du mariage et qui sont garants de la réussite du mariage. De la même façon, la future mariée a une « *mère* »³⁴² à qui sa mère l'a confiée. Celle-ci a pour fonction d'assister sa filleule pendant et après le mariage. C'est elle qui doit s'occuper des rituels de lavage avant que la mariée rejoigne le foyer conjugal. Les frères et sœurs ont également leurs rôles bien déterminés. Mais ce qu'il est important de souligner, c'est qu'il s'agit surtout d'une gestion collective. Il n'y a pas de reconnaissance ou d'honorer quelqu'un de façon individuelle. Or, c'est ce qui a changé avec les nouvelles manières intégrées dans les procédures de mariage.

³⁴¹ Père de la mariée : le parrain, en général c'est un oncle paternel

³⁴² Mère de la mariée : la marraine

Si dans les grandes villes du Sénégal, comme Dakar, Thiès et Ziguinchor, la division des tâches est encore respectée, ce n'est pas le cas en Europe, où on constate certaines modifications à ce niveau.

On remarquera cependant que dans leurs nouveaux pays ou dans leurs nouvelles villes, les « *kuriman* » cèdent la place aux « *ndiëke* » qui sont mises en avant et qui ont plus de pouvoir dans le couple. D'ailleurs dans le mot « *ndiëke* » il y'a le radical « *ndiëk* » qui signifie premier. Cette dernière aurait ainsi la primauté sur beaucoup de choses dans le foyer de son frère. On ne peut ignorer ces mutations sociales, puisqu'elles sont apparues assez brutalement dans la vie des diolas en contexte migratoire et ont bouleversé les rapports sociaux. La société diola elle-même n'est pas réellement préparée à ces changements. Il y'a certes un long processus avec le contact ancien avec les populations du nord. Mais la volonté de se préserver des premiers venus, mais surtout l'ignorance de la génération née en contexte migratoire a occulté l'érosion des identités diolas. Cette conscience des influences des cultures présentes en terre d'adoption apparaît tardivement souvent. Cela ne veut pas dire, que la société diola soit restée fermée à toute influence. Mais il s'agit ici de la conscience de cette infiltration des autres cultures. Il y'a un paradoxe dans la culture diola. Il y'a d'abord cette fierté d'être un groupe égalitariste, ouvert à tous et qui s'interdit toute discrimination. Mais d'autre part, il y'a la fierté d'être diola, l'attachement à la culture et aux valeurs qui font ce groupe. Nous irons plus loin en soulignant un orgueil des diolas. C'est sûrement le cas de la plupart des communautés. Mais la notion de personne de ce groupe nous permet d'avancer qu'ils se considèrent comme une référence. « *Ajamat* », ou celui qui comprend est complet, et se ferme de ce fait à toute autre influence. Il constitue plutôt la référence. C'est assez courant dans les notions de personnes dans les différentes communautés. Il y'a une sorte de devise, d'hymne d'auto célébration. C'est le cas par exemple chez les mandings qui ont cohabité avec les diolas, qui se glorifient en se qualifiant de grand et les autres de petit. « *Manding kaba*³⁴³ » va se confronter au « *diola-ndingho*³⁴⁴ » par exemple. L'altérité est ici bien exprimée. Dans les cultures diolas, l'auto glorification est plus subtile et évite de dénigrer ouvertement les

³⁴³ Manding kaba : grand manding

³⁴⁴ Diola dingho : petit diola

autres cultures. Elle n'est pour autant pas inexistante. Elle est même très présente et s'exprime de plusieurs façons différentes.

Ce cas de figure n'est pas isolé. Toutes les communautés se sont confrontées à d'autres cultures dans leur existence ; nous pouvons avancer que cela fait partie intégrante de la constitution d'un groupe. Il s'agit, ni plus ni moins de voir comment réagissent les populations face à d'autres. La conscience n'est pas évidente. Elle est souvent très tardive.

Dans le cas des diolas, nous ne saurions dire que cette conscience soit tardive, ni qu'elle se soit exprimée assez tard. Il y'a eu d'abord les associations qui formaient une sorte de bulle protectrice pour les ressortissants des villages. Mais nous verrons que cette bulle était davantage un garde-fou, et qu'elle pouvait être un carcan pour les membres des associations.

II.6.3 Le village : symbole du repli identitaire

Ce sentiment d'étouffement n'était pas seulement réservé aux diolas résidant à Dakar ou dans les autres grandes villes du Sénégal. Nous retrouvons ces problèmes dans les rassemblements en Europe. Il est d'ailleurs assez parlant de constater que le village est plus vivant hors du village, et doit son dynamisme et son évolution à ses émigrés à travers les mouvements associatifs notamment. Il ne s'agit pas ici des envois d'argent ou de tout autre soutien matériel, mais davantage de l'implication des originaires du village. Les grandes décisions se prennent en dehors du village. La grande majorité des ressortissants du village ne sont pas des résidents de ce village. Les ressources économiques et financières sont hors du territoire villageois. Le village est le lieu vers lequel tous vont converger, mais il ne vit que par ses ressortissants qui ont émigré. Ces comportements se vérifient également en Europe. Ce qui nous rappelle notre propos qu'il y'a comme une dette morale implicite que les migrants épongent en s'impliquant davantage. Ceux qui sont présents n'éprouvent pas la nécessité de prouver leur attachement et leur loyauté au village. Ce qui est loin d'être le cas de ceux qui sont partis. Ils ont le devoir et l'obligation de justifier qu'ils sont du village. Leur absence est compensée par une plus grande implication au développement du village. Faut-il le rappeler, l'un des objectifs majeurs de l'émigration est d'ordre économique, trouver un meilleur confort, travailler et contribuer à

l'épanouissement des siens. Il est donc normal que ces derniers nourrissent le lien avec leur terre mère.

II.6.4 Le lourd tribut du migrant

Les phénomènes migratoires interpellent toutes les composantes de la société, qu'ils vont bouleverser. Nous parlons de tribut que les sociétés paient aux migrations. C'est dans ce sens que les politiques migratoires interviennent. Elles sont pensées pour réguler les problèmes migratoires. Le tribut dont nous parlons, revêt plusieurs formes. D'autant plus que, d'un point de vue géographique, les migrations tracent un nouveau parcours, et une nouvelle carte du monde qui fait fi des frontières initiales. Les décisions prises au sommet des états, et dans les hautes instances internationales protègent des intérêts étatiques, qui très souvent peuvent aller à l'encontre des intérêts des individus. Ces derniers vont donc, essayer de contourner les règles dictées par les politiques migratoires des états. A partir de là, s'amorce un bras de fer qui ne laisse indemne aucune des parties concernées. La première stratégie est l'émigration clandestine. Elle est d'actualité et suscitent plus de débats. Mais nous ne pouvons omettre qu'il y'a une économie parallèle qui vient interférer à une économie déjà existante et qui a ses règles. Nous ne pouvons pas ne pas nous attarder là-dessus, ne disposant pas de suffisamment d'éléments pour le faire.

La dette du migrant envers son lieu d'origine est insolvable. Les relations sont heurtées, et il y'a beaucoup de déceptions de part et d'autre. Entre le migrant en quête de reconnaissance et qui demande l'absolution de ses frères, et ces derniers qui pensent qu'il ne s'investit pas suffisamment ou tout simplement qu'il a tourné le dos à son héritage, il est difficile de trouver un juste milieu. En fait, nous sommes tentées de croire, que les migrations sont une nouvelle donne qui n'est pas encore intégrée dans la filiation diola et dans la société diola. Comment être, appartenir en étant loin ? C'est le dilemme qui se pose aux migrants. En fait, l'idéal aurait été pour celui qui est parti de pouvoir concilier origine et nouvelle identité. Mais cela est d'autant plus difficile que le village a évolué sans le migrant. C'est ce que nous pouvons appeler un piège identitaire. Le fait d'être à cheval

entre deux cultures fragilise le migrant qui sera dans une quête identitaire permanente. Cette pression sera manifeste lors des rencontres surtout qui les mettent face à leurs frères du pays, ou encore, quand il s'agit de traiter des sujets relatifs au fonctionnement de leur village d'origine. Mais surtout le fait est qu'il y'a un troisième acteur dans ce schéma. Il s'agit du partenaire qui s'invite dans ce face à face entre membres d'un même groupe.

Le partenariat est d'abord pensé dans un dispositif triangulaire. L'immigré est souvent à l'origine du partenariat, dans un objectif bien déterminé de contribuer au développement, voire de développer son terroir. Mais ce partenaire va parfois se révéler être un acteur, et un rival au migrant. Il va dans son aide au développement prendre la place des émigrés, et seront parfois mieux accueillis par ces derniers. Nous en voulons pour exemple, le partenariat triangulaire entre la commune de Suelle, l'association des ressortissants de cette dite commune³⁴⁵ et la communauté des communes du pays de l'Houdanais (CCPH), et ce même CCPH. Beaucoup de témoignages valorisent les actions des partenaires en ignorant totalement les œuvres de leurs parents émigrés qui sont à l'origine de la coopération.

II.6.5 Le Migrant

Les rapports entre les migrants et leurs parents restés au pays, sont très chargés par l'histoire même de ces populations mais aussi par des relations antérieures à l'immigration et qui au fil du temps se sont édulcorées ou aggravées selon les cas. Il y'a pour ainsi dire, deux mondes parallèles qui s'affrontent et dénoncent l'ambiguïté de l'état d'immigré.

Il s'agit pour l'immigré de renaitre et de s'affirmer comme Migrant, un être hybride issu de sa culture d'origine et de sa culture d'adoption. Mais pour cela, il faut déjà une prise de conscience qui implique une rupture avec des certitudes et des idées fixes du migrant. La difficulté de s'affranchir n'est pas à négliger. Le terme « *migrant* » si nous

³⁴⁵ ADECORS : Association pour le développement de la communauté rurale de Suelle

tenons compte de la connotation qu'il porte « *en migrant* », implique un mouvement perpétuel, un nomadisme. Il s'agit ici de pointer un risque d'instabilité qui peut perturber la perception qu'il va avoir de l'autre qui est resté fixé sur sa terre et est plus stable dans sa sédentarité. L'autre, pour le migrant est son parent resté au village, mais aussi celui qu'il vient trouver chez lui. Il est au milieu de cette stabilité et ne trouve toujours pas sa place. Nous voulons souligner l'aspect nomade qui est partie intégrante du migrant. Il est une « *pièce rapportée* » dans son nouveau pays. Ce qui signifie qu'il a déjà trouvé un système construit, en place, et où il lui faut s'insérer. Même s'il s'est installé et a fondé son foyer dans son pays d'adoption, il n'est pas fixé intérieurement. Dans le cas qui nous intéresse, le migrant diola est écartelé entre son nouvel habitat et les *ukin* de ses ancêtres qu'il a laissés derrière lui et qui le réclament. Il nous revient à ce propos, les remarques d'une femme de Niomoune :

« *Le bækin demande toujours : où est un tel ? Quand on lui dit : un tel n'est plus là. Il demande : et ses enfants ?* »³⁴⁶

Le « *bækin* » réclame son dû au-delà des générations et a de ce fait une dimension transgénérationnelle et transnationale. Nous en revenons au « *kanew* » qui lie des gens d'une même famille. C'est le « *bækin* » de la parenté qui est le dernier lien entre l'individu et la terre de ses ancêtres.

C'est ce qui peut expliquer ce lien que les immigrants ont du mal à briser avec le village d'origine. La créance, la dette de l'individu envers sa terre le lie à jamais à son village. Quel que soit les pérégrinations de l'individu, son âme appartient aux siens. Il peut s'installer ailleurs, mais il est destiné à revenir auprès des siens. C'est ce qui justifie le devoir que les migrants, malgré les problèmes qu'ils peuvent rencontrer dans leur nouvelle vie, ont envers les leurs. Le village d'origine est la destination de toutes les migrations.

³⁴⁶ Bignona, 2012

Autrement dit, tout part du village et tout doit revenir au village. Sans lui, le diola n'existe pas. Il existe par et pour le village.

L'ossature familiale s'est déformée avec les évolutions et différents parcours. Le contact avec d'autres groupes a créé une nouvelle identité.

Nous pouvons céder à la tentation de l'appeler mondialisation, ou globalisation. Mais tel ne saurait être notre approche. Nous pensons que les transformations identitaires ne sont pas le propre d'une seule culture au détriment ou au profit d'une seule culture. Nous ne pouvons ignorer que la structure familiale d'origine est différente de celle du pays d'accueil. Mais cette structure initiale n'est pas restée intacte, dans le pays de départ. Les influences extérieures vont profondément transformer la famille telle qu'elle était pensée.

Il est un fait que nul ne saurait nier, un autre modèle familial voit le jour. L'impact des nouvelles technologies est certain sur les individus, qu'ils soient autochtones ou allochtones. Cela a favorisé un élargissement des amis virtuels. Ce qui nous apparaît non négligeable, c'est le fait que la communication devient collective. Il n'y a donc plus de parole individuelle, mais un effet de masse, un *buzz* tel qu'il est appelé maintenant. La parole virtuelle prend donc le pas sur celle familiale et donc sociétale. On n'est pas loin de penser que la famille migrante diola est devenue virtuelle.

Le diola du 21^{em} siècle s'est beaucoup transformé, mais pouvons-nous nous permettre de parler d'une aliénation culturelle, surtout, si nous tenons compte des différents profils qui se présentent à nous. Nous pensons plutôt à une altération des composantes de la culture.

Il est impossible de parler de transformation, sans aborder l'aspect religieux. D'une part, nous avons vu dans le chapitre de la présentation des diolas, qu'il y'a une altérité qui s'est construite au sein du groupe, à la faveur de l'évangélisation et de l'islamisation des uns et des autres. Les influences religieuses deviennent de plus en plus importantes,

d'après nos analyses. Nous avons constaté une confiance plus accrue aux religions en contexte migratoire. Mais le paradoxe en est que, ce sont les descendants des migrants qui penchent le plus vers les religions. Nous entendons à travers les différents médias, que l'Europe et la France principalement s'islamise. Dans le cas des diolas, nous avons des gens qui sont de confession catholique et musulmane affirmée en général. Par contre, au niveau des musulmans, les migrants de la première heure sont très peu pratiquants, pour ce qu'on a constaté. Or, avec la chaîne de transmission qui s'est rompue, leurs enfants se sont retrouvés démunis à un moment donné et se sont réfugiés dans la religion. Le plus souvent, c'est lors du décès d'un des parents ou un divorce des parents que survient la crise d'angoisse qui les pousse vers la religion. Les religions ont pris le pas sur les fonctions des services sociaux et des familles. Très souvent, les communautés sont prises au dépourvu et se retrouvent surprises face à une situation qu'elles ne maîtrisent pas, n'ayant pas eu le contrôle dès le départ. Il y a d'un côté un manque de communication, et de l'autre une prolifération de réponses aux angoisses existentielles qui font que ces enfants de migrants vont se tourner vers ce qu'ils estiment être la vérité. Il ne s'agit pas pour nous de définir les responsabilités, mais d'apporter des éléments de réponses aux sympathies envers les religions. Cela est valable également pour les diolas catholiques. Il convient de préciser que c'est un phénomène qui va au-delà des frontières françaises et n'est donc pas propre aux diolas de France. Nous pouvons citer plusieurs exemples dans d'autres pays européens et non européens où la religion est venue servir de parapluie aux migrants. Par contre, cela peut expliquer que ces descendants d'immigrés ne s'intéressent pas aux activités associatives. Il y'a d'ailleurs des incompréhensions liées à ces positions de leurs enfants.

II.6.6 La quête identitaire des jeunes nés en France ou l'émergence d'une nouvelle identité

Il y'a parfois comme un rejet que les enfants des immigrés ressentent de la part de leur pays de naissance. Ils le reconnaissent, ils revendiquent leurs identités françaises, parce qu'elle ne leur est pas reconnue, ou ils soutiennent qu'elle ne leur est pas reconnue. Il leur faut donc se battre sans cesse pour être reconnu. De l'autre côté, il y a aussi le rejet du pays de leurs parents qui les voit comme des étrangers. Dans ce maelstrom, il y'a une ouverture : ce sont les religions. Même si le prosélytisme est interdit par la loi, les approches timides ou franches des religions vers d'autres non adeptes existent. Depuis les

différents courants des églises nouvelles aux différents mouvements islamiques, tout est pensé pour séduire le jeune en perte de repères. Au milieu de ce choix impossible, il y'a un autre, celui de la religion, musulmane par exemple, qui leur offre une identité nouvelle, et qui ne les exclut pas. Ils sont acteurs et ne subissent pas, comme pour leur identité française ou diola, comme ils pensent. Un fait nous a interpellée, ces nouveaux adeptes dans leur quête identitaire, vont adopter la langue arabe et ce qu'ils ont compris des cultures arabes, alors que pour la plupart, ils ne comprennent pas ou tout simplement refusent de s'exprimer dans la langue maternelle des parents. Pour eux, l'arabe est la langue de l'avenir et est donc la finalité. C'est la langue de la vérité. C'est la langue du paradis. Il importe de l'apprendre et de s'y plier. Nous faisons le parallélisme avec les premiers diolas convertis au Sénégal. Ces derniers ont eu pour une grande majorité les mêmes comportements. En suivant la nouvelle religion musulmane, ils ont intégré des faits culturels des gens qui les ont convertis. Le fait le plus courant, c'est le fait de prendre le nom de famille du marabout convertisseur. D'autres vont assimiler la langue diola à un paganisme qu'ils rejettent. En refusant cette langue, ils rejettent un supposé obscurantisme lié à elle. C'est toujours la thèse de la langue qui véhicule une culture qui se vérifie ici.

Nous parlons d'activités rejetées en contexte migratoire. Mais il s'agit ici non seulement d'activités culturelles mais aussi d'expressions culturelles des parents. Pour les parents qui se retrouvent démunis, il s'agit au-delà d'une différence de pratique religieuse, d'une forme de reniement. En effet, dans les cultures diolas qui nous concernent, les processus d'ancestralisation sans être formellement nommés, sont importants. Nous avons déjà mentionné les options après la mort d'un individu. Les « *ukin* » de la parenté sont un rappel de la filiation de l'individu. Or, avec les nouvelles formes de pratiques religieuses, il n'y a plus de place pour entretenir ces traditions. D'autre part, ce qui permettait aux diolas aussi bien musulmans que catholiques, de s'ancrer plus dans leur parenté, c'est la possibilité de prier pour les défunts parents. Or, avec les nouvelles formes de religion, certains descendants de migrants musulmans, ne conçoivent pas les prières pour les défunts parents. Il y'a une angoisse de ce fait que les migrants partagent, et qui revient, celle de l'oubli. La crainte d'être oublié dans le pays d'origine est très forte, mais au début de l'immigration, il n'était pas pris en compte l'oubli en pays migratoire.

La structure familiale insiste sur l'importance des enfants, qui vont entretenir le souvenir des parents. Cela n'est pas propre aux sociétés diolas d'ailleurs. Nous sommes sur la gestion de la mort dans ce groupe. Comment, est appréhendée la mort par les individus. L'idée et la certitude de ne pas être oublié étaient une partie intégrante dans le livre de la vie des diolas. Nous voyons que la rupture est plus marquée ici. Il y a comme une non existence pour les parents, au-delà du rejet de leur autorité parentale. De ce fait, il y a un mal être qui ne dit pas son nom. On peut dire en fait, que la plus grande crainte n'est pas nommée. Si, en s'investissant pour le développement du lieu d'origine, on palie à l'absence et on existe, dans le cas des relations familiales, les migrants se retrouvent démunis, n'ayant pas les outils pour d'abord identifier leurs angoisses et ensuite régler leurs problèmes.

II.6.7 Une nouvelle ossature familiale

La famille s'est réinventée et n'obéit plus aux mêmes règles sociétales préétablies. Pour les jeunes migrants, qu'ils soient catholiques ou musulmans, le prochain, ou la personne la plus importante, c'est le frère ou la sœur dans la religion. Dans une société africaine, qui reconnaît le père et la mère comme l'autorité, la fracture est profonde. Les moments les plus importants, les grandes décisions se prennent en dehors et sans l'approbation autrefois importante des parents. Il arrive que les jeunes se marient sans aviser leurs parents. Ce qui est inconcevable dans les philosophies de ces derniers. L'ossature familiale est brisée et est repensée sans eux. Les rôles sont inversés. De parents et donc de guides, ils deviennent des gens à guider. Leurs enfants leur nient ce droit de décision, puisqu'ils détiennent la vérité du Livre, et ils se sont donnés la mission d'amener leurs géniteurs sur le droit chemin, de la religion telle qu'ils la conçoivent. Nous pouvons comprendre, avec les informations sur les extrémismes religieux, les craintes des migrants.

Les rôles vont s'inverser entre enfants et parents. Le fils ou la fille va veiller sur le respect de ce qu'il conçoit comme la bonne voie. Il y a des contrôles sur les faits et gestes des parents. Ainsi, il n'était pas rare d'entendre un enfant demander à ses parents, où ils ont acheté leurs viandes. Est-ce « *halal* », c'est à dire licite ? Ces questions qui vont même s'inviter dans l'espace public lors des événements associatifs, ne se posaient pas dans les premières heures de l'immigration et ne se posaient tout simplement pas dans le pays

d'origine. A la faveur des influences culturelles et religieuses, ces débats se sont invités dans la sphère privée. Telle pratique religieuse n'est pas bonne, puisque décriée dans telle mosquée. Des mariages ont été célébrés religieusement une deuxième fois, parce que les mariés trouvent qu'ils ne l'ont pas été correctement par leurs ascendants. C'est dire, donc que même les érudits religieux voient leurs savoirs et leurs autorités contestées par ces néo convertis. Nous avons parlé du rôle de l'association religieuse, la dahira dans ce groupe des diolas. Mais ils vont devoir faire face aux jeunes qui vont contester leurs savoirs et leurs façons d'interpréter la religion. Le lien avec le pays est bien rompu. Si les migrants au début, se sont méfiés de leur nouveau pays et de sa culture, ils ne s'attendaient pas à ce que leurs enfants se détournent d'eux et de leurs traditions à cause d'une culture venue d'ailleurs, fut-elle religieuse.

PARTIE III : les enjeux de pouvoir

*« Le **pouvoir** est la faculté, la capacité, la possibilité matérielle ou la permission de faire quelque chose. Le **pouvoir** désigne la capacité légale de faire une chose, d'agir pour un autre dont on a reçu un mandat.³⁴⁷ »*

Le pouvoir est un moyen d'agir et de décider pour soi ou pour un groupe. Il s'exprime différemment suivant les individus et suivant les collectivités. Le pouvoir, tel que nous l'avons compris chez les diolas, est de type horizontal. Les diolas sont traditionnellement définis comme des gens égalitaristes. On pourrait croire de prime abord, à une anarchie. Mais notre intérêt pour ce groupe nous a permis d'en saisir la complexité. Le type de pouvoir que nous avons vu chez les diolas, serait plutôt d'un type anarchie organisée, si on pouvait le définir ainsi.

³⁴⁷ Définition du pouvoir selon le dictionnaire en ligne La toupie

Ce pouvoir, nous l'avons analysé dans les associations et les autres regroupements d'abord, dans les relations entre les migrants eux-mêmes, mais aussi dans leurs relations envers le pays d'origine. Il a plusieurs formes d'expressions : politique, culturelle ou encore économique

Les associations sont le lieu d'expression du pouvoir par excellence. Elles le sont, puisqu'elles cristallisent les sentiments des migrants. Elles peuvent même être considérées comme un défouloir pour leurs membres. Le fonctionnement et la gestion d'une association sont un indice de l'expression du pouvoir. En contexte migratoire, les associations loi 1901 ont un bureau et un règlement qui définissent le fonctionnement du groupe. Le pouvoir tel qu'il est pensé traditionnellement par les diolas peine à se conformer à la conception du pouvoir moderne. En milieu diola traditionnel, il est horizontal, et il y a une interconnexion des différentes composantes de la communauté. Mais en contexte migratoire, et avec les influences des différentes cultures auxquelles les migrants diolas ont été en contact, l'expression du pouvoir sera plus complexe, oscillant entre traditions et modernité.

Dans une Afrique traditionnelle, l'histoire a témoigné de monarchies et de populations bien hiérarchisées. C'est le cas pour beaucoup d'autres groupes de populations. Nous pouvons citer l'exemple des populations européennes dont les nations se sont d'abord construites autour de monarchies et d'un système de pouvoir vertical.

Il importe avant tout de définir les types de pouvoir habituels. Il y a deux principaux types.

III.1 Chapitre 11 : Création, typologie des associations

Pour mieux aborder les enjeux de pouvoirs, c'est important de faire la typologie des associations en milieu diola.

Les diolas, dans leur mode de fonctionnement ont une tradition d'associations. La stratification de la société mettant l'accent sur l'âge, les gens ont eu l'habitude de se regrouper par classe d'âge. Ce sont des clubs comme ils sont nommés qui sont la base de la construction de la personne et son intégration dans sa communauté. Cette base associative va se développer et se concrétiser en véritables associations dans chaque lieu de résidence des diolas, notamment en migration.

La différence en terre d'immigration, est que cette stratification sans être gommée, ne joue plus le même rôle tout à fait. Les gens se réunissant au sein d'une même association, quel que soit leur âge et leur sexe. L'âge et la division sexuelle n'ont plus la même pertinence qu'au village d'origine. Ces deux critères de l'âge et du genre, quand il y'a une crise au sein d'une même communauté, peuvent apparaître, comme exacerbés.

Les diolas se sont réunis au début, avec d'autres groupes dans des associations de solidarité entre migrants. Il n'y avait donc pas de cloisonnement ethnique dans les associations. On avait plutôt des associations de migrants sénégalais ou africains. Le facteur ethnique, est apparu, au fur et à mesure, que les groupes grossissaient. Les premières associations de diolas, avait un objectif fédérateur, et allaient au-delà des frontières villageoises. Ces associations ont fonctionné à une période, où il y'avait très peu de migrants diolas, pas assez pour redessiner les frontières villageoises. Mais, comme me l'a souligné un jeune descendant d'immigré, l'implosion est survenue, au fur et à mesure que grossissait la communauté diola. La notion de village a repris sa place, créant des sous communautés au sein des associations. Nous analyserons la raison de la résistance des villages en milieu migratoire. Il faut cependant noter que les premières associations ne concernaient pas seulement la région Île de France, mais toute la France. Il y'avait donc une certaine mobilité géographique qu'introduisaient les activités, notamment les tournois de football et les soirées, qui nécessitaient la participation de tous les diolas affiliés dans ces associations, et ce quel que soit leur ville de résidence.

Les associations actuelles, concernent également, dans les principes, toute la France. Mais nous avons pu constater que dans les faits, la mobilité géographique, que les premières associations, ont pu avoir, de plus en plus de mal, à être concrétisée par les nouvelles associations. L'amicale des immigrés sénégalais en France, est l'une de ces associations.

Au début des années 1980, les associations de villages ont émergé avec l'association des migrants de Baïla, la Jeunesse Cordiale de Baïla. Cette association a été reconnue en 1984, et est donc, la première au niveau de la communauté rurale, à paraître dans le journal officiel. L'association de Suelle, les frères Unis de Suelle, a suivi en 1989, et est donc la deuxième à être reconnue, en France. La parution dans le journal officiel est une forme de matérialisation des immigrés, dans le pays d'accueil. Ils existent par le biais de ces associations. Leur légitimité, entraîne de facto, la légitimité des membres des associations et ressortissants des villages concernés. À partir de là, l'identification à un village a pris le pas sur l'identification à la commune, à la région ou au pays. Ceci a pu avoir un écho, compte tenu d'une tradition d'identification au village, à la terre des ancêtres des diolas.

Les types d'associations, que nous allons vous présenter, permettent de mieux comprendre les enjeux de pouvoir. Il y a la base associative :

Club de camarades d'âge : nous l'avons déjà évoqué dans la partie Présentation des diolas. C'est une sorte d'initiation à l'action et à l'engagement associative. Chaque quartier a des petits groupes d'âges, qui fonctionnent en collectif et sont inter dépendants. Ils sont la base de l'intégration de l'individu dans le groupe. Nous pouvons, à ce propos, remarquer les gens qui ont eu cette formation, dans les associations de migrants.

Associations de quartiers : elles sont à la base des enjeux que nous retrouvons en contexte migratoire. Chaque quartier a son association, y compris hors du village. Ces regroupements impactent énormément sur le fonctionnement des villages et des associations qui gèrent les activités et projets de villages. Elles sont une source de conflit au sein des villages. Chaque immigré cherchera à favoriser son quartier, dans la gestion et la réalisation des projets. Nous avons pu faire le constat, de concurrence entre différents quartiers. L'individu porte en fait les couleurs, si on peut dire de son quartier.

Association villageoise : c'est l'association qui gère les projets et qui est responsable du développement du village. La question du pouvoir va se poser au sein de ces regroupements, où des quartiers vont se mettre en compétition. Les emplacements des locaux pour le village, comme un campement de tourisme, une mosquée, une école seront un enjeu pour les quartiers constituant le village concerné. Le choix d'un parrain ou d'une marraine sera aussi très regardé, et alimente une rivalité déjà présente entre différents quartiers. Ces rivalités entre quartiers d'un même village vont s'inviter dans toutes les associations de villages en contexte migratoire.

Associations villageoise des immigrés : bien que dépendant de l'association du village, cette entité sera déterminant des rapports de force et des enjeux de pouvoir qui peuvent se jouer dans l'association du village. Bien que celle-ci soit la référence, le pouvoir économique des immigrés, leur confère un pouvoir de décision dans le village. Ce qui peut justifier les luttes pour avoir le contrôle de ce groupe.

Associations fédératives des immigrés : ce sont des associations qui ont pour objectif de regrouper dans un premier temps plus de monde. Elles se veulent fédératives et vise non plus, de petits groupes, mais souvent toute une région, ou tout un groupe ethnique. C'est le cas des premières associations, comme l'Amicale des sénégalais, ou plus récemment, comme l'association SOFORAL. Elles sont surtout le théâtre de véritables enjeux de pouvoir au sein des migrants diolas.

III.1.1 Fonction des associations

Les associations jouent le rôle de surveillant, voire de garant, dans certaines situations. La communauté diola fonctionne avec les associations qui font le lien entre les populations, et qui exercent le pouvoir en quelque sorte. Ces grands groupes ont toujours accompagné les diolas. Il est courant de voir dans les villages diolas, plusieurs associations de classes d'âge. La nouveauté en contexte migratoire, c'est le fait de les inscrire dans les administrations régissant les activités associatives. Il n'est donc pas étonnant que les diolas s'organisent rapidement en vue de renouer avec leurs traditions associatives.

La tradition associative chez les diolas fait qu'il n'est pas incohérent pour les diolas de se regrouper. Bien au contraire, ces ensembles sont un outil de gestion de la communauté et participent activement dans la bonne marche de la société. La gestion associative participe à l'éducation de tout enfant diola. Les classes d'âge initient très tôt les enfants au fonctionnement associatif, sous la tutelle de leurs aînés qui appartiennent à la classe d'âge aînée. Il y'a de ce fait, une interdépendance entre personnes, entre sous-groupes, interdépendance qui n'est que le reflet du fonctionnement des instances de gestion du village.

Il est donc inscrit dans la vie sociétale, une sorte d'inter dépendances des associations. Celles-ci ont des objectifs variés. A l'image de la société diola, les associations sont hétérogènes et ont des critères d'admission qui diffèrent d'une association à une autre. Retenons néanmoins les critères de l'âge et du sexe, qui vont beaucoup compter dans ces groupes. Il ne s'agit pas des seuls motifs de regroupement. Il y'a aussi la scolarisation qui va par la suite constituer un sérieux motif. Il y'aura ainsi une élite qui va se mettre en place avec l'avènement de l'école. Ce qui nous fait avancer l'hypothèse selon laquelle, l'école a été un facteur discriminant, notamment, avec le groupe des femmes, qui ont tardivement accédé à la scolarisation.

Les associations sont un révélateur des transformations identitaires collectives et individuelles. Lors des débats, nous pouvons observer les bouleversements sociaux qui ont

bien influencé les migrants, et qui ont participé à leur nouvelle identité³⁴⁸. Les prises de paroles, les points de vue des intervenants dévoilent les relations que les migrants ont envers le pays d'origine et surtout envers ceux qu'ils ont laissé chez eux. Il y'a une hiérarchie de fait qui apparaît dans les rencontres.

III.1.2 Relations entre migrants et leurs parents

De la même façon, les réactions vis-à-vis des émigrés lors des assemblées ou conseils des villages démontrent des relations souvent tendues et heurtées entre les enfants partis du village et ceux qui sont restés au pays. Tout propos ou acte est soupesé et jugé avec souvent beaucoup d'à priori.

Nous avons assisté à plusieurs rencontres entre des migrants diolas et leurs parents restés au pays. Les échanges sans être houleux, trahissent une défiance de part et d'autre.

L'exemple que nous avons pu voir est survenu dans le cadre d'une réunion entre les deux parties du même groupe.

Avec les coopérations nord sud, et les partenariats, les rapports se transforment et sont influencés par les nouvelles opportunités qui s'offrent aux migrants d'un côté et les résidents d'un autre.

Le ressenti d'un représentant de la Commune de Suelle au Sénégal lors d'une réunion³⁴⁹ entre les ressortissants en France et ceux du Sénégal trahit les différences de vision et les défiances des uns vis à vis des autres. Il s'exprimait ainsi :

³⁴⁸ Identisation : évolution identitaire

³⁴⁹ Réunion Paris 2013

« Tu ne te rends pas compte du mépris avec lequel certains d'entre nos frères et sœurs s'expriment. Ce sont des gens avec qui j'ai grandi, que je connais bien et qui sont devenus méprisants maintenant envers nous parce qu'ils sont en France. »

De la même façon, les immigrés vont se plaindre des malentendus entre leurs parents restés au pays et eux, dans la gestion des affaires de leur localité. Si ces derniers se plaignent d'une certaine condescendance de la part de leurs parents émigrés, ceux-ci vont les accuser à leur tour de les jalouser ou de ne pas bien gérer les fonds collectés et envoyés au village.

D'autre part, il est très souvent reproché aux migrants de trop se mettre en avant et de s'engager dans des projets qui ne sont jamais menés à terme. Les promesses non tenues des immigrés reviennent toujours dans les conversations. Ainsi, si les diolas en France dénoncent une mauvaise gestion, voire une malhonnêteté de leurs frères et sœurs du village, ces derniers mettent l'accent sur les promesses non tenues. L'immigré est décrit comme un menteur potentiel. Ils promettent monts et merveilles quand ils viennent en vacances. C'est aussi le lieu où s'expriment les rivalités entre migrants. Le village tient lieu d'arbitre. Chacun, en dehors des associations et toute autre forme de collectivité, cherche à se faire reconnaître par sa famille et à engranger des points. Il est difficile de voir des relations à égalité entre les ressortissants de cette communauté. Dans un sens, les migrants revendiquent un statut que leur société d'origine au vu de son histoire ne saurait accepter. On ne s'érige pas en maître quel que soit sa connaissance. La reconnaissance du village peut être obtenue, mais elle n'est pas acquise. Il est plus facile pour ceux qui sont restés sur place de saluer les actions des étrangers, que celles de leurs parents émigrés.

Nous avons spécifié cet apport des migrants dans l'aide au développement de leur localité d'origine. Ce travail a été fait par Christophe Daum avec les migrants d'origine malienne, qui a mis en évidence les rapports sociaux internes dans les associations de migrants maliennes, qu'il a suivi. Ce besoin de se racheter et d'exister à travers les actions et les engagements pour développer le lieu d'origine est bien exprimé ici. Les associations sont les endroits par excellence pour les migrants de se ressourcer. Les nouveaux repères

sont contenus dans ces regroupements et sont recréés pour permettre aux migrants de compenser ce manque du pays.

« Le lien avec le pays représente aussi l'assurance que le sacrifice n'est pas vain. D'abord orientée vers l'économie domestique, l'activité des immigrés se tourne depuis plusieurs années vers leurs collectivités³⁵⁰ »

Nous insistons sur l'importance du cordon ombilical que les immigrés essaient de maintenir en s'impliquant le plus possible dans les activités du pays. Ce témoignage de Daum rejoint nos observations lors des assemblées générales des associations. Ces derniers sont bien conscients de devoir acheter leur place au village au prix le plus fort. Il s'agirait plutôt d'un rachat. Nous pouvons considérer que ces derniers se construisent une sorte de lobby qui va peser sur les décisions de leur village. En faisant de sorte que leur aide ne soit plus individuelle mais collective, en envoyant leur contribution financière lors des grandes rencontres et grandes organisations dans la localité d'origine, les immigrés imposaient de facto leurs points de vue, et marquaient en plus leur appartenance au village. Ceci apparaît comme un renouvellement de l'attachement au village, mais à l'endroit des villageois. Même si l'action apparaît collective, elle cible des individus, et est menée par des individus. De là, nous pouvons comprendre les enjeux qui s'invitent dans les associations, concernant les postes de responsabilité. Avec l'évolution du monde, la visibilité des responsables est plus accrue. Il y'a l'impact des réseaux sociaux qui intervient beaucoup dans la communication.

Cette attitude peut se comprendre au vu du regard que le village a pour ses enfants « *perdus* ». Nous avons parlé de fuite, pour les migrants, parce que c'est la vision qu'en ont ceux qui sont restés. Autant, il faut signaler le courage qu'ont les migrants en partant vers l'inconnu, autant il y'a une part de lâcheté dans le fait de fuir les problèmes et la misère de la terre des ancêtres. Le terme migrant a une notion de volonté que n'a pas l'exilé. Ce dernier est clairement un marginal exclu par sa société. Mais dans la migration, nous ne

³⁵⁰ Les immigrés et le Co développement, septembre 2005

pouvons nier l'aspect exil, si nous tenons compte de façon globale des motifs de partir de la plupart des migrants. Il y'a souvent une obligation de partir qui pousse la personne à migrer. Les non-dits dans les différentes appréciations des relations entre les migrants et leurs parents restés au pays, sont assez explicites en soi. D'une part, il y'a la position de l'immigré qui paie une dette à vie, une dette au groupe, dette à la terre des ancêtres, ou tout simplement le prix pour partir et d'être parti. Ce rachat est matérialisé d'un côté, par les envois d'argent western union ou money gram, ou encore ria³⁵¹. Les modes d'envois d'argent foisonnent et oscillent entre filières légales et illégales. Parallèlement à ces outils d'échanges de devises dirigées par des grosses multinationales, il existe des micros entreprises financières, gérées par des particuliers qui vont faire concurrence aux grosses filiales tel que Western union ou Moneygram. Les prix sont plus accessibles et surtout le contrôle est moins regardant quant au montant autorisé à l'envoyé. C'est vrai les règles sont en général les mêmes. Mais ces réseaux parallèles seront plus accessibles aux migrants qui ne sont pas régularisés sur le territoire français. Il y'a aussi les contributions lors des grands événements au village. Il est toujours fixé un quota des ressortissants de l'extérieur qui sont tenus de s'acquitter de ce taux fixé très souvent à leur insu au village par les instances dirigeantes du village, les associations souvent, ou à un niveau microscopique la famille. Parallèlement à ces participations collectives, il y' a les actions individuelles qui vont introduire une autre forme de valorisation de la réussite migratoire. On pourrait parler d'indemnité migratoire. Face à la famille, face au village, l'individu en construisant une belle maison, ou en soutenant sa famille, leur permettant une vie de confort que parfois, il n'a pas personnellement, lui permettait de rester présent, et d'être encore un membre de ce corps familial et villageois.

Certes, on peut s'interroger pourquoi le migrant se sent enchaîné et n'ignore pas tout simplement les contraintes dont il peut s'affranchir. Mais c'est sans oublier ce lien très fort et indestructible entre le diola et la terre des ancêtres. Il n'est pas évident de briser la chaîne séculaire entre l'individu et son terroir, entre l'individu et les siens. C'est remettre en question toute son existence. Même si leur vie est ailleurs, ils comptent revenir pour rejoindre « *bukinab*³⁵² ». La notion de chez soi, prend tout son sens. Il y'a la résidence où

³⁵¹ Système d'envoi et de transfert d'argent

³⁵² Bukinab : le paradis pour les diolas

l'on séjourne, et il y'a chez soi. Ce n'est pas un hasard si à la question « *aw bey*³⁵³ », le diola donne le nom de son village, en réponse. C'est la formule d'introduction pour les diolas. Le village définit la personne et lui donne une existence que son lieu de résidence ne saurait lui donner. Ceci pourrait expliquer pourquoi le migrant, même nanti dans sa nouvelle identité se raccroche à son petit village d'origine et veille à être bien considéré par sa société d'origine. Malgré les nouvelles religions des diolas, il y'a l'emprise des traditions, qui font craindre à tout membre du groupe, l'exclusion fatale, le bannissement final, celui du « *bukinab* ». Ne pas rejoindre les siens à la mort, est le pire. C'est la vie après la mort, la renaissance auprès des siens, finalement l'existence même de l'être diola qui est au centre de ses préoccupations en terre étrangère. Etre enterré auprès des siens et partir au « *bukinab* » est la garantie d'une renaissance. Ailleurs, en terre d'immigration, c'est l'incertitude, surtout après la mort. C'est une crainte de la solitude qui transparait de cette façon.

Le retour est parfois tenté avec diverses fortunes par des immigrés. Nous avons deux cas qui illustrent ce retour.

Le premier, qui réside à Birassou, est parti de la ville d'Orléans et s'est investi dans l'agriculture³⁵⁴. Le deuxième cas, témoigne de la tension des relations entre les migrants qui cherchent à revenir et leurs parents qui sont restés au pays. Après un séjour en France, de 15 ans, ce migrant diola est rentré en 1977 au Sénégal, avec sa famille, dans l'objectif de se lancer dans l'entrepreneuriat. Les illusions du retour sont vite balayées devant les incompréhensions et les préjugés des siens. Il est finalement « *rentré en France* ». Il est difficile de retrouver sa place une fois, que l'on est parti de sa terre. La triste ironie pour lui, c'est d'avoir subi le racisme en France, et chez lui en voulant retrouver les siens³⁵⁵. Cette question de réintégration des immigrés de retour chez eux se pose de plus en plus. Autant le départ se prépare, et autant le retour doit être un projet étudié pour sa réussite. Les évolutions prennent des trajectoires différentes suivant les parcours, les profils et les lieux de résidence des individus. L'aspect socio-économique n'est pas négligeable ici.

³⁵³ *aw bey*: d'où tu es?

³⁵⁴ Birassou, janvier 2012

³⁵⁵ Les Mureaux, Février 2011

D'un autre côté, il y'a le reproche latent des parents restés à ceux qui sont partis. En outre, il y'a des rivalités qui remontent à la faveur d'une supposée réussite du migrant. Ce dernier constitue un symbole d'altération identitaire malgré lui. Nous ne pouvons pas ignorer l'appel de la ville, et ici l'appel de l'Europe. Autant au début des mouvements migratoires, le large c'était la ville, c'était surtout Dakar. Voir l'océan atlantique était l'idéal. Maintenant, l'objectif c'est de traverser l'Atlantique et d'aller vers l'autre rive. Les diolas, comme les autres groupes d'individus candidats à l'immigration, sont en train de payer un lourd tribut à l'émigration.

Il faut se pencher sur le profil des candidats à l'émigration. Faut-il l'ignorer ? C'est un luxe de pouvoir rester chez soi. Au départ, ceux qui partaient, allaient chercher ailleurs ce qu'ils ne trouvaient pas chez eux. C'était donc les moins chanceux qui cherchaient à échapper à leurs destins. Ce qui peut expliquer les difficiles relations que ces derniers ont avec les autres restés au village. Plusieurs hypothèses peuvent être avancées.

Il y'a d'une part, une rancœur, une sorte de revanche tardive de ce migrant sur son destin et sur ses parents. Par la réussite de son projet migratoire, il se positionne dans la hiérarchie et peut avoir voix au chapitre. Mais d'un autre côté, en chamboulant cette pyramide sociale, il va provoquer des frustrations et vexer ceux qui ont eu un meilleur départ et qui se retrouvent derrière lui dans l'échelle sociale. L'immigration a permis une ascension sociale à ceux qui ont concrétisé ce rêve. Même au sein de cette nouvelle classe sociale, il faut bien convenir que c'en est une, ces considérations sont prises en compte. Les propos de certains nous reviennent qui s'estiment déconsidérés par leurs pairs, puisque n'ayant pas réussi leurs projets migratoires. Nous parlons de classe sociale, au regard de la structuration de ce groupe de migrants, souvent en association, mais du moins en groupe qui existe et qui a et obéit à des règles en phase avec leur statut d'étrangers chez eux et au pays d'accueil. Même si ces gens issus de l'immigration appartiennent à une même terre et partagent la même histoire d'errants, ils vont constituer malgré eux une nouvelle catégorie, qui sera entre les deux communautés, de départ et d'accueil.

Le partenariat est d'abord pensé dans un dispositif triangulaire. L'immigré est souvent à l'origine du partenariat, dans un objectif bien déterminé de contribuer au développement, voire de développer son terroir. Mais ce partenaire va parfois se révéler être un acteur, et un rival au migrant. Il va dans son aide au développement prendre la place des émigrés, et seront parfois mieux accueillis par ces derniers. Nous en voulons pour exemple, le partenariat triangulaire entre la commune de Suelle, l'association des

ressortissants de cette dite commune³⁵⁶ et la communauté des communes du pays de l'Houdanais (CCPH), et ce même CCPH. Beaucoup de témoignages valorisent les actions des partenaires en ignorant totalement les œuvres de leurs parents émigrés qui sont à l'origine de la coopération.

III.1.3 Le lien à la terre ancestrale

D'autre part, il y'a ce regard que le migrant pose sur ses origines et sur ses parents restés au pays. Notre premier constat est que l'immigré s'est réapproprié une certaine condescendance véhiculée par sa nouvelle terre. L'assistanat supposé des parents est fréquemment dénoncé par exemple. Dans les gestions des dossiers ou des projets de développement, les migrants sont en concurrence directe avec les autres organismes d'aide au développement qui ne sont pas directement liés au village. Et c'est là où on voit l'opposition entre européen et migrants. Elle est favorisée par la différence de traitement entre eux, quand ils arrivent dans les villages concernés. Autant l'europpéen, étranger est bien accueilli, autant le migrant, enfant du terroir, peine à trouver sa place et hésite entre son statut de natif du village et celui d'étranger. En fait, il est très tentant de le définir dans ce contexte comme un errant. La perte de repère imputée aux migrants trouve ainsi sa source au niveau des parents. Un ressortissant³⁵⁷ d'un village diola de passage à Paris, nous faisait la remarque au sortir d'une réunion entre migrants et responsables politiques et associatifs venus du Sénégal. Les migrants parlent de leurs frères avec beaucoup de paternalisme ou de mépris, pour reprendre les propos de ce ressortissant de la commune de Suelle. Ce qui est très vexant.

³⁵⁶ ADECORS : Association pour le développement de la communauté rurale de Suelle

³⁵⁷ Paris, septembre 2013

III.2 CHAPITRE 12 Formes traditionnelles d'expression du pouvoir

III.2.1 Le pouvoir vertical

Le premier, le plus fréquent, c'est le pouvoir vertical, avec au sommet un chef – monarque, qui a ses conseillers et sages au deuxième niveau. Chaque niveau correspondait à une catégorie sociale. Dans ce type de pouvoir, nous pouvons donner l'exemple du groupe wolof. Il faut retenir avec Cheikh Anta Diop³⁵⁸, que « le système est né d'une division du travail, mais sous un régime politique avancé, monarchique, car on ne trouve jamais de castes sans noblesse. Cependant, il est fort probable que la spécialisation dans le travail qui a abouti à l'hérédité du métier dans le système des castes à l'échelle familiale et individuelle s'est élaboré depuis l'organisation clanique »³⁵⁹

La classification sociale va instaurer ce système de castes dans les sociétés africaines, telles que les wolof, les Hal Pular ou encore les Soninkés. Elle participait à la gouvernance de la société. Le travail est donc à la base de cette stratification sociale. On pourrait s'interroger pourquoi cette logique ne s'applique pas sur des sociétés égalitaristes comme les groupes diolas. Plusieurs hypothèses à cette différence peuvent être avancées.

La première hypothèse est d'ordre géographique. Comme vu dans le chapitre de la présentation des diolas, l'habitat naturel des diolas ne facilite pas le développement de grands royaumes, et donc ne permettait pas les conquêtes ou la vassalisation d'autres populations. Les obstacles naturels, comme les forêts, constituaient des défenses naturelles pour les villages qui gagnaient ainsi en autonomie. Les ressortissants de chaque village

³⁵⁸ Cheikh Anta Diop : historien, égyptologue sénégalais

³⁵⁹ Cheikh Anta Diop, L'Afrique Noire précoloniale, Présence Africaine, Paris, 1960, p11

diola pouvaient évoluer sans un besoin de solliciter le village voisin. Cela renforçait un caractère indépendant des populations.

L'autre hypothèse est que nous sommes en face d'une communauté paysanne et à initiation. Cela ne veut pas dire que les autres sociétés ne le sont pas. Mais les sociétés diolas sont très attachées à leur terre. Elles sont des produits de cette terre et tout tourne autour de cette terre. Ils appartiennent à la terre des ancêtres. Les autres activités ne sont pas moins importantes, mais elles sont rattachées à la terre. Nous pouvons citer l'exemple d'une catégorie de population : les forgerons. Chez les wolofs, cette activité de la forge est assimilée à la caste des forgerons. Il y'a une hérédité liée à cette fonction qui est à la fois économique, sociale et politique. Cette hérédité, nous la trouvons chez les populations à pouvoir horizontal, mais, il n'y a pas cette notion de caste qui exclut toute exogamie.

Les sociétés traditionnellement à pouvoir vertical s'adaptent rapidement à une structure hiérarchique comme les types d'associations modernes, et tout autre type de regroupement. En dehors des wolofs, nous pouvons citer les groupes soninkés, qui dans les premières heures de l'immigration, ont réussi à synchroniser les efforts pour une meilleure aide et soutien à leur localité d'origine. Le respect de la hiérarchie est bien présent et les règles sont mieux accueillies que dans les groupes comme les diolas qui sont à pouvoir horizontal.

III.2.2 Le pouvoir horizontal

Le type de pouvoir horizontal, que les diolas peuvent illustrer, intègre tous les êtres vivants qui évoluent sur la même terre.

Pour exemple, chez les diolas, nous reprenons l'exemple de l'activité de la forge qui est d'abord un « *boekin* » qui intervient dans la bonne gouvernance de la société. On ne saurait parler d'une supériorité quelconque d'une instance sur une autre. Par contre il y'a une interdépendance entre les différentes activités et les clans auxquels elles sont rattachées, qui empêche toute domination d'une catégorie de population sur une autre. En conséquence, il ne peut y avoir d'interdit matrimonial lié à la stratification sociale,

contrairement à ce que nous avons vu dans les sociétés avec une stratification sociale verticale. L'activité principale des diolas, c'est la riziculture. Tout autre travail est un complément et est considérée comme une activité secondaire.

Ce type de pouvoir sera d'ailleurs la première forme de résistance contre toute colonisation et toute conquête des populations diolas. La structure même de la société diola posera des difficultés. Les colonisateurs n'auront pas un pouvoir central qui leur servira d'interlocuteur dans leurs projets. La seule alternative est de créer ce pouvoir. Mais ce sera un autre problème. Le pouvoir qui va être créé sera porté par des étrangers au village en général, ou par des gens qui ne sont pas représentatifs du pouvoir coutumier. Les populations ne vont en conséquence, pas adhérer et cela va provoquer des réactions hostiles au pouvoir central. Cette hostilité perdure et s'illustre par des comportements tels que le rejet de toute autorité. Ce qui constitue un frein dans le bon fonctionnement des associations et de tout autre regroupement à pouvoir vertical.

Il est intéressant à ce propos d'analyser la question du pouvoir chez les migrants diolas. Nous avons mentionné les associations, mais c'est une question qui est très présente dans la vie de tous les jours. Elle interfère dans les rapports intergénérationnels, dans les rapports de genre et dans les rapports que les immigrés entretiennent avec leur terre d'origine. Ces pouvoirs traditionnels des groupes de migrants que nous avons suivis dans notre étude seront fortement bouleversés par le contexte migratoire. Nous allons assister à une évolution, ou plutôt une transformation du pouvoir actuellement. La transition du pouvoir horizontal à un pouvoir vertical n'est pas évidente. C'est toute la complexité du passage des associations informelles à des associations formelles, conformes à la législation du pays : les associations loi 1901. Ceci engage des enjeux de pouvoir qui vont contribuer à développer des ambitions parmi les immigrés.

III.3 CHAPITRE 13 Les nouvelles formes d'expressions du pouvoir

Il est clair que le contexte migratoire va favoriser de nouvelles formes d'expression du pouvoir. Il y en a plusieurs. Nous allons en citer quatre : familiale, économique, sociale et politique.

III.3.1 Le pouvoir familial

Nous considérons que la première forme d'expression du pouvoir est d'ordre familial. C'est le premier endroit où les problèmes d'autorité se posent. La notion de famille telle qu'ils l'ont connue est très différente de celle qu'ils ont en France et dans les autres pays européens. Dans ce nouveau contexte familial, il y a une autre distribution des rôles, qui va amputer le pouvoir paternel de l'homme. L'épouse et les enfants vont détenir un pouvoir de contrôle qui va beaucoup perturber le chef de la famille. Il y aura parfois une inversion des rôles. L'enfant doté de ses droits occidentaux, aura une assise sur ses parents, qui seront contraints de se plier aux règles du pays d'accueil.

Entre conjoints aussi, le pouvoir va s'exprimer d'une autre façon. L'épouse ne sera plus régie par les règles sociétales diolas, mais avec le pouvoir économique dont elle va disposer, elle va asseoir ses règles dans la famille. Le travail va beaucoup aider à l'affranchissement des femmes migrantes dans leurs couples.

Certes, dans les premières heures de l'immigration, les épouses sous le régime matrimonial de la communauté des biens, n'avaient pratiquement pas le contrôle des finances, qui étaient gérées par l'époux. A la suite de beaucoup de déconvenue, notamment lorsque l'époux contractait un second mariage dans le pays d'origine, les femmes migrantes diolas se sont davantage affirmées et ont gagné en autonomie financière.

III.3.2 Le pouvoir économique

Le pouvoir économique est essentiel et c'est celui qui va permettre à l'individu aussi bien, dans sa famille que dans sa société de pouvoir s'exprimer et de détenir un quelconque pouvoir.

Le pouvoir économique est très important pour les migrants. Il est à la base de toute autre expression du pouvoir. Il marque leur indépendance vis-à-vis de leurs parents migrants. Il leur donne la liberté d'expression, puisqu'ils ne vont pas craindre des sanctions d'un tiers. En détenant une liberté économique, on peut avoir un pouvoir dans la société. Cette liberté ouvre la possibilité d'avoir un espace privé, à savoir le logement. C'est le marqueur d'indépendance par excellence pour les diolas.

Ainsi, au sein d'une association, on peut lire à travers les interventions et les comportements, l'expression de ce pouvoir économique. Le pouvoir économique est plus visible. Il s'exprime à travers les événements tel que mariage ou baptême principalement. Les migrants vont démontrer leur pouvoir économique dans ce type de manifestation, de par leurs habillements et l'organisation fastueuse. Cela permet de se démarquer socialement des autres. Pour un mariage, le montant des dépenses varient entre 20 000 et 30 000 euros. Ces dépenses sont essentiellement centrées sur les mariés, la location d'une voiture, la salle, la décoration, le cortège, l'animation, la boisson, et la nourriture.

Il s'exprime également dans l'immobilier. L'achat d'une maison au pays d'origine en est la première expression. De plus en plus, il est bien vu de s'acheter un appartement dans le pays d'origine. Une autre forme d'expression de ce pouvoir économique : les voyages. Au début de l'immigration, les migrants diolas avaient une seule destination de vacances et c'était le pays d'origine. Ce qui va beaucoup changer avec les nouvelles générations d'immigrés diolas et les descendants des premiers migrants, qui eux vont beaucoup investir dans leur nouveau pays.

Pour des populations traditionnellement égalitaristes, l'aisance économique va être un déterminant d'une nouvelle stratification sociale. Il y aura une transformation des valeurs sociales avec une évolution des besoins et surtout des éléments de prestige. Il faut

souligner d'abord le fait que le pouvoir implique d'avoir de l'influence et donc d'avoir un contrôle sur le déroulement des choses et des activités. Le pouvoir économique donne ainsi à celui qui le détient le moyen de décider et d'influencer le cours des choses. Il peut ainsi détenir le pouvoir politique.

III.3.3 Le pouvoir socio politique

Nous soutenons que le pouvoir économique est à la base de toutes les expressions du pouvoir dans le monde diola. C'est sûrement le cas pour beaucoup de communautés à l'heure de la modernité. Mais l'intérêt pour les communautés diolas, c'est la contradiction entre ces formes d'expressions de pouvoir avec les influences qui en découlent, et les refus de toute forme d'autorité. C'est d'ailleurs ce qui est à la source du dysfonctionnement de beaucoup d'associations. Il est curieux pour une telle société de voir émerger une figure de « *big man* ». ³⁶⁰ Nous avons usé de cette expression de « *big man* » dans le sens de redistribution de richesses, accumulées ici en contexte migratoire. En somme, c'est la valeur du travail migratoire qui est mise en valeur, en quelque sorte. Nous aurions pu parler de « *big human* » puisque le parrainage n'exclut pas les femmes, quand elles sont en capacité de redistribuer des richesses. Il ne s'agit donc, nullement ici du même concept tel que l'a défini Maurice Godelier.

En effet, de plus en plus apparaît une mise en avant de l'individu chez les diolas, notamment lors des événements. C'est le système de parrainage d'événements qui va favoriser ce phénomène et impacter le fonctionnement des associations diolas et de la société elle-même. Ce phénomène de parrainage est apparu avec l'urbanisation et les influences des cultures à pouvoir vertical. Toutes les manifestations festives des migrants diolas sont parrainées. Mais pour être parrain, il faut détenir le pouvoir économique. Le parrain d'un événement est un financier. Il est coopté pour son apport à une cause ou un projet. C'est une forme de mécénat adapté. L'un des critères de sélection, d'un parrain ou d'une marraine, si ce n'est le principal, c'est d'abord le pouvoir financier de l'individu.

³⁶⁰ Big man : la figure du « big man » cristallise la puissance économique qui se manifeste par des largesses et un pouvoir de décision que détient l'homme et rarement la femme qui est supposé disposer de pouvoir financier

Etre choisi comme parrain, était donc une reconnaissance de l'individu par ses proches.

La puissance du parrain ou de la marraine en contexte migratoire, outre son pouvoir économique, se mesurait par sa popularité et donc sa capacité de mobilisation. En effet, lors de l'événement qui lui est dédié, le parrain fait une entrée très remarquée avec une délégation. C'est un moment dans la cérémonie. Il est royalement accueilli, par des chants laudateurs et des danses. En échange de son don, tout est centré autour de lui. Il est, avec ses accompagnateurs, honoré et occupe la place d'honneur. Le temps d'une journée ou d'une soirée, il est le roi. Il existe à travers cette grande reconnaissance. Dans une société où l'aisance matérielle était jusque-là taboue, nous allons assister à un véritable étalage de richesse. Il faut cependant comprendre le principe du parrainage. Le parrain est mis en avant, mais derrière ce choix, il y'a souvent un groupe de personnes visées. C'est une opération de communication d'abord. La personne cooptée comme parrain ou marraine prépare l'événement, en informant ses amis et parents de cette distinction. Chacun de ses relations va apporter son soutien matériel. Il aura un comité d'organisation pour que ce jour soit une réussite.

En Ile de France, nous avons assisté à plusieurs cérémonies. En avril 2014, lors d'une fête associative³⁶¹, la marraine avait offert 1500 euros pour soutenir l'association qui l'avait choisie. Cela valorisait également l'entourage de la marraine.

Etre choisi parrain ou marraine était si important, qu'il va parfois être l'objet de lobbying auprès des décideurs. Ce qui renforce aussi, d'une certaine façon le pouvoir que peut détenir les associations, notamment, les membres des bureaux des dites associations.

Cette reconnaissance était encore plus importante quand le choix se porte sur un migrant par les gens de son village d'origine. C'est un retour triomphal pour l'immigré parti du village. Il est donc compréhensible que des migrants puissent s'activer pour être élu par l'assemblée de leur village de départ.

³⁶¹ Jamoraa Filaf, Aulnay sous-bois, le 14 avril 2014

Nous en voulons pour exemple les cérémonies de luttes traditionnelles que beaucoup de villages organisent dans la région naturelle de Casamance. La lutte est une activité très prisée par les diolas. Elle fait partie de leur culture. A la faveur de l'urbanisation, la lutte est devenue un événement qui va cristalliser tous les enjeux. En dehors de l'événement sportif, c'est une occasion pour les ressortissants de chaque village de se faire valoriser et d'exister auprès des leurs. Lors de ces événements, le parrain ou la marraine choisie était magnifié et loué. Il était au cœur de l'attention et était cité en exemple. C'est un modèle. Cela nous ramène au début des migrations quand les jeunes gens revenaient en vacances nantis de vêtements et d'accessoires qui les distinguaient de ceux qui ne sont jamais partis. La grande différence est que le migrant des temps modernes était choisi parmi tant d'autres, au terme d'un concours qui ne dit pas son nom. Il est cependant intéressant de relever que cette nouvelle habitude de célébrer l'individu respecte en partie les traditions diolas. A savoir, le parrain est choisi, il ne pouvait pas candidater pour être élu, à l'image des rois diolas et des autres grands notables que l'on retrouve dans les cultures diolas.

Dans le village de Baïla, le choix du parrain obéit à une procédure qui, non seulement inclut la capacité financière de l'individu, mais aussi son engagement pour le village. Il se devait d'être un modèle, son cv et son parcours seront déroulés devant tous les ressortissants de son village. Il sera fêté par ses parents qui vont lui prouver leur reconnaissance pour ce qu'il a fait pour son village d'origine. Cela explique davantage que les migrants diolas puissent rêver de vivre ces moments. Car qu'est ce qui peut mieux réconcilier l'émigré et l'immigré si ce n'est cette reconnaissance et la bénédiction des leurs ? Etre choisi est signe de réussite et d'aboutissement. En théorie, tout ressortissant est éligible, si son engagement et ses faits le lui permettent.

Mais nous avons constaté que les gens choisis pour parrainer un événement, que ce soit pour le village de Baïla ou dans les autres villages de la commune de Suelle, ne résident pas souvent dans le village intéressé, même s'ils en sont natifs. Même s'ils sont membres des associations de ressortissants de leurs villages d'origine, ils ne sont pas

forcément les plus engagés. Ils disposent d'un pouvoir d'achat qui leur permettra de faire un don conséquent pour leur localité.

Sur ce point, il y a une certaine contradiction pour une communauté qui place la terre au-dessus de l'individu. En même temps, ce serait illusoire de voir que l'individu est placé au-dessus du village. La finalité reste le village, la terre des ancêtres. Car, parrainer un enfant du village, c'est tout simplement l'amener à payer sa dette d'être parti, et à servir la terre des ancêtres.

En dehors de la figure du parrain, il y'a la reconnaissance que l'immigré ou ses descendants peuvent obtenir en contexte migratoire. Celle-ci s'exprime par une occupation de l'espace publique. Les sportifs de haut niveau sont notamment dans ce registre. Les plus en vue sont les footballeurs tels que l'international français Bacary Sagna ou l'international sénégalais Souleymane Sané³⁶². Mais dans leur cas, ce sont les parents et le village d'origine, qui profiteront des retombées de la notoriété de leurs enfants.

III.3.4 Le Village : enjeu de pouvoir

La coopération nord sud, bien encouragée par les migrants à travers les associations, a permis aux immigrés de pouvoir décider et agir dans leurs localités d'origine. C'est le cas des migrants de l'association ADECORS avec la communauté des communes du pays de l'houدانais (CCPH). Le partenariat ou co développement va beaucoup impacter sur les relations entre migrants et non migrants. Même si le travail en amont est fait par les immigrés, les retombées seront au fur et à mesure sur le village. Nous en revenons au véritable détenteur du pouvoir : le village.

Lors de nos entretiens, nous avons pu noter un sentiment de frustration des migrants, qui perdent au profit des étrangers (les partenaires) tout crédit de leurs implications et leurs engagements pour leurs localités d'origine.

³⁶² Bakary Sagna et Souleymane Sané sont des footballeurs dont les parents sont des migrants diolas.

Quand on parle de pouvoir, il y'a en dehors des individus, les collectivités. Le Sénégal est divisé en communes. Ces communes, celle de la région de Ziguinchor d'où sont originaires majoritairement les diolas, sont en compétition. Il s'agit ici de celle qui sera le plus en vue et qui réussira à asseoir un leadership dans la région, par le développement de la commune. Les migrants seront d'un apport considérable dans cette quête.

Cette compétition s'exprime de plusieurs façons. Pour exemple, la zone de Kalounayes, plus précisément la commune de Coubalan a un partenariat avec la commune de Cherbourg en France, qui est citée en exemple dans la région de Ziguinchor. Ce n'est pas la seule commune qui est jumelée à une commune européenne. Mais les réalisations des migrants de Coubalan, à travers la coopération bilatérale sont une référence pour les autres communes. Il faut souligner qu'il y'a entre autres le projet d'assainissement avec le PEPAM³⁶³ et le PS eau³⁶⁴. D'autre part, les élus locaux bénéficient souvent de formations et se déplacent en Europe dans le cadre de ce partenariat. A ce jour, c'est l'une des coopérations les plus actives de la région. Tous les élus de communes n'ont pas le privilège de faire un séjour dans le cadre de leur fonction en Europe.

La réussite de ce partenariat, fait de l'association des migrants de Kalounayes Diamora³⁶⁵, une entité forte en contexte migratoire. En ce qui concerne les organisations d'événements ; l'association a réussi à déplacer un groupe de musiciens casamançais en Europe (orchestre le Fogny en 2003) et la chanteuse Ma Sané le 23 novembre 2013 avec une émission qui passe à la télévision au Sénégal, *Dakar ne dort pas sur la TFM*³⁶⁶

A travers les actions des migrants, mais aussi le profil des migrants, un village est valorisé. Les professions et les formations des migrants vont intervenir dans cette course à la visibilité et au pouvoir. Un village qui dispose de beaucoup de cadres est logiquement

³⁶³ PEPAM : Programme Eau Potable et Assainissement du Millénaire

³⁶⁴ PS eau : Programme solidarité eau

³⁶⁵ Kalounaye Diamora : association loi 1901, domiciliée à Montmagny, déclarée depuis le 27/03/2004

³⁶⁶ TFM : Télé Futur Média, chaîne de télévision sénégalaise

plus disposé à développer des mécanismes de développement. D'autre part, comme pour les sportifs, avoir des ressortissants cadres, permet une requalification sociale du village d'origine du concerné. C'est le cas des migrants médecins par exemple.

L'analyse du pouvoir en contexte migratoire, dans les communautés diolas n'est pas simple. Nous avons bien vu que le Co développement constitue un enjeu de pouvoir très important. Or la réussite d'un partenariat implique des alliances entre villages voisins, dépendant de la même commune ce qui est difficile pour des migrants dont l'identitisation passe par le village d'abord.

Il faut comprendre aussi, que chaque association de village, travaille pour développer son village. Il est difficile de partir sur une alliance avec un autre village. Il y'a dans ce cas, un risque de conflits au sujet des projets, et de la priorité à donner aux projets, et aux villages concernés. Les relations inter villageoises sont ici très importantes. La position géographique des villages est très importante ici. Plus un village est accessible, et plus il est attractif pour les investisseurs potentiels. Mais, d'autres partenaires agissent au niveau des villages de la région, de façon individuelle, sans forcément passer par les communes. Cela peut provoquer des rivalités entre décideurs. Tout dépend des objectifs, des uns et des autres. Le partenariat allemand a permis de construire des infrastructures dans le village de Baïla. Ce n'est pas le seul exemple. Des actions sont notées, suivant les relations des migrants dans leurs pays d'adoption. Le village de Talloum est doté d'une maternité, qui est le résultat des relations d'un ressortissant de ce village en Espagne. À ce titre, on peut aussi se pencher sur les politiques de développement et les conditions de partenariat. Pourquoi choisir une commune et pas une autre ? Qu'est ce qui incite une commune, à investir dans un village et pas dans un autre ?

Les avis pour une réussite d'une association unifiant les diolas, divergent. Nous avons ainsi, l'hypothèse, d'un mouvement jeune, qui donnerait une impulsion à une unité des diolas. Il y'a eu cependant des sections jeunes, notamment, dans l'association Soforal, pour intéresser les descendants d'immigrés. Des tournois de football et d'autres programmes récréatifs ont été initiés à ce propos. L'objectif actuel, est d'aller au-delà des loisirs, et de se constituer en force de réflexion et d'action. Les femmes, également, dans leur organisation semblent avoir un profil d'unificatrices. Elles sont en dehors des frontières, et dans leurs organisations, notamment lors des baptêmes et mariages, ont l'habitude de travailler, d'une association à une autre. Ce qui est difficile, pour ne pas dire impossible, au niveau des autres associations. En ce qui concerne le Co développement,

on peut dire, qu'il formalise les relations actuelles entre pays développés, et pays en voie de développement. Les accords de Cotonou signés, le 23 juin 2000 à Cotonou au Bénin, entre les pays de la communauté européenne, et les pays d'Afrique, Caraïbe, et Pacifique. Si le Co développement est une politique inscrite dans la gestion des flux migratoires, et intéresse le ministère de l'intérieur français, la volonté de réguler l'immigration est très explicite dans le Co développement, tel qu'il est conçu par les politiques françaises. L'objectif du partenariat est de développer les lieux d'origine des immigrés, et ceci pour maintenir les volontaires à l'immigration, chez eux. Une clause est d'ailleurs prévue dans les accords de Cotonou, en ce qui concerne, les immigrés, rentrés illégalement en Europe. Cette aide au développement est, comme l'aide au retour des immigrés, une stratégie supplémentaire de fermeture des frontières. En effet le fait de développer un village, pourrait permettre de créer des emplois. En conséquence, la population locale, sera directement intéressée par un emploi sur place, plutôt que par une immigration dont les conséquences sont incertaines. Le défi du Co développement intéresse donc aussi bien les migrants, les résidents et les partenaires.

D'autre part, selon l'angle où on se positionne, on peut s'interroger, si le Co développement n'est pas une autre forme de néo colonialisme. En effet, les projets de développement sont financés par le partenariat bilatéral après acceptation des projets par les structures de financement. Ce sont aussi les partenaires qui définissent les conditions de coopération.

Ce triangle résiste difficilement au temps. L'objectif certes, est le développement de leur localité, mais derrière cela, c'est la reconquête d'une place que l'immigré a perdue. Il est donc normal que des frustrations de la part des migrants éclatent, quand le partenaire vole la vedette aux migrants et occupent par la même occasion sa place de décideur. Les migrants sont occultés. Ce qui pose le risque de la non-reconnaissance du lieu d'origine, pour les immigrés. Les migrants ayant quitté leurs terres, ont souvent la crainte de ne pas être reconnus par leurs villages. Après avoir œuvré pour le Co développement, ils sont souvent déçus par ce qu'ils considèrent comme de l'ingratitude de la part du village. La question qui se pose ici, est la gestion tant politique, économique, sociale, mais également humaine du Co développement. En étant acteurs du Co développement, les migrants partagent en quelque sorte un lien avec leurs villages, en lui apportant les opportunités de l'Europe, par le canal du Co développement. Par la même occasion, ils œuvrent pour leur

propre visibilité. Ils investissent la terre, qu'ils ont quittée, pour s'expatrier. Ne pas être reconnu par le village, est une rupture et un rejet que les immigrants ne peuvent concevoir. Elle est vécue comme un rejet, qui renforce la culpabilité d'avoir fui sa terre. En fait, le fait de s'investir, pour le village, est une sorte de compensation. Le rejet, est une forme de sanction, que les migrants diolas, vivent très mal. Le village est un idéal, et à ce titre, il peut être vécu, comme une obsession. Ce qui est fréquent chez les migrants diolas, c'est cet amour du village, qu'ils, essaient de transmettre à leurs enfants, et de justifier auprès des autres. Au cours des débats sur les problèmes des associations de villages, on entend souvent quelqu'un dire « *Personne n'aime mon village plus que moi* ». Par contre, on ne l'entend jamais d'une collectivité locale.

Le village, est fait pour être adulé. Les communes, le département ou encore la région, on s'en sert. C'est un outil de développement. Cela les immigrants l'ont bien compris, mais n'arrivent pas encore, à transcender, un amour et une volonté de propulser leur village devant. Ce qui est difficile à concevoir pour ces migrants, c'est d'accepter que développer une commune, c'est développer leur village. Dans ce cas, développer le village, est une auto réalisation. La réussite du village est un signe évident de la réussite de ses migrants. C'est le village qui doit briller. Mais dans l'imaginaire des migrants, le village ne doit pas briller, sans eux. En fait, une certitude ressort de nos différentes rencontres, pour reprendre les propos d'un migrant que nous avons interrogé lors du master : les « *diolas sont centrés sur le village, et au sein du village ils sont centrés sur leur quartier* ». On peut aller plus loin dans cette analyse et avancer qu'au sein du quartier, ils sont centrés sur leur famille, et au sein de la famille, ils sont centrés sur eux-mêmes. Nous revenons à l'individuation d'une société égalitariste.

La question du territoire, va toujours ressurgir. Comment intégrer les migrants diolas, dans une nouvelle dynamique de développement, qui doit placer la commune d'abord, le département et enfin la région, au centre de tout ? D'autant plus qu'avec l'acte 3 de la décentralisation, les communes deviennent plus fortes et gagnent plus de pouvoir, par le biais des conseils départementaux qui sont les leviers de développement. Les migrants, dans cette nouvelle donne, doivent se repositionner et donc, comment avoir la reconnaissance des siens ?

III.3.5 Structuration des associations et partenariat

Avec la coopération et le nouveau découpage administratif, il y'a comme une perte de ce pouvoir de développer, d'investir et par là de décision, que les migrants perdent en même temps. Avec le Co développement et l'acte 3 de la décentralisation, il ne s'agit, plus de stratégies, économiques, uniquement. Il faut dès lors intégrer, une dynamique de repositionnement dans les villages, d'origine, pour les migrants. Au-delà, d'un affrontement, pour la réalisation des projets, il y'a la question existentielle, de compter parmi les siens. Le président de la communauté rurale cède la place à un maire dans ce nouveau découpage administratif. Mais, au-delà de ce fait, il y'a le recul des villages qui perdent de leurs pouvoirs au profit des communes. La terre qui était une propriété exclusive des familles, du village, devient un bien de la commune que les élus ont le droit d'administrer.

Ces questions ne sont presque jamais abordées, les migrants, pour la plupart ne sont pas au fait des subtilités administratives que l'acte 3 de la décentralisation a introduit dans la gestion des localités.

Le Co développement, n'est pas la première politique pensée, pour réguler les flux migratoires, en Casamance. Marie Christine Cormier, dans un rapport de l'Orstom³⁶⁷, parle des expériences du PIDAC³⁶⁸ et du SOMIVAC³⁶⁹, ou encore de la CARITAS³⁷⁰, pour fixer les populations diolas dans leurs villages. Il s'agit certes, de migrations saisonnières, et internes au Sénégal, mais cela n'est pas sans rappeler les principes du Co développement. Cependant, si l'on tient compte des modalités d'attributions des financements, on peut se

³⁶⁷ ORSTOM : *Office de la recherche scientifique et technique outre-mer, remplacée par l'institut de recherches pour le développement (IRD)*

³⁶⁸ PIDAC : *Projet Intégré de Développement Agricole de la Casamance*

³⁶⁹ SOMIVAC : *Société de Mise en valeur de la Casamance*

³⁷⁰ CARITAS : *structure humanitaire fondée par le Secours catholique*

rendre compte qu'elles impliquent une certaine subordination, à une politique bien précise. Ce qui est frappant, c'est le rejet d'office de tout projet concurrentiel. Si nous tenons compte du fait, que la mondialisation, suppose justement, concurrence, et capitalisme. Pourquoi cela ne s'applique-t-il pas dans le Co-développement ? Autrement dit, la coopération décentralisée, se fixe comme objectif d'aider au développement, pour arrêter les flux migratoires vers l'Europe, mais pas suffisamment, pour encourager une concurrence éventuelle. Les projets susceptibles d'intéresser les partenaires, relèvent du domaine de la santé publique, de l'éducation, de l'agriculture. Mais cela doit rester dans le domaine public. L'autre problème que soulève le Co-développement, c'est une concurrence interne aux villages. Les propositions de projets, ne sont pas toujours acceptées, à l'échelle des associations de villages. Mais sur ce point, nous avons, souvent un conflit de personnes, ou de quartiers. Faire passer son projet, peut contribuer à asseoir une certaine notoriété et donc une crédibilité, pour les ressortissants porteurs de projets. Il n'est pas faux de penser, que chaque ressortissant jauge son acceptation par son groupe, dans l'acceptation de ses propositions. C'est aussi, un parcours migratoire qui est jugé, d'une certaine façon.

Cela interpelle, la légitimité des personnes habilitées à s'exprimer, dans les assemblées générales des réunions associatives, mais aussi et surtout, lors des congrès dans les villages d'origine.

Si les associations de femmes, d'un point de vue financier, peuvent donner aux femmes, un pouvoir de décision, les hommes ont traditionnellement le pouvoir politique. D'ailleurs, il est intéressant de préciser que ces associations de femmes sont d'abord des sections des associations de ressortissants du village, et sont souvent dépendantes de celles-ci. Encore maintenant, il y'a très peu d'associations de femmes légalement reconnues dans la communauté migrante diola. Certaines de leurs décisions doivent être validées par l'association des ressortissants. Cela laisse entrevoir, une confrontation de personnes, et de leaders potentiels, entre les hommes qui sont les vrais dirigeants associatifs. Ces personnes n'occupent pas forcément le poste de président dans les associations de villages, mais sont assez visibles, dans le cadre de la coopération. Il en résulte, une certaine compétition, qui ne peut que renforcer des rivalités villageoises déjà présentes. Il faut néanmoins souligner l'importance des titres et fonctions dans une association. Les renouvellements de bureaux sont très rares dans les associations de ressortissants. Si bien que le président le restait souvent à vie. Il est courant d'ailleurs que

le président d'une association se voit coller le surnom « *prési* » en dehors du cadre associatif. Être président est de ce fait, un aboutissement et une grande réussite. Il serait intéressant de s'attarder sur l'ossature des bureaux associatifs. Le président est au sommet, et il est le premier interlocuteur, celui qui représente l'association, auprès des autorités locales et des pouvoirs publics, un pouvoir plus important au *prési*. C'est aussi un des aspects du monde associatif, qui peut se révéler être un vecteur de rapprochement social. Il permet de rassembler et de mettre autour d'une même table des gens issus d'horizons divers.

S'il s'agit de parler des profils des acteurs du partenariat, ils sont d'abord des hommes, les femmes étant très peu mises en avant. Elles sont souvent là pour l'animation culturelle. C'est la carte de séduction des associations. Mais elles sont très peu citées pour leur apport à l'obtention d'un partenariat.

Il y'a aussi les ambitions personnelles, qu'on ne peut ignorer dans ce cas de figure. Elles sont niées. Est-il possible de s'impliquer totalement sans aucune ambition personnelle ? Cela nous ramène dans les motivations personnelles, d'engagement associatif. Cette question est éludée, par les migrants diolas. Une réponse commune est donnée, c'est l'intérêt de tous. Cet intérêt intègre cependant, une attente d'une reconnaissance de l'individu, par ses pairs. Quel que soit la réussite du parcours migratoire, les gens s'attendent à une reconnaissance de la communauté d'origine, par le parrainage par exemple.

Il y'a d'abord, ceux qui sont confrontés à un échec, de leur projet migratoire, et qui cherchent à pallier cet échec, au travers de l'engagement associatif. Il y'a également, ceux qui ont réussi leur projet migratoire, et qui attendent des leurs, de reconnaître leurs mérites. Il y'a cependant une autre partie des migrants qui, par dépit ou pour toute autre raison, va manifester un désintérêt pour la reconnaissance des siens.

Le système de parrainage peut également être vu comme une forme de nivellement, dans une société qui se veut égalitaire. Le choix du parrain ou de la marraine obéit à des logiques économiques et financières. Si les raisons avancées sont la reconnaissance du village ou de la communauté à la personne choisie, cette dernière est le plus souvent quelqu'un qui dispose d'une certaine aisance financière. Sur ce point, on peut penser à une décapitalisation pour justement assainir et niveler la société, et éviter l'émergence d'une

classe bourgeoise. La méthode est assez contradictoire, dans la mesure où elle célèbre une personne pour récupérer le surplus et mettre au même niveau tous ses membres. Les sommes et dons récupérés et redistribués le sont essentiellement au bénéfice du village ou du groupe, même si on peut compter des individualités qui vont en profiter. Cela nous renvoie aux transformations que le groupe a subi à la faveur des migrations et de la modernité. Nous assistons à une nouvelle forme de griotisme avec l'apparition de laudateurs et laudatrices, parallèlement aux neveux et nièces utérins, qui avaient traditionnellement ce rôle.

On peut voir les coopérations décentralisées, comme une suite logique des accords entre états européens, français dans le cas qui nous concerne, et états africains, sénégalais précisément. Les accords politiques stipulent un certain nombre de points, qu'accompagnent les accords financiers. Ces accords sont soutenus par des organismes et associations humanitaires, d'un côté et de l'autre par les associations de migrants. Cependant, l'état français reconnaît, dans sa politique l'aide au développement. Les structures actives dans le Co-développement, en dehors des organismes et associations, sont les pouvoirs locaux. Les communes sont très actives dans l'aide au développement. Ainsi, 1% de l'argent de l'eau est alloué aux projets, par exemple. D'un autre côté, des organismes, comme le PAISD (Programme d'appui aux initiatives de développement), sont soutenus par les états européens. La coopération française octroie une certaine somme, pour Co financer les projets des migrants, dans leurs lieux d'origine. Le Co développement est à l'image des relations internationales, entre pays européens et pays africains. Le décideur reste celui, qui dispose des capitaux, en l'occurrence l'Europe, qui tout en fermant ses frontières, applique des mesures d'accompagnement, c'est à dire les financements et les aides au développement. Les migrants semblent conscients de l'enjeu non-dit, de la politique du Co développement, à savoir, inciter le retour des migrants chez eux, et maintenir chez eux, ceux qui aspireront à une migration vers l'Europe. Développer des infrastructures dans les lieux d'origine des migrants, va ainsi au-delà de l'humanitaire. Cette prise de conscience des migrants est-elle perçue par les partenaires ? C'est là toute la question. D'un point de vue politique, l'Europe s'est engagée dans la coopération, mais ce phénomène n'est pas un fait nouveau. Puisque on peut se rappeler, qu'aux premières heures, des indépendances africaines, il y'avait la coopération, notamment dans le domaine, de la santé et de l'éducation. Il s'agissait dans ces cas, de spécialistes de la santé ou de l'éducation, qui partait de l'Europe en qualité de formateurs ou de soutiens aux pays en voie de développement. Ce qui est encore le cas, mais d'une façon, légèrement

modifiée. Les populations locales, sont de plus en plus impliquées. Mais qui est décideur ? Il y' a dans ce partenariat triangulaire, trois acteurs, qui sont les bailleurs, les migrants et les populations locales. Ce triangle, tient compte, cependant des politiques locales, et pour fonctionner, doit compter sur les migrants, qui servent de relais entre les locaux, et les bailleurs. Le véritable décideur est celui qui apporte ses capitaux. Cependant, ces capitaux, il ne peut les injecter, que dans le cadre d'une entente, d'accords préalables sur le principe du partenariat. L'enjeu majeur du Co-développement, c'est de défendre des projets plus importants, qui ne peuvent être soutenus, que dans le cadre d'une structure plus large, celle de la collectivité locale.

Au niveau du PAISD, les associations de migrants diolas ne sont pas les plus engagées. Très peu de réalisations dans les régions de Ziguinchor, Sédhiou et Kolda, portées par les associations de migrants diolas sont relevées par cette structure.

Il faudrait donc une meilleure compréhension de tous ces regroupements, qui, ont jusque-là œuvré de façon solitaire et individuelle pour le développement de leurs villages d'origine.

L'histoire des migrants diolas est faite de relation directe à un village. Les grands ensembles ne font pas partie de leur héritage. Ils ont été formatés à une compétition entre villages, et non à se fédérer pour former des grands empires. Comment dans ce cas, penser à créer un empire, fut-ce un ensemble économique ? L'objectif, c'est d'arriver à fondre tous les intérêts et à développer une région. Le problème c'est que la région est un idéal. Le groupe ethnique diola reste une théorie, un groupe qui a du mal à transcender les différences zonales et à s'unifier.

En outre, en parlant de la coopération bilatérale, les immigrés se retrouvent frustrés à l'arrivée. Le concept en soi, exclut de par son appellation « *coopération bilatérale* » une troisième entité. Or le partenariat en général, est le fait des migrants qui ont su vendre leur lieu d'origine à une structure ou une ville dans le cadre d'un protocole d'accord ou d'un jumelage. Il est très fréquent de voir se développer des liens entre résidents et partenaires, et une mise à l'écart des migrants. Ainsi de partenaires avec les structures existantes dans le pays d'accueil, se développe une rivalité que l'on peine à dénoncer. Le malaise des immigrés face à ces situations est perceptible. Il faut aussi questionner la maîtrise des règles de coopération de la part des parties concernées. Les rapports ne sont pas forcément

équilibrés. Il y'a d'un côté les partenaires, ou coopérants, qui détiennent le pouvoir économique et donc, forcément le pouvoir de décision, de l'autre côté, ce sont les migrants, qui, même si ils sont naturalisés, restent parfois enfermés dans un piège communautaire, et s'affranchissent difficilement d'un complexe de soumission. Cela peut se comprendre par le parcours migratoire. Les premiers migrants sont souvent des ouvriers. Les rapports de classe vont s'inviter dans le Co-développement, à travers les relations entre le patronat, symbolisé ici par le coopérant, et l'ouvrier représenté par l'immigré. Même si, des lois et des protocoles sont signés pour encadrer le partenariat, celui-ci est d'abord régie par des humains, qui de surcroit s'inscrivent officiellement dans le bénévolat. Ce sont les concernés eux-mêmes qui écrivent et font la coopération bilatérale, par le canal des associations, tant du côté partenaire, que du côté immigrés. Il y'a de ce fait, des lois qui peuvent se révéler être un frein, à l'action du partenariat. Nous avons, pour exemple, le Sénégal qui avait instauré un visa d'entrée biométrique sur son territoire en 2013. On pouvait saluer une volonté de la part du Sénégal, d'appliquer les mêmes règles qui lui sont appliquées par les autres pays. Cette loi a été fortement décriée, par les ressortissants sénégalais eux-mêmes, mais également par les membres des associations humanitaires qui interviennent au Sénégal. Ces derniers trouvaient exagéré de devoir payer un visa pour apporter une aide aux localités du pays. Cette loi a été abrogée finalement.

Dans le cadre de ces relations assez déséquilibrées, il est difficilement possible, aux associations d'immigrés, et en conséquence aux immigrés, membres de ces associations, de pouvoir s'affirmer et de décider. Ils sont surtout des exécutants ou des facilitateurs, qui sont consultés pour avis parfois. Ce qui explique, qu'au fil du temps, ils finissent par perdre de l'importance dans ce partenariat triangulaire.

Lors des rencontres entre les trois parties, à savoir le partenaire, le village ou la commune et les immigrés, ces derniers s'estiment souvent oubliés et négligés. Nous retrouvons là encore une position que nous pouvons qualifier, d'ambiguë de l'immigré.

Finalement, nous pouvons convenir que le pouvoir moderne chez les diolas est déterminé par le pouvoir d'achat. Il est économique à l'instar de ce qui se passe dans le monde. La migration a des objectifs économiques dans un premier temps. Il est donc normal qu'il y ait un retour pour le village. Il faut investir la terre autrement. Et c'est ce que le migrant élu fait, en devenant parrain et en faisant preuve de générosité pour son terroir. En le faisant, il détient un pouvoir social et politique. Il a le crédit et peut impacter sur le cours des événements dans son village. Nous en revenons toujours, à la

problématique centrale du migrant : exister auprès des leurs, ne pas être oublié. D'un autre côté, le village garde son pouvoir de contrôle sur ses ressortissants. Il a une mainmise sur eux. Il reste le faiseur de roi. Il a le pouvoir de déchoir dans un monde moderne régi par des lois administratives. C'est ce qui peut justifier que dans les associations de migrants diolas, les questions de leadership restent un problème crucial. L'enjeu ne se trouve pas en contexte migratoire, mais trouve ses sources dans le village d'origine des membres de l'association. Cela peut justifier le nombrilisme qu'on peut remarquer dans les grandes associations à objectif fédératif. Le Village restera au centre de l'individu diola. Il sera au début et à la fin de son parcours migratoire. Il ne peut se réaliser qu'à travers son village d'origine, la terre des ancêtres.

Cela peut se comprendre pour une population profondément ancrée dans la terre des ancêtres, qui ne saurait exister autrement, sans cette corde « *kanew* » qui le rattache aux ancêtres. Les transformations sociétales et l'évolution des règles ne font que renforcer cet ancrage de l'individu à sa terre, sinon le besoin de reconnaissance des siens.

Cependant, dans une société initiatique comme celle des diolas, le Bukut demeure un déterminant incontournable pour l'accession à une place de décision dans le village. Ce qui exclut de facto, les femmes du vrai pouvoir traditionnel.

En conclusion, nous concevons que le pouvoir chez les diolas obéit à une logique d'urbanisation et d'économie. Il est certes horizontal, mais la verticalité s'introduit de plus en plus avec les nouvelles formes d'échanges économiques et financières. A l'ère moderne, on constate un conflit entre conception du pouvoir traditionnel et conception du pouvoir moderne. Les migrants diolas sont pour ainsi dire écartelés entre leurs localités d'origine et leurs terres d'adoption. Tout le propos pour eux est de réussir à concilier les deux.

Il y'a une visibilité que les associations offrent et les membres de ces regroupements en sont conscients. D'autre part, il y'a une évolution du monde associatif, qui se repense et se réinvente sans cesse. Les associations villageoises continuent d'exister et se renforcent avec des migrants et leurs descendants qui ont encore plus besoin de consolider le lien avec le village. On peut même dire, que les ressortissants des villages recréent un lien qui s'effrite avec la distance.

Mais, à côté de ces associations traditionnelles, on voit l'émergence des associations qui se veulent filiales. Elles sont une quête de réponses aux questions sur l'origine et sur les repères des immigrants. C'est aussi le cas des uniformes vestimentaires qui manifestent une volonté d'unifier des populations autour d'un thème ou d'une cérémonie.

Les associations, de façon générale, deviennent un enjeu de pouvoir, en ce sens qu'elles offrent des opportunités, à ceux qui en ont le contrôle, d'atteindre le pouvoir. Elles sont souvent le théâtre de conflits entre les membres, le creuset des passions, et souvent une porte d'entrée au monde politique. En effet, la transition entre mouvement associatif et militantisme politique est vite faite. C'est en ce sens qu'elles intéressent beaucoup les politiques de tout bord. Ce n'est pas un hasard, si au Sénégal, à côté des partis politiques traditionnels, nous avons la société civile, qui est présentée comme un gendarme des politiques. Cette société civile est encore plus puissante quand elle a le cachet de la diaspora. C'est le cas des associations des migrants. D'où les stratégies et combats pour avoir le contrôle de ces associations, notamment, à l'approche des enjeux électoraux dans le pays d'origine. La question est justement, quelles limites il faut fixer aux associations ? Quelle est leur véritable pouvoir d'influence sur le fonctionnement et la gestion des villages, communes, voire, pays où elles interviennent ?

Conclusion

Les migrations, sont au cœur des débats internationaux actuels. Elles sont le phénomène du 21ème siècle. Beaucoup de questions sont posées à ce qui est abordée comme un problème. Quelles solutions faut-il apporter à ce phénomène ? Nous pensons, qu'il faut d'abord poser le débat et questionner les règles de départ. Ce qui est loin d'être simple.

Notre constat est que l'immigration est prise dans une grande homogénéité qui nie la grande diversité du monde des migrants. A notre sens, cette grande diversité gagnerait à être analysée, comprise pour mieux définir et cerner les politiques migratoires. C'est ce que nous avons voulu faire dans cette étude sur les migrations diolas.

L'histoire des migrations, comme l'ont soutenu les premiers spécialistes des questions migratoires, comporte deux aspects qui vont nous permettre d'écrire cette grande histoire des migrations du monde : l'émigration et l'immigration.

Or, nous le voyons, les analyses et les débats sur les migrations se résument surtout à l'immigration. Faut-il ignorer la part la plus importante, qui est la partie émigration ? C'est cette partie qui, à notre sens permet de mieux cerner les phénomènes migratoires.

Nous avons choisi d'interroger les migrations diolas, notamment les rapports au pays d'origine et les enjeux de pouvoirs.

Et au terme de nos recherches, nous en arrivons à la conclusion, qu'il y'a une base commune aux migrations, c'est la détermination de trouver un ailleurs meilleur que chez soi, ou plus clairement trouver quelque chose que l'on n'a pas chez soi. C'est la première explication que nous avons et que l'on retrouve dans presque tous les projets migratoires.

Il y a par ailleurs, une autre vision, qui est largement véhiculée, mais qui est discutable, c'est la fuite des migrants : fuite d'une misère sociale ou économique, fuite politique, fuite familiale. Toute migration n'est pas forcément une fuite. Chercher un ailleurs meilleur, ne signifie pas fuir sa terre. Cette perception est néanmoins intégrée par les migrants eux-mêmes. C'est ce qui justifie ce besoin viscéral de se racheter d'avoir fui, de justifier le départ et de fait important, exister en détenant un pouvoir de décision sur les fonctionnements dans leurs lieux d'origine. En ce qui concerne les migrants diolas, ce besoin de justifier ce départ s'exprime totalement dans les regroupements comme les associations qui sont le cordon ombilical qui rattachent les migrants à leurs lieux d'origine, chez les diolas, le village.

Nous avons usé de l'expression « *Enjeux de pouvoir* », parce que nous soutenons l'hypothèse que dans un monde moderne, fut-il diola, il est impossible d'ignorer les jeux de pouvoirs, les stratégies que les individus mettent en place pour s'imposer dans leurs lieux de résidence et dans leurs lieux d'origine. Nous ne partageons pas les théories selon lesquelles, les sociétés diolas sont anarchistes. Nous avons tout au long de cette étude tenté de démontrer la complexité de ces groupes. Il n'y a pas un seul modèle de pouvoir, pyramidal en l'occurrence. Il y en a plusieurs types, notamment le modèle diola. Et ce modèle, avec les évolutions économiques, avec les migrations et leurs conséquences va se transformer. Les associations seront l'endroit témoin de ces transformations qui affectent les immigrés, les locaux et les partenaires engagés dans la coopération bilatérale. On devrait plutôt parler de coopération trilatérale, puisqu'il y'a trois entités qui sont concernées par ces nouvelles formes d'échange.

Les complexités des migrations diolas trouvent déjà leur origine dans leurs caractéristiques. L'individu diola, dans son enchaînement à sa société, peine à s'émanciper pour pouvoir affirmer son identité individuelle. Il reste un élément, certes déterminant, mais juste un élément interchangeable d'une chaîne bien structurée.

Les questions identitaires restent encore inexplorées. Elles sont pourtant la clé d'une meilleure compréhension et donc une meilleure gestion des mouvements humains. La base est bien entendu économique, mais c'est la société qui détermine l'économie et qui la gère.

Il importe, à notre sens de questionner l'histoire des populations et plus les identités qui gagneraient à être interrogées. La fameuse question « *aw bey ?* » que les diolas posent à leur interlocuteur pour le situer, résume ce besoin que tout individu, diola ou non, a de comprendre et de découvrir son vis-à-vis, l'autre, l'étranger, bref le Migrant.

Nous avons choisi de suivre les associations, qui sont les répliques des villages d'origine des migrants. Nous pouvons qualifier de « *village déplacé* », dans le sens où les migrants diolas ont essayé de transposer leurs valeurs et leurs cultures dans ces terreaux que constituent les associations. C'est le lien ombilical qui les rattache encore à cette terre des ancêtres dont ils ne se sont pas affranchis. Les associations peuvent même être vues comme un refuge pour le migrant dans son hésitation identitaire. C'est la vitrine des jeux et stratégies de pouvoir que l'immigration a introduit, dans ces groupes.

En somme, notre étude s'est focalisée sur les populations diolas, sur leurs migrations et sur les nouveaux enjeux de pouvoirs que les migrations et les nouvelles économies ont introduits dans le fonctionnement de ce groupe.

La fidélité et l'allégeance au village, fait penser à un certain repli identitaire.

Finalement, au-delà de la problématique du pouvoir, la question fondamentale des migrants diolas est comment être de son village, et surtout ne pas disparaître de la mémoire des siens, en France ? Cette question nécessite une reconnaissance des associations de migrants, dans le village d'origine. Cette reconnaissance, entraîne ipso facto, la reconnaissance, des membres, et ressortissants de ce village, en France. Or cette reconnaissance se fait souvent au détriment du bien être des individus membres de l'association en contexte migratoire. Il y'a donc une contradiction entre le besoin de reconnaissance individuelle qui est légitime et le pacte de loyauté tacite envers le lieu d'origine qui nécessitent un oubli de soi et un effacement de la personne.

Le développement d'un village impose des sacrifices et, souvent, l'objectif d'entraide et solidarité envers les membres des associations de villages, en France est trahi. Tous ces facteurs font des associations diolas, un collectif d'individus, sans un lien social suffisamment fédérateur, pour donner une force impulsive à une structure plus large,

comme ADECORS, SOFORAL, ou encore FACE, qui lui permettra de penser développement des communes ou du département et entraide sociale, qui concerne les individus.

Ce fonctionnement fait penser à une sorte de libéralisme assez sauvage, où rien n'est négligé pour faire briller le nom des villages au détriment, des devenirs et réussites individuels. Cette quasi-dévotion pour les villages, favorise plutôt, des rivalités inter-villageoises et individuelles. Les réticences des populations, à être diluées, dans une même entité plus large, sont assez communes, à toute population confrontée à cette problématique. Il est certes de l'intérêt des migrants diolas de se fondre dans un groupe homogène, mais ce n'est pas sans penser, à une certaine négation des histoires de chaque village. Les villages se sont construits assez longtemps, pour former un noyau dur. Il est concevable, qu'il soit difficile pour les ressortissants de s'aliéner pour n'être qu'un. Il s'agit, ici plus d'un instinct de survie, qui est entretenu par des valeurs transmises aux ayants droit.

Le *bukut*, contribue certainement, à préserver les acquis de chaque village. Mais étant une femme, nous ne disposons pas d'assez d'éléments pour étayer cette théorie. À l'image des états, ou des régions, l'objectif de chaque village et de chaque individu, n'est-il pas finalement d'exister, au-delà de toute autre considération. À partir de là, la question angoissante, qui se pose aux ressortissants villageois, c'est la survie de l'individu. Car qu'est ce qui fait l'individu, si ce n'est un ensemble de valeurs, une histoire, une terre, voire un territoire qu'il a acquis de ses ascendants. Cette angoisse, est bien exprimée par les jeunes descendants d'immigrés, quand ils s'interrogent sur leur identité diola. « *Le diola va disparaître* ». Derrière cette assertion, on peut entendre « *je vais disparaître en tant qu'individu* »

La construction identitaire dans cette étude, révèle, un processus très complexe, qui implique, village d'origine, et pays d'accueil. Cette construction diffère selon, les groupes concernés et selon les individus également.

Au terme de nos recherches, nous en arrivons à la conclusion, que, les enjeux de pouvoirs modernes sont définis et déterminés par l'immigration. La quête migratoire du diola va l'amener à toujours chercher l'approbation du Village, à travers son investissement associatif, son implication dans les projets de développement, son besoin

d'être reconnu. Mais, on ne peut nier, que le pouvoir chez les diolas, c'est finalement, le Village, qui détient le vrai pouvoir.

ANNEXES

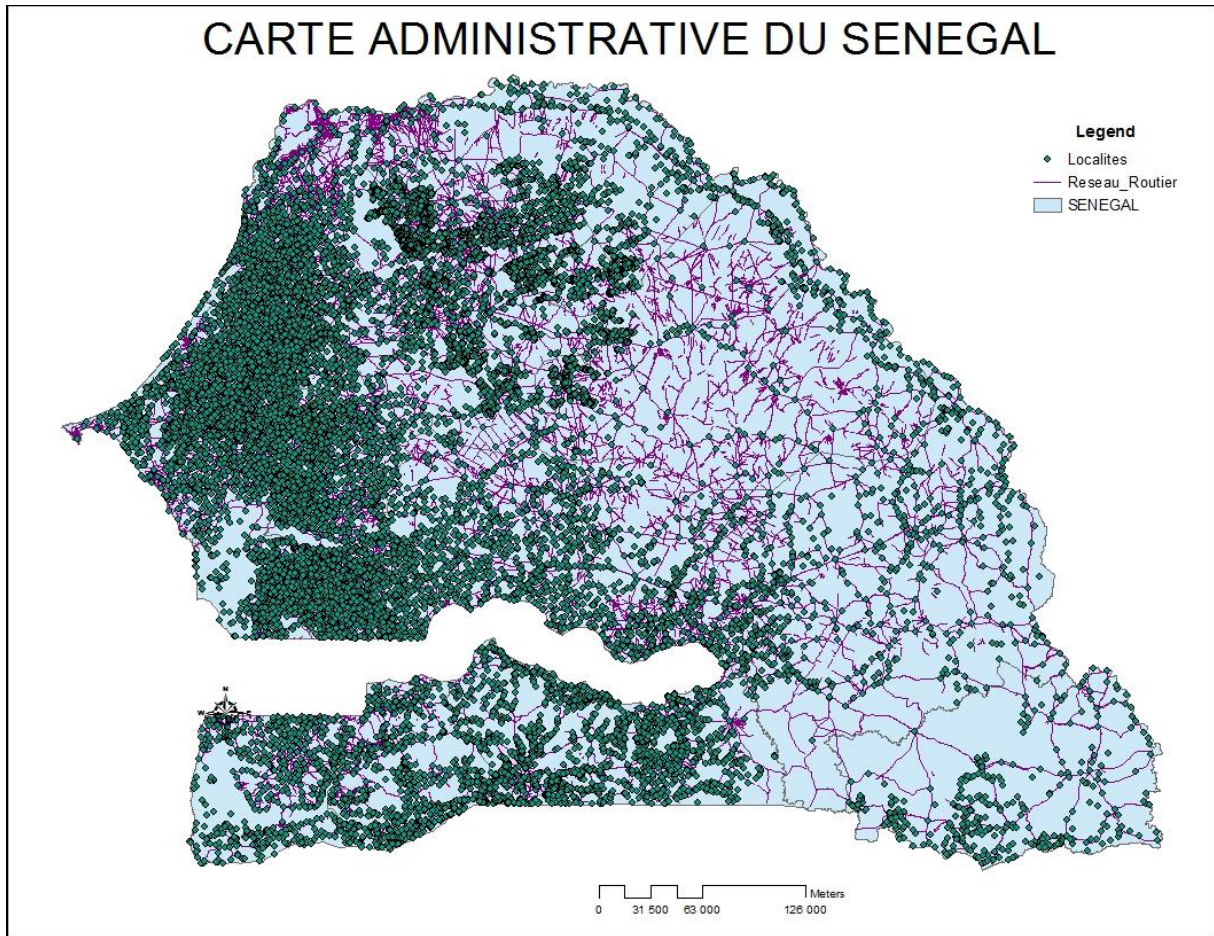


Figure 10 Carte Administrative Senegal



Figure 11 Image d'Ebaraay



Figure 12 Image Kajendu



Figure 13 Image de kumpo en Casamance



Figure 14 image Kumpo en Europe (Frankfurt, 2016)



Figure 15 Animation culturelle des AFBF en juin 2013 fête de la ville de Gentilly



Figure 16 Stand de l'association AFBF juin 2014 Gentilly



Figure 17 Image Participation des femmes de Baïla le 21 juin 2016 à Gentilly



Figure 18 image Añalena dans ses œuvres à Gentilly



Figure 19 Image avec ambassadeur du Sénégal en France JFD 26 avril 2016



Figure 20 Image Accueil de la maire de Gentilly

Tableau récapitulatif des migrations et associations diolas

ANNEES

| ANNEES | MIGRATIONS MILITAIRES | 1950 ? |
|-----------------------|--|---------------------------------------|
| VAGUES MIGRATOIRES | | 1960-1970 |
| ASSOCIATIONS | | |
| EVENEMENTS ET ACTIONS | UFK | |
| | Amicale | Vague Travailleurs 1967/1972 |
| | Soirees récréatives | |
| | - | Migrations familiales Femmes 1974 des |
| | Soirees, Concerts Kamandior et tournois foot Ascorzi | 1980 |
| | - | 1980/1990 |
| | Soirees | Etudiants |
| | Associations Villageoise | 1984 |
| | Soirees | 1988 ? |
| | Debut Projet cooperation décentralisée | Migration familiale 2001 des hommes |
| | Tonines | 2003 |
| | Projets, soirees et Tournois | 2008 |
| | Associations féminines et Associations Communales | |
| | Jamora Filaf diolas | 2010-2015 |
| | Journee des femmes Diolas | 2011-2017 |

Figure 21 Tableau recapitulatif des migrations Diolas

Les six jours de la semaine diola foñi :

Fuganjol,

Fusilaay,

Fukojine,

Funakak

Fucanambur

BIBLIOGRAPHIE

Annales sénégalaises de 1854 à 1885 : suivi des traités passés avec les indigènes, Paris Maisonneuve Frère et CH. Leclerc, 1885.

ANSART, Pierre, Les sociologies contemporaines, troisième édition revue et augmentée, ed du Seuil, 1990

Agence Régionale de développement de Ziguinchor, décembre 2008, Plan annuel d'investissement 2009 de la Communauté rurale de Suelle

BAUM, Robert, Shrines of the slave-trade. Diola religion and society in pre-colonial Senegambia. Oxford, Oxford University Press, 1999.

BEAUD Stéphane, WEBER Florence, Guide de l'entretien de terrain, La découverte, « Repères », 2003

BECK, Ulrich, Pouvoir et contre-pouvoir : à l'heure de la mondialisation, 2002

BENGUIGUI, Yamina, 1997, Mémoires d'immigrés : l'héritage maghrébin, Paris : Albin Michel

BLANCHARD, Pascal et BANCEL Nicolas, De l'indigène à l'immigré, Paris, Gallimard, 1998

BLANCHET Alain, GOTMAN Anne, 2007, L'enquête et ses méthodes, L'entretien, Armand Colin, 126 p

BONIN Hubert, CFAO (Compagnie française de l'Afrique occidentale) : cent ans de compétition, Paris, Economica, 1987, 560 p.

BOSC Pierre-Marie, *À la croisée des pouvoirs : Une organisation paysanne face à la gestion des ressources, Basse Casamance, Sénégal*, CIRAD, 2005 (ISBN 2876146010)

BOURDIEU Pierre, La domination masculine, éditions du seuil, collection Points, 1998, 182 p

BOURDIEU, Pierre, « Les rites comme acte d'institution », in, Actes de la recherche en sciences sociales, année 1982, vol. 43, N° 43, pp. 58 -63,

BROSSELDARD-FAIDHERBE, Henri (1855-1893). La Guinée portugaise et les possessions françaises voisines : conférence faite le 2 avril 1889, à la Société de géographie de Lille / par le capitaine H. Brosselard,.... 1889.

COLY Jean Martin, L'ethnie, une histoire complexe

COLY Jean Martin, 2004, Trajectoire et réseaux communautaires des femmes diolas à Bordeaux, Intura

CORMIER Marie-Christine, 1984, Les jeunes diolas face à l'exode rurale, Cahier ORSTOM, série Sciences Humaines, vol. XXI, nos 2-3, 1955: 267-275.

DARBON Dominique, *L'administration et le paysan en Casamance : essai d'anthropologie administrative*, Pedone, 1988, 222 p. (Thèse publiée) (ISBN 2233001850)

DAUM Christophe, 2005, « Les immigrés et le co-développement » Ceras – revue Projet n°288

DAUM, Christophe, 1998, Les associations de maliens en France : Migrations, développement et citoyenneté, Karthala

DIA Hamidou, Comment les migrations internationales reconfigurent les relations entre conjoints et les identités conjugales au sein de couples sénégalais, Genre et famille en Afrique Volume 43, numéro 2, automne 2014, Association des démographes du Québec

DIEDHIOU Lamine, *Riz, symboles et développement chez les Diola de Basse Casamance*, PU Laval, 2005 (ISBN 2763781802)

DIOP Abdoulaye Bara, *La société wolof, tradition et changement*, Paris, Karthala, 1981, 359p

DIOP Cheikh Anta, *L'Afrique Noire traditionnelle*, Présence africaine, Paris, 1960.

DJENEDJI Abdallah, *Implantation et expansion des ordres Qadiriyya et Tidjanniyya en Casamance*, Dakar, Université de Dakar, 1983, 107 p. (Mémoire de maîtrise)

DUBY Georges, 1945, Recherches récentes sur l'ancienne communauté rurale en Bourgogne, Les études rhodaniennes, volume 20, N° 20-3, pp. 193-195

DURKHEIM, Emile, *Le Suicide*

DUMONT Louis, *homo hierarchicus*. Essai sur le système des castes, Paris, Gallimard, 1966, 445p.

FAVRET – SAADA Jeanne, *Les Mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*, Gallimard, 1977

FELDMAN Nehara, *L'ethnisation des rapports de genre: les fonctions ambivalentes des femmes dans une association d'immigrés maliens* Migrations Société: Femme dans la migration, vol. 17, 99-100, 2005.-p. 107-118

FOUCHER Vincent, *Les relations hommes-femmes et la formation de l'identité casamançaise*

FREEDMAN Jane, TARR Carrie, 2000, *Women, Immigration and Identities in France*, Berg Editorial offices

FRIEDBERG Erhard, *Le pouvoir et la règle*, Éditions du Seuil...

GODELIER Maurice, *Sociétés à big men, sociétés à grands hommes : figures du pouvoir en Nouvelle-Guinée*, Journal de la Société des Océanistes, Année 1990, 91 pp. 75-94

GIRARD Jean, *Associations traditionnelles en Casamance et monde moderne*, Dakar, Université de Dakar, 1964, 146 p. (Diplôme d'Études Supérieures)

GIRARD Jean, *Genèse du pouvoir charismatique en Basse-Casamance sénégal*, Dakar, IFAN, 1969, 364 p.

GUILLO Bertrand de Suduirant, *Kassoumaye : Une case en Casamance*, Confluences, 2005 (ISBN 2914240643)

GUILLAUMIN Colette, 1992, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir : l'idée de Nature*, Côté-femmes

Institut Panos Paris, 2001, *Des voix de l'immigration pour un développement pluriel*, Karthala

http://horizon.documentation.ird.fr/exl/doc/pleins_textes/pleins_textes_4/sci_hum/19368.pdf

HOUSEMAN & SEVERI, Michael et Carlo, Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle, Paris, CNRS Editions Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2^eédition, 2009.

JOURNET – DIALLO Odile, Les Créances de la Terre : chroniques du pays Jamaat (Joola de Guinée Bissau) Brepols, Collection de l'École Pratique des Hautes Études, volume 134

LACROIX Thomas, « Deux décennies de transnationalisme associatif : continuités et changement », in Revue Hommes et Migrations, Revue française de référence sur les dynamiques migratoires, 1303/2013, Diasporas Marocaines

La gazelle de Kassoumaï, décembre 2006, N° 6

LAMBAL Raphael « La rencontre de Malraux et de la reine Sebeth », *Revue d'histoire littéraire de la France* 2005/4 (Vol. 105), p. 1009-1019.

LAMBERT Michael C., Longing for exile: Migration and the making of a translocal community in Senegal, West Africa

LAMBERT Michael C., 2003, Réflexions sur le multilocalisme et les migrations au sud du Sénégal et ailleurs, N°3 Migrations et Sénégal

Langue(s) et immigration(s) : société, école, travail, 2009, sous la direction de James Archibald et Stéphanie Galligani, L'Harmattan

LAVILLE Jean Louis, 2010, Politique de l'association, Seuil

LAVILLE Jean-Louis et SAINSAULIEU Renaud, Sociologie de l'association, 1997 Des organisations à l'épreuve du changement social, Paris, Desclée de Brouwer, Constitution belge, Ministère de la Justice, 2002.

Les archives des procès-verbaux des réunions de la Jeunesse Cordiale de Baïla en France, depuis 2003.

Les archives des procès-verbaux de l'association ADECORS depuis 2009

Les archives des procès-verbaux des assemblées générales des associations UDBF, Keloumak

Les archives du club Atome de Baïla, de 1970 à 1972

Les femmes de l'immigration au quotidien, 1997, sous la direction de Nadia Bentchicou, l'Harmattan

LAURIN-FRENETTE Nicole, 1978, Classes sociales et pouvoir : les théories fonctionnalistes, Presses Université du Québec, 360 p.

LINARES Olga F., "Going to the city... and coming back? Turnaround migration among the Jola of Senegal", *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 73, N° 1 (2003), pp. 113 -132

LINARES de sapir, Olga « Shell middens of lower Casamance and problems of Diola protohistory », *West African Journal of Archaeology* (Oxford University Press), Ibadan, 1971, vol. I, p. 23-54

LINARES Olga F., *Prayer, Power, and Production: The Jola of Casamance, Senegal*, Cambridge University Press, 280 p. 1992

MANGA Jean Baptiste Valter, Chanter les ancêtres pour enraciner les vivants chez les Joola de Casamance (Sénégal)

MANGA Jean Baptiste Valter, Une monarchie dans un état postcolonial. Anthropologie de la royauté à Oussouye (Sénégal) thèse soutenue le 05 février 2015.

MARCHESIN Philippe, 2001, Les nouvelles menaces : les relations Nord-Sud des années 1980 à nos jours, Karthala

MARUT Jean Claude *La question de Casamance (Sénégal). Une analyse géopolitique*, thèse de doctorat, Paris, Université de Paris 8, 1999

MATHIEU Nicole-Claude, ed. - L'arrondissement des femmes. Essais en anthropologie des sexes

MC DOWELL Linda, *Gender, Identity and Place*, 1999, University of Minnesota Press

MEGUELLE Philippe, *Les difficultés d'implantation de la chefferie coloniale dans les pays diola de Basse Casamance, 1890-1923*, Université de Dakar, 2001, 89 p. (Mémoire de DEA)

MINCES Juliette, 2004, La génération suivante : les enfants de l'immigration, Éditions de l'Aube

- NDOYE Ndeye Coura, 1999, Place et rôle des femmes dans les stratégies de reproduction sociale familiale en milieu rural de Basse Casamance, Sénégal
- NOIRIEL Gérard, 1988, Le creuset français, Seuil
- NOIRIEL Gérard, 2002, Atlas de l'immigration en France, Ed Autrement
- PALMIERI Paolo, *Retour dans un village diola de Casamance*, L'Harmattan, 1995, 488 p. (ISBN 2-7384-3616-1)
- PARE Ibrahima, *Évolution économique de la Casamance (1880-1930)*, Dakar, Université de Dakar, 1981, 130 p. (Mémoire de maîtrise)
- PELISSIER (P.), 1966. Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance. Fabrègue, Saint-Yrieix-la-Perche.
- PETIT Agathe, Des funérailles de l'entre-deux Rituels funéraires des migrants Manjak en France Archives de sciences sociales des religions, 131-132, Edition de l'EHESS, 2005
- PHETERSON Gail, Le prisme de la prostitution, Paris, L'harmattan, Bibliothèque du féminisme, 2001, 211 p
- POIRET Christian, 1997, Familles africaines en France: ethnicisation, ségrégation et communalisation, l'harmattan Paris: CIEMI
- POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne, 2005, Théories de l'ethnicité suivi de Fredrik Barth, Les groupes ethniques et leurs frontières, PUF, Paris, 270 p
- QUIMINAL Catherine; TIMERA Mahamet 1974-2002 Les mutations de l'immigration ouest africaine; In: Hommes et migrations, vol.1239, 2002. - p. 19-32
- QUIMINAL Catherine. Emigrés, immigrés : de l'associatif au politique, Tumultes: Citoyennetés cosmopolitiques, vol. 24, 2005. - p. 91- 110
- QUIMINAL Catherine, 1991, gens d'ici, gens d'ailleurs, Christian Bourgeois éditeurs, 222p.
- REA Andréa ; TRIPIER Maryse, 2003, Sociologie de l'immigration, La découverte, 123p.

ROBIN Nelly, « Le déracinement des populations en Casamance. Un défi pour l'État de droit », *Revue européenne des migrations internationales*, 2006, vol. 22, n° 1, p. 153-181

ROCHE Christian, 1976, *Histoire de la Casamance : Conquête et résistance : 1850-1920*, Karthala, 408 p. (Thèse Université de Paris I, remaniée) (ISBN 2865371255)

ROWLAND Robyn, 1952, *Woman herself : a transdisciplinary perspective on women's identity*, 232 p.

SABATIER Antoine , *Le Sénégal : sa conquête, son organisation (1364-1925)*

SAGLIO Christian, *Casamance*, L'Harmattan, 2004, 176 p. (ISBN 2-85802-403-8)

SAYAD Abdelmalek, 2006, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité : 2. Les enfants illégitimes*

SAYAD Abdelmalek, 1999, *La double absence, des illusions aux souffrances de l'immigré*. Préface de Pierre Bourdieu. Paris, Seuil, 448p.

SNYDER Francis G., *Capitalism and Legal Change: An African Transformation*, Academic Press, New York, 1981, 334 p. (ISBN 0-12-654220-1)

SNYDER Francis G. , « Land Law and Economic Change in Rural Senegal: Diola Pledge Transactions and Disputes », in Ian Hamnett (dir.), *Social Anthropology and Law*, (Association of Social Anthropologists Monograph 14, Academic Press, Londres, New York, San Francisco, 1977, p. 113-158 (ISBN 0-12-322350-4)

TABET Paola, 1998, *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris, Bibliothèque du féminisme, 207p.

TENDENG Antoine, *Les sources de l'histoire de la Casamance aux archives du Sénégal (1816-1920)*, Dakar, Université de Dakar, 1974, 383 p. (Mémoire de maîtrise)

TEIXEIRA Maria, « Sorcellerie et contre-sorcellerie : un réajustement permanent au monde », *Cahiers d'études africaines*, 189-190 | 2008, Edition de l'EHESS.

TIMERA Mahamet, 1996, *Les Soninkés en France : D'une histoire à l'autre*, Karthala

VAN DEN BERGHEN Constant et MANGA Adrien, *Une introduction à un voyage en Casamance : Enampor, un village de riziculteurs en Casamance, au Sénégal*, L'Harmattan, 2000, 292 p. ([ISBN 2738479618](#))

WEBER Florence, le travail à côté : étude d'ethnographie ouvrière

WEBER Max, 1971, *Economie et société*, 1

WEBER Max, 2000, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Flammarion
London, Sage Publications Ltd

YUVAL-DAVIS Nira, *Gender and Nation*, 1997, L

URL: <http://www.ceras-projet.com/index.php?id=1177>

<http://www.cairn.info/revue-pensee-plurielle-2004-1-page-11.htm>

<http://www.pepam.gouv.sn/index.php>

<http://www.dictionnaire-juridique.com/definition/pouvoir.php>

[http://horizon.documentation.ird.fr/exl-
doc/pleins_textes/pleins_textes_4/sci_hum/36875.pdf](http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_4/sci_hum/36875.pdf)

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-
0055_1962_num_2_8_3257](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1962_num_2_8_3257)

[http://horizon.documentation.ird.fr/exl-
doc/pleins_textes/pleins_textes_4/sci_hum/19368.pdf](http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_4/sci_hum/19368.pdf)

[http://horizon.documentation.ird.fr/exl-
doc/pleins_textes/pleins_textes_4/sci_hum/19368.pdf](http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_4/sci_hum/19368.pdf)

<https://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2008-3-page-143.htm>

[http://www.decentralisation.gouv.sn/?q=1%E2%80%99acte-iii-de-la-
decentralisation](http://www.decentralisation.gouv.sn/?q=1%E2%80%99acte-iii-de-la-decentralisation)

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_03355322_1982_num
_43_1_28](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_03355322_1982_num_43_1_28)

[http://horizon.documentation.ird.fr/exl-
doc/pleins_textes/pleins_textes_4/sci_hum/19368.pdf](http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_4/sci_hum/19368.pdf)

http://www.persee.fr/doc/jso_0300-953x_1990_num_91_2_2879

[http://www.pepam.gouv.sn/PLHA/PLHA COUBALAN Final.pdf](http://www.pepam.gouv.sn/PLHA/PLHA%20COUBALAN%20Final.pdf)

<http://www.consulsen-paris.com/Journee-des-femmes-diolas-avec-le>

RESUME ET MOTS CLES

Cette thèse revient sur les migrations diolas et les évolutions identitaires qui accompagnent ces populations au contact d'autres groupes, et à la faveur des déplacements de personnes.

L'immigration diola très peu étudiée, est abordée dans cette thèse, à travers les associations, informelles ou celles qui relèvent de la loi 1901, pour celles légitimées par l'autorité préfectorale en France.

Ces regroupements constituent un creuset par excellence, pour analyser les enjeux de pouvoirs chez des populations héritières d'une autre forme de pouvoir. Les liens envers le lieu d'origine questionnent au-delà des parcours migratoires, les histoires, les politiques et les identifications de ces immigrés et de leurs descendants.

Les enjeux de pouvoir et les interactions entre les immigrés et leurs parents restés au pays seront donc analysés sous le prisme des migrations et des coopérations bilatérales. Le contexte politique et économique est un facteur très important dans cette étude.

Mots clés : Migrations, enjeux de pouvoirs, Diolas, associations, identités.

SUMMARY AND KEY WORDS

This thesis deals with the diola migrations and the evolutions of their identities when they meet other groups by moving.

The diola immigration, few studied, is considered in this thesis through the informal associations or the legal associations ruled by the law of 1901 legitimated by French local authorities. These communities are the ideal place to analyze the challenges of power among people who have been ruled by other kinds of power. The links with the country of origin are questioned out of the migratory trajects and the stories, the policies and the identifications of these immigrants and their descents are also studied.

The power challenges and the interactions between the immigrants and their relatives living in the country of origin will be analyzed through the migrations and the bilateral cooperations. The political and economic context is an important factor in this research.

Key words: migrations, power challenges, Diola, associations, identities