



HAL
open science

Usages du corps et transmission : pratique de la lutte traditionnelle à M'bao

Mouhamadou Lamine Sakho

► **To cite this version:**

Mouhamadou Lamine Sakho. Usages du corps et transmission : pratique de la lutte traditionnelle à M'bao. Education. Université de Strasbourg, 2016. Français. NNT : 2016STRAG034 . tel-02885748

HAL Id: tel-02885748

<https://theses.hal.science/tel-02885748>

Submitted on 1 Jul 2020

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.



UNIVERSITÉ DE STRASBOURG



ÉCOLE DOCTORALE ED 519
Sciences sociales du sport

THÈSE présentée par :
Mouhamadou Lamine SAKHO

soutenue le : 08 septembre 2016

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**
Discipline/ Spécialité : Sociologie / Sport

**USAGES DU CORPS ET
TRANSMISSION :**
Pratique de la lutte traditionnelle à M'Bao

THÈSE dirigée par :
VIEILLE-MARCHISET Gilles Professeur, université de Strasbourg

RAPPORTEURS :
AUGUSTIN Jean-Pierre Professeur émérite, université Bordeaux-Montaigne
JACQUES-JOUVENOT Dominique Professeure, université de Franche-Comté

AUTRES MEMBRES DU JURY :
BARTHÉLEMY Marianne Professeure agrégée, Université de la méditerranée (Experte)
CHEVE Dominique Professeure agrégée, Université de la méditerranée (Experte)

Remerciements

Mes remerciements vont tout d'abord aux personnes de M'Bao qui ont bien voulu partager leur expérience. Je pense en tout premier lieu à baye Ousmane M'Bengue avec son sourire et sa douceur légendaire ainsi qu'à tonton Ablaye Pouye. Je n'oublierai pas leur amitié et leur affection. Un grand merci à baye Farba N'Doye, baye Guirane Seck ainsi qu'à baye « De Gaulle » (Thiaw 2) pour le temps qu'ils m'ont consacré. Mes remerciements vont aussi à l'équipe de l'«écurie lébougui » de M'Bao et à toutes les personnes qui l'ont composée. Je remercie plus particulièrement baye Diop Seck, N'guissaly Diop, sellé, Djiby N'diaye, Modou Pouye et Sophie Diop. Je remercie Dieylani Pouye, Mor Gueye Pouye (Thiat) et Demba Diéne (Ablaye) et leurs familles respectives, pour l'accueil chaleureux qu'ils m'ont réservé. Je remercie Guirane Diéne, le directeur de l'O.N.G. JCLTIS¹ pour son soutien et son amitié ainsi que Pape Demba Diagne, de « jeun'image » pour sa disponibilité. Je remercie Astou et Marcelo Agathi pour leur amitié et leur accueil. D'autres personnes que je porte particulièrement en estime et avec qui j'ai eu des échanges autour de ce projet sont également à remercier : Ama Seck (Ama artiste), Adama Baytir Diop, Souleymane Dramé, Astou et Bassirou Fall. Un grand merci à Véro pour son aide dactylographique mais aussi à Marième Sakho qui a aussi apporté sa contribution. Merci à Aurore et Yoann toujours prêts à se déplacer, même nuitamment, pour finaliser la mise en forme et pour assurer l'assistance technique. Merci à Fanny Munier, Séverine Orhant et Véro pour leur lecture critique et pour leurs conseils ainsi qu'à Rokhaya Aballa Dieng pour son soutien dans la transcription.

J'adresse des remerciements chaleureux aux professeurs Gilles Vieille-Marchiset, mon directeur de thèse, et Dominique Jacques-Jouvenot pour leurs

¹ Jeunesse culture loisirs technique et intervention sociale

conseils. Le LASA² et L'E3S³ sont des institutions au sein desquelles j'ai puisé de la matière pour réaliser mon projet de recherche. Ces structures resteront significatives pour moi.

Merci à mon ami Benjamin Coignet qui m'a fait découvrir le LASA. Merci à Anastasie et Grégoire de l'équipe de la bibliothèque de l'INSEPS⁴ à Dakar. Merci à tous mes amis qui, malgré leur impatience de voir ce travail se terminer, n'ont jamais cessé de me témoigner leur soutien. Un grand merci à Michèle Cruz, André Hardouin, Jean-François Pellissier ainsi que Frédéric Sonjon pour leur présence affectueuse à la soutenance de ce travail de recherche.

Ma démarche de recherche en sciences sociales est collaborative. Dans cette perspective je salue tout particulièrement la contribution de mon amie photographe Béatrice Cafiéri.

J'ai engagé cette aventure de recherche avec la ferme intention de participer, modestement, à une meilleure compréhension de la vie sociale. Notamment pour expliciter l'esprit du jeu et l'esprit de jeu que Baye Ousmane M'Bengue et Thiaw M'Bao ainsi que leurs devanciers ont contribué à forger.

Merci à ma maman, Marième Cissé, qui, à chacun de mes séjours sur le terrain, m'accueille avec allégresse.

Merci à mon oncle « Papa » Hamidou Sakho, une référence, à mes yeux, en termes d'intégrité. Merci à Véro, Marie Soukèye et Salimata Rose pour leur patience.

Une grande pensée pour mes grands-parents, Adja Soukèye Diop et El Hadj Babacar Cissé, qui m'ont insufflé les notions de confiance et de persévérance.

² Laboratoire de sociologie et d'anthropologie de l'université de Bourgogne/ Franche-Comté qui «aborde l'étude des phénomènes sociaux À partir d'une posture théorique et empirique résolument anthropologique »

³ Équipe de recherche en Sciences sociales du sport EA 1342/ Université de Strasbourg.

⁴ Institut national supérieur de l'éducation populaire et du sport de Dakar.

Usages du corps et
transmission : Pratique de la
lutte traditionnelle à M'bao

Table des matières

INTRODUCTION	9
I. M'BAO : HISTOIRE D'UN VILLAGE	17
A/ ORIGINE ET DYNAMIQUE DU VILLAGE	18
A/1. Espace attractif	19
A/2. Synchrétisme	22
B/ CORPS ET IMAGINAIRE : LA CREATION SOCIALE DE L'ACTIVITE DE LUTTE TRADITIONNELLE	24
B/1. Circoncision et retraite : Sens de l'honneur et du sacrifice, formation à la virilité... 24	24
B/2. Activité de pêche	28
B/2. a Pêche et solidarité	29
B/2. b Pêche et endurance	30
B/2. c Activité de pêche comme lieu d'échange et d'interaction	31
B/3. Travaux des champs	32
B/3. a Entre activité économique et don	32
B/3. b Travaux des champs et labeur	34
B/3. c Travaux des champs et dynamique familiale	37
B/3. d Protection mystique des champs	39
B/3. e Conclusion	40
B/4. Croyance	41
B/4. a Récits fondateurs et rapport à l'espace	41
B/4. b Thiaba N'Dao, gardienne du village	43
B/5. Conclusion	47
II. LUTTE TRADITIONNELLE A M'BAO, PRATIQUE ET PERSPECTIVE SPORTIVE	50
A/ LUTTE ET HABITUDE DE JEU	51
B/ ACTIVITE DE LUTTE ET SITUATION DE JEU	55
C/ LUTTE COMME ESTHETIQUE SOCIALE	58
D/ LUTTE ET REPRESENTATIONS SOCIALES	60
E/ PERSPECTIVE SPORTIVE : SPORT ET ACTION COLLECTIVE	63
E/1. Histoire d'une sportivisation	64
E/2. Conceptions du sport	66
E/3. Sport comme idéologie	68
E/4. Conceptions contemporaines du sport	69
F/ LUTTE SENEGALAISE ET VIOLENCE, ENTRE JEU TRADITIONNEL ET SPORT	72
G/ PERSPECTIVE DE RECHERCHE	75
III. DIFFERENTS TRAVAUX DE RECHERCHE SUR LA LUTTE TRADITIONNELLE SENEGALAISE	78
A/ INSEPS, UNE PERSPECTIVE INSTITUTIONNELLE	80
B/ TRAVAUX SUR LES ESPACES D'APPRENTISSAGE	82

C/ TRAVAUX PORTANT SUR LES TECHNIQUES ET L'ORGANISATION	85
D/ TRAVAUX SUR LES ESPACES SOCIAUX.....	90
D/1. Milieu JOOLA.....	90
D/2. Milieu SERERE	93
D/3. Milieu urbain	94
D/4. Espace féminin	97
Conclusion.....	100
IV. METHODOLOGIE : PARCOURS DE CHERCHEUR, CONNAISSANCE ET CONDITIONS	102
A/ CHEMINEMENT DANS NOTRE REFLEXION SUR LA PRATIQUE DE LA LUTTE TRADITIONNELLE.....	104
A/1. Lutte traditionnelle sénégalaise	104
A/2. Enjeux de l'affrontement entre deux individus	105
A/3. Activité de la lutte comme esthétique sociale	106
A/4. Fêtes et rituels comme lieux de compréhension du fonctionnement de la lutte.....	107
A/5. Transmission de la pratique de la lutte par l'expérience	111
A/6. Appropriation de la lutte.....	112
A/7. Croissance dans la lutte	114
A/8. Lutte comme réceptacle de l'imaginaire du corps.....	115
A/9. Identification à un espace communautaire	117
A/10. Compréhension de l'activité de la lutte par les parcours : la place des informateurs	118
B/ RAPPORT ET RENCONTRE AVEC LE TERRAIN DE M'BAO.....	120
B/1. Expérience avec l'espace de M'BAO.....	120
B/2. Population de M'Bao : Environnement et croyance.....	124
B/3. Négociation de notre position de chercheur	125
C/ RETOUR REFLEXIF SUR DEUX ESPACES DE REPRESENTATION A M'BAO	128
C/1. Tension entre l'espace traditionnel et l'espace scolaire occidental	128
C/2. Corps et imaginaire.....	130
D/ TRAVAIL D'OBJECTIVATION	133
D/1. Premières écritures sur la pratique de la lutte à M'Bao :	136
D/2. Parcours sociologique	140
D/3. Corpus : terrain et collecte des matériaux	142
D/3. a Le Terrain	142
D/3. b Délimitation d'un espace de recherche	145
D/4. Perspective de recherche : espace et dynamique.....	151
D/4. a Temps historique	152
D/4. b Espace historique	153
D/4. c Temporalité et trace.....	157
D/4. d Appropriation d'une pratique	158
V. SITUATIONS DE TERRAIN	162
A/ PREMIERES OBSERVATIONS DE TERRAIN EN 2005	163
B/ OBSERVATION DE TERRAIN EN 2008, UNE ECURIE DE LUTTE A M'BAO.....	166
B/1. L'écurie de lutte de M'Bao	166
B/1. a Constitution de l'écurie de M'Bao	171
B/1. b Fondateurs	172
B/1. c Esprit de la création et fonctionnement	173

<i>B/1. d Centralité du « manager »</i>	178
B/2. Réunion à l'écurie	188
B/3. Entraînements à l'écurie.....	190
VI. PARCOURS DE LUTTEURS.....	194
A/ PARCOURS DE DIEY :	196
B/ PARCOURS DE THIAT :	205
C/ PARCOURS DE ABLAYE.....	213
VII. USAGES DU CORPS ET TRANSMISSION.....	224
A/ ESPACE DE L'ACTIVITE DE LA PECHE TRADITIONNELLE	227
B/1. La lutte comme fête	233
<i>B/1. a Frontières et trame mystique</i>	233
<i>B/1. b Place des parents</i>	236
<i>B/1. c Métamorphose</i>	241
B/2. Contact des corps dans la lutte : la délicatesse dans le geste.....	252
<i>B/2. a Observations</i>	253
<i>B/2. b Esthétique du geste et perspective de mutation</i>	259
C/ PRATIQUES DANS LA LUTTE TRADITIONNELLE A M'BAO	261
C/1. Baye Ousmane, une icône de la lutte à M'Bao	263
C/2. L'idée de la lutte traditionnelle au village de M'Bao.....	269
C/3. Analyse du parcours des lutteurs contemporains interviewés :	274
C/4. Lutte et croyance, de quelques symboles dans la pratique	281
Le n'guimb: symbolique d'une tenue et rapport à la mère.....	281
D/ ENVIRONNEMENT ET PROCESSUS DE TRANSMISSION DANS LA LUTTE TRADITIONNELLE A M'BAO.....	285
LUTTE COMME FETE	285
CONCLUSION GENERALE	298
BIBLIOGRAPHIE	312
ANNEXES	322
I/ PHOTOGRAPHIE AERIENNE DU VILLAGE TRADITIONNEL DE M'BAO (1946) ET TEMOIGNAGE DE G. BALANDIER ET P. MERCIER	323
A/ Photographie aérienne	323
B/ Témoignage (Avant propos)	323
II/ « BENOUKH », ESPACE MYTHIQUE DE LA LUTTE A M'BAO.....	324
A/. Localisation du village traditionnel de M'Bao du point de vue de Dakar, la capitale du Sénégal (Image satellite).	325
B/. Aire de jeu du « Benoukh » (Image satellite)	325
III/ L'ECURIE DE LUTTE DE M'BAO	328
A/ Le groupe.....	328
B/ Création, profession de foi et réalité mystique	329
C/ Article de Presse sur l'écurie de M'Bao	331
III. IMAGES DE VIOLENCE DANS LA LUTTE.....	333
IV/ RETOUR SUR LA METHODOLOGIE.....	334

INTRODUCTION

La lutte traditionnelle sénégalaise est une activité qui confronte, dans un duel, deux individus, plus particulièrement deux jeunes hommes. Cette confrontation entre deux personnes est une pratique dont les plus anciens lutteurs interviewés nous confirment l'ancienneté. Cependant ils n'avancent pas d'hypothèses quant aux origines de la pratique. Ils témoignent néanmoins de leur expérience, de leur vécu à travers la lutte. Leur récit est empreint de nostalgie et ils ne manquent pas de comparer leurs pratiques à celles des lutteurs contemporains. Les différentes expériences sont indexées aux périodes respectives. La lutte dans ses usages s'inscrit dans une dynamique collective. Il est question de duel, mais celui-ci dans les pratiques s'envisage de manière collective. Le lutteur est inséré à un groupe et il ne pratique pas de manière individuelle. L'activité de la lutte traditionnelle s'inscrit ainsi dans un espace social.

Un espace de pratique s'est constitué dans le temps et à travers la dynamique sociale. Pour saisir les enjeux contemporains de cette pratique nous entreprenons de l'étudier sur un temps long et un espace circonscrit. Cette démarche a pour visée de connaître la manière dont fonctionne la lutte traditionnelle dans un espace donné et au-delà de comprendre le processus par lequel cette pratique ancienne, dont les origines sont immémoriales, poursuit sa traversée dans un espace social.

Nous avons fait le choix de prendre comme repère spatial l'espace villageois qui se situe sur le littoral de M'Bao. L'océan au bord duquel le village a été durablement installé est un élément essentiel dans l'élaboration de l'identité villageoise. L'imaginaire social à M'Bao entretient un lien étroit avec la mer. Les habitants du village de M'Bao sont identifiés comme étant des Lébous. Dans l'imaginaire collectif, cette identification est en lien avec la pratique de la pêche. Il faut cependant noter le rapport que les villageois entretiennent avec la terre. Ils sont aussi agriculteurs. Notre intérêt porte sur cette population particulièrement imprégnée de ces pratiques en rapport avec la terre et l'eau.

L'organisation sociale s'articule autour des pratiques socio-économiques qui fonctionnent comme institutions. Une mythologie du rapport à la mer ainsi qu'à la forêt participe à l'édification d'une croyance traditionnelle axée sur la sensibilité à l'espace environnant. L'ensemble de ces éléments contribue à forger une communauté imaginaire à partir de laquelle se développe un certain nombre de représentations, notamment celles qui portent sur le corps dont les usages et la symbolisation font l'objet de notre étude.

Nous avons choisi d'analyser la pratique de la lutte du fait de son ancienneté et de sa récurrence. Ce caractère traditionnel en fait un point de vue privilégié pour porter un regard scientifique sur la vie sociale au village de M'Bao sous l'angle des usages et des techniques du corps. C'est ainsi à travers l'analyse de la transmission de l'activité de la lutte traditionnelle sur une période d'un siècle que nous entreprenons de saisir la dynamique sociale au village de M'Bao. Nous avons cherché à comprendre la réalité du fonctionnement de la lutte traditionnelle comme activité collective.

Notre travail de recherche porte sur le village Lébou de Grand M'Bao. Aujourd'hui l'évolution géographique et démographique accompagnée sur le plan de l'organisation territoriale nationale a abouti à un changement considérable de la physionomie de la région de Dakar (anciennement appelée région du Cap Vert). Ainsi le village traditionnel de Grand M'Bao, dont il est question dans notre étude, est inclus dans un grand ensemble administratif appelé commune d'arrondissement de M'Bao qui couvre une surface de 20 km².⁵

⁵ « La commune est répartie en plusieurs sous-ensembles distincts. Il faut ainsi noter les villages essentiellement Lébous de GRAND M'BAO et PETIT M'BAO, plus anciens et ayant été à l'origine d'autres villages plus hétérogènes sur le plan ethnique comme Keur M'Baye Fall, Kamb et Médina M'BAO Gare. A cet habitat traditionnel est venu se greffer un habitat de type planifié constitué par les cités comme la cité N'Dèye Marie, la cité CAPEC, la cité SIPRES, les nouvelles cités de la ZAC. En effet, les énormes potentialités de la zone sur le plan spatial contribuent à en faire l'une des rares zones d'extension de l'agglomération Dakaroise soumise à une extrême pression foncière. Cependant l'un des faits majeurs qui a bouleversé tout le processus de développement de la commune et se traduit par des mutations majeures, sur tous les plans

Les modifications considérables du paysage apparaissent monumentales pour les habitants du village traditionnel. Elles entraînent un certain nombre de bouleversements dans le domaine de l'activité économique, mais aussi sur le plan de la dynamique sociale. Les activités traditionnelles telles que l'agriculture et la pêche occupent une place moindre. Les habitants s'investissent dans d'autres types d'activités comme le transport, le commerce et les services. D'autres secteurs d'activités viennent ainsi contribuer à la modification du paysage social.

Cette dynamique d'attrait, plus axée aujourd'hui sur le domaine foncier, n'est pas une donnée nouvelle. Elle s'inscrit dans une continuité du caractère attrayant que constituait jadis le village traditionnel.

Les conditions de subsistance y étaient favorables. Cette situation s'est traduite par une démarche d'ouverture. Des travailleurs agricoles sont venus du Baol ainsi que du Sine Saloum pour s'installer au village de M'Bao. Cela dénote un certain degré de confiance des habitants ainsi qu'une projection dans une perspective d'amélioration des conditions de vie. Les villageois ont alors commencé leur cohabitation avec d'autres populations. Ce partage d'un même espace social les a confrontés, dans un vis à vis, à leurs propres pratiques et représentations. En choisissant la pratique de la lutte traditionnelle comme objet d'étude, nous faisons le choix d'une activité qui implique le collectif. Avec l'activité de la lutte nous entreprenons d'étudier la matérialité des conditions sociales dans les pratiques et représentations des individus. Nous essayons d'appréhender l'évolution de la lutte traditionnelle au village de M'Bao. Ainsi nous interrogeons la dynamique collective du village traditionnel du point de vue d'une pratique qui le caractérise. Nous essayons de comprendre la manière

(démographique, économique, social, spatial...) est le projet de la zone d'Aménagement concerté (ZAZC) de M'BAO Gare, présentée comme une « ville nouvelle » et qui à terme devrait permettre de produire 750 logements par an. La cité CAPEC ainsi que d'autres telles que Asecna, SDV, Mame Sira, la cité Police constituent un élément de ce complexe futur. ». (Plan d'actions prioritaires de la commune d'arrondissement de M'Bao – élaboré par enda tm ecopop – Janvier 2005. pp.1-2.)

dont la pratique de la lutte se perpétue et abordons l'histoire sociale du village de Grand M'Bao dans une perspective en termes de transmission. Dans une approche compréhensive, il est question d'analyser la manière dont la lutte traditionnelle s'est transmise à travers les générations : non seulement une transmission à travers les activités socio-économiques traditionnelles de la pêche et de l'agriculture, la matérialité de la pratique, mais aussi dans les relations sociales quotidiennes.

Notre travail s'inscrit dans une démarche qualitative, et sous un angle socio-anthropologique. Les données de terrain constituent les éléments essentiels sur lesquels repose notre analyse de la tradition de la lutte. Dans un même mouvement, nous entreprenons une traduction des éléments recueillis et une description de notre terrain. Dans cette démarche, nous exposons sans a priori théorique les parcours des personnes interviewées, mais aussi notre position et posture comme chercheur. Ainsi notre parcours est aussi exposé. Dans notre option qualitative, nous prenons appui sur l'outil entretien en privilégiant le récit de vie. Nous adoptons aussi l'observation participante avec une fréquentation de l'espace de la lutte et une contribution et participation à quelques-unes des actions des lutteurs. Nous mettons aussi en rapport la pratique des anciens lutteurs avec celle des lutteurs contemporains dans une dynamique de comparaison. Les résultats de notre enquête sont ainsi mis en lien pour comprendre les transformations de la pratique de la lutte. Nous déclinons la présentation de notre travail en 7 parties, pourvues d'une introduction et d'une conclusion qui résument notre projet et ses résultats. Le développement a comme objet de contribuer à expliciter la dynamique de transmission à l'œuvre dans la lutte traditionnelle.

La partie I : « *M'Bao : histoire d'un village* », met en évidence la dynamique sociale du village, en partant du contexte de sa création. Un certain nombre d'institutions traditionnelles sont présentées comme lieux d'intégration de techniques du corps spécifiques à l'espace social. Cette partie situe le village,

pose les jalons de la contextualisation et présente le terrain.

La partie II : « *Activité de lutte à M'Bao, pratique et perspective sportive* », aborde l'historicité de la pratique de la lutte en considérant la situation de pratique telle qu'elle est vécue par les acteurs. La pratique est considérée sous l'angle de l'esthétique sociale. C'est sous cet aspect de l'action collective, à travers la matérialité, qu'est discutée la sécularisation de ce jeu traditionnel et de sa considération comme pratique sportive.

La partie III de cette étude porte sur les « *Différents travaux de recherche sur la lutte traditionnelle sénégalaise* ». Dans cette partie, il est question de faire un tour d'horizon des travaux sur la lutte traditionnelle sénégalaise et d'exposer, plus particulièrement, les différents axes sous lesquels cette activité a été abordée. Cela permet de mettre en perspective notre approche de la pratique.

La partie IV : « *Méthodologie : parcours de chercheur, connaissance et conditions* » traite de notre méthodologie de travail. Nous commençons par exposer notre regard et nos réflexions sur la lutte à M'Bao en lien avec l'espace social avant d'expliquer la manière dont nous avons collecté et analysé notre matériau. Nous explicitons également le détour scientifique que nous opérons pour objectiver notre regard.

La partie V : « *Situations de terrain* », explicite les données de l'espace de la lutte, recueillies avec une précision sur les situations observées. Cette partie porte essentiellement sur l'organisation et le fonctionnement de la pratique de la lutte à M'Bao. Il y est question d'un espace de la lutte avec la description des positions des différents protagonistes.

La partie VI : « *Parcours de lutteurs* », expose le parcours de trois lutteurs contemporains à partir d'une observation de leur pratique en lien avec leur témoignage.

La partie VII : « *Usages du corps et transmission* », est une analyse portant sur le corps et les gestes. Cette partie s'appuie sur un travail photographique qui nous permet de mettre en perspective différents types d'usage du corps dans

l'environnement social considéré. C'est une observation des corps en mouvement, dans l'espace social et dans l'activité de la lutte. Cette partie envisage aussi la dynamique d'appropriation dans la pratique de la lutte traditionnelle à M'Bao, avec une analyse de la manière dont fonctionne la lutte à M'Bao, à savoir, ce que les acteurs font en situation. Nous avons aussi une mise en perspective des pratiques et représentations des lutteurs contemporains avec celles du plus ancien des lutteurs interviewés. Cet ancien lutteur est l'une des deux icônes qui ont contribué à forger la réputation du village de M'Bao dans la lutte au Sénégal.

Nous considérons la pratique de la lutte traditionnelle à M'bao comme un témoin de l'évolution de ce village. Elle renferme un certain nombre de représentations en lien avec les activités socio-économiques traditionnelles. La pratique de la lutte concentre en elle nombre d'indices de nature sociale. En ce sens, elle n'a rien d'une entité figée et définie une fois pour toute. La lutte procède d'une inter-relation entre individus, c'est un phénomène social. Elle implique le groupe par différents aspects. Ainsi c'est un indicateur essentiel de la vie sociale. Et pour comprendre son fonctionnement, il est nécessaire, dans une démarche socio-anthropologique, de se limiter à un environnement social donné. Dans ce travail, nous essayons d'explicitier le contexte d'apparition de la lutte, le lien qu'elle entretient avec l'environnement social ainsi que la dynamique qui la porte. La lutte, comme pratique collective, nous l'envisageons à l'image d'un monde social. Différents protagonistes interviennent dans son fonctionnement. Ils occupent différents rôles et agissent avec leurs connaissances, croyances, valeurs et normes. Avec les acteurs, la lutte apparaît et prend sens dans l'espace social. Nous mettons en perspective les caractéristiques de la pratique dans l'horizon des représentations et avec l'espace social. C'est à travers le sens que les lutteurs donnent à leur pratique que nous établissons un lien avec l'imaginaire social. La pratique de la lutte traditionnelle a son ancrage dans l'espace social considéré. Ce lien avec l'environnement social, nous le situons

dans les pratiques traditionnelles, notamment celles de la pêche et de l'agriculture qui font institution. Nous postulons que les acteurs de la lutte à M'Bao ont une socialisation orientée vers ces pratiques caractéristiques et un horizon des représentations qui s'inscrit dans l'histoire de l'activité de la lutte avec le village. Par ailleurs la pratique de la lutte, comme jeu traditionnel collectif, nécessite l'appartenance à un groupe de pratiquants. Ce qui présuppose une communauté imaginaire et rend possible l'expérimentation de la lutte. La pratique de la lutte passe par les circonstances d'un parcours dans lequel l'apprentissage est un élément essentiel. Elle s'acquiert dans une expérience dans laquelle l'image du corps est notoirement engagée.

I. M'BAO : Histoire d'un village

A/ Origine et dynamique du village

Il est question, dans cette étude, du village traditionnel de M'Bao situé au bord de l'Océan Atlantique. Ce village est l'un des premiers villages Lébou de la région du Cap-Vert. Ses premiers habitants ont commencé par s'installer à différents endroits aux abords de ce littoral atlantique avant de se sédentariser.

Aujourd'hui du point de vue administratif, il est question de la Commune d'Arrondissement de M'Bao.

Cette commune fait partie du département de Pikine et comprend différentes zones d'habitation. Celle sur laquelle porte notre étude est Grand M'Bao, plus précisément la partie de M'Bao qui constitue le « village traditionnel ». Cet espace est habité depuis plus d'un siècle. Il comprend des quartiers qui ont, dans l'usage traditionnel, le même nom que leurs habitants. Nous avons ainsi le quartier des « Seck » nommé Thiékène, le quartier des « Diop » nommé N'Diobène, le quartier des « N'Doye » nommé N'Doyène. Ces premiers quartiers se sont étendus pour donner ceux de Fass et Médine (Cité « Baraque»). Le village traditionnel est composé essentiellement de Lébous.

La commune d'arrondissement de M'Bao a connu une forte expansion démographique dans les vingt dernières années. En 1988, la commune, composée par les villages traditionnels de Grand M'Bao et Petit M'Bao ainsi que de la zone de Keur M'Baye Fall et Kamb, comptait 9 855 habitants. En 1996 consécutivement à la création de nouvelles cités, « N'Dèye Marie » et « Saba », et à l'extension de « Médina M'Bao Gare », la population est passée à 12730 habitants. Avec l'aide d'opérations immobilières, la population a atteint 26011 habitants en 2002. La dernière estimation était de 29571 habitants en 2007.

Quand on évoque le village de M'Bao, la situation actuelle prévaut. Cependant pour la présente étude, nous restreignons notre terrain aux groupes de pêcheurs du littoral. La distance historique que nous envisageons nous incite à nous

intéresser, aussi, au passé de ce village.

A/1. Espace attractif

L'activité économique du « village traditionnel » reposait essentiellement sur la pêche et l'agriculture. L'existence de cette activité agricole a été à l'origine de la première extension due aux populations arrivant des autres régions du Sénégal. Du Djolof, du Baol ainsi que de la partie non littorale du Cayor. Ces derniers étaient employés comme « ouvriers agricoles » par la population Lébou qui les surnommait « Adior ». Dans l'imaginaire Lébou, le « Adior » est celui qui n'a pas de lien avec l'océan, celui qui n'a pas dans ses usages la pratique de l'activité de pêche et qui a une certaine appréhension de la mer.



Planche 1
M'Bao (1946), Pirogues rangées près des habitations,
G. Balandier / P. Mercier

C'est en ces termes que les « Lébous » de M'Bao ont entamé le partage de leur espace social avec des populations non Lébous. Pour faciliter leur installation, le

dénommé Abdou N'Diaye, qui était gestionnaire des Terres, a octroyé des terrains à ses ouvriers. Ces derniers se sont installés dans des maisons en forme de baraquement. C'est ainsi que cette zone où habitaient ces ouvriers agricoles, identifiés comme étant des « Adiors », a pris le nom d'usage de Cité « baraque », nom qui renfermait une connotation péjorative.

A cause de cet environnement favorable à la prospérité économique, G. Balandier et P. Mercier décrivent le « pays Lébou » en ces termes : « *Le petit peuple des lébou occupe un front de mer d'étendue restreinte mais particulièrement riche en poissons et crustacés.(...) Il occupe la partie la plus active du Sénégal où se trouvent les villes de Dakar et de Rufisque, où se déroulent la voie ferrée et la route en direction de Thiès et de Saint-Louis. Il est au carrefour du pays Wolof et du pays sérère, à la pointe même de la partie la plus moderne de l'Afrique Occidentale Française.* »⁶

Ces données constituent des éléments de compréhension du contexte économique dans lequel se trouvent les Lébou, et plus particulièrement ceux de M'Bao qui se situent dans le djander, entre la ville de Dakar et celle de Rufisque. L'attractivité du village de M'Bao peut se comprendre en tenant compte de cet environnement. Sur le plan de l'histoire socio-politique et religieuse de cette région du Djander, les travaux d'Y. Saint Martin⁷ nous apportent un certain nombre d'éléments. L'état des rapports de situation politique exposé par ce dernier nous présente une région du Cayor, plus particulièrement le Diander, assez épargnée par l'instabilité qui régnait dans les autres régions d'un Sénégal, sous la colonisation, dont les frontières étaient encore chancelantes dans cette période comprise entre 1874 et 1891⁸.

« *Face à l'administration française ou en marge de celle-ci, se trouvent les souverains et les chefs. (...) Soulignons que ni leur autorité, ni les frontières de*

⁶ Balandier, G. / Mercier, P.(1952). *Particularisme et évolution : Les pêcheurs lébou du Sénégal*. Saint-Louis, Sénégal : IFAN.p1

⁷ Saint Martin, Y. (1966). *Les rapports de situation politique (1874-1891)*. Sénégal

⁸ Il est à noter que le Sénégal a eu son indépendance en 1960.

*leurs états respectifs ne sont stables et indiscutées. Les rivalités sont nombreuses, les razzias réciproques fréquentes.»*⁹

Le Cayor, cependant, s'installait progressivement dans une démarche de consolidation de ses activités socio-économiques.

*« Le développement de la culture de l'arachide offrait – notamment au Cayor – la possibilité de passer de l'économie de subsistance à un nouveau système, fondé sur l'exploitation spéculative des Terres légères de la zone comprises entre Saint Louis et Rufisque. Ce dernier port, d'ailleurs détaché du Cayor avec la province environnante du N'Djander placée sous administration française, gagnait en importance et on commençait à construire en pierre les entrepôts destinés au stockage des « pistaches de terre » dont l'embarquement était facilité par les Wharfs. Les Maures participaient de plus en plus, avec leurs chameaux et leurs ânes, au transport terrestre des arachides. Quelques-uns de leurs convois les apportaient à Saint-Louis, mais la plupart se dirigeaient vers la Petite Côte, de M'BOUR à Dakar.»*¹⁰

C'est dans ce contexte régional du Cayor, qui connaît une certaine stabilité sociale et politique de même qu'un dynamisme économique, qu'il faut situer le village de M'Bao. Celui-ci se situe de manière définitive à son emplacement actuel depuis 1878. Le village se trouve ainsi dans une province du Djander attractive. Le groupe social lébou installé dans cette zone entame son organisation dans ce contexte.

L'activité économique articulée autour de la pêche et de l'agriculture implique de manière essentielle le corps, voire l'effort physique. Les enfants sont associés à ces activités dès leur plus jeune âge, comme le relèvent G. Balandier et P. Mercier : *« Autrefois, dès que les cris annonçaient l'approche d'un ban de yaboy (type de poisson), l'école se trouvait désertée. A partir d'une douzaine d'années, l'enfant a sa part de sarclage et de récolte. Jusqu'à cet âge, il assure la*

⁹ Saint Martin, Y. (1966). *Les rapports de situation politique (1874-1891)*. Sénégal. p. 60

¹⁰ Saint Martin, Y. *Ibidem*. p. 60

surveillance des champs et va porter la nourriture aux gens qui y travaillent toute la journée. Il vit essentiellement au champ, en brousse, au bord de la mer. Il y travaille, s'y livre à la cueillette et au piégeage, y joue. Il y assure sa connaissance du monde naturel et y exerce son ingéniosité.»¹¹

« La répartition des pouvoirs était la suivante : les N'Doy assumaient le pouvoir politique, les Sék, le pouvoir religieux, les Kan, le pouvoir militaire.»¹²

A/2. Synchrétisme

L'affermissement de la conversion du village de M'Bao à la religion musulmane se situe aux environs de l'année 1900. Cependant le synchrétisme est encore de mise. La religion musulmane détenue par les hommes est venue se joindre à la vie religieuse traditionnelle détenue par les femmes.

« Dans les circonstances graves, les hommes musulmans ne dédaignent pas d'avoir recours à ces « cultes de femmes » : dans les villages de M'Bao, lors d'une sécheresse exceptionnelle, Tyabândao (responsable de la vie religieuse traditionnelle) fut consultée. De même, un crédit est accordé aux conseils qu'elle émet concernant les diverses activités du village ; elle est l'objet de crainte et de prestige ; son pouvoir compte à côté de celui des chefs de villages.»¹³

La vie religieuse traditionnelle, organisée par les femmes, et qu'une femme nommée Tyabândao a largement incarnée, assure le lien entre le génie du village et les villageois. Ce génie est identifié à une femme et il a un prénom féminin : Kumba Seun. Elle a deux autels. L'un est situé à la sortie du village et l'autre en brousse. C'est Tyabândao qui est chargée des cérémonies. Ces dernières ont lieu

¹¹ Balandier, G. / Mercier, P.(1952). *Particularisme et évolution : Les pêcheurs lébou du Sénégal*. Saint-Louis, Sénégal : IFAN.p.30

¹² Balandier, G. / Mercier, P.(1952). *Ibidem* p.18

¹³ Balandier, G. / Mercier, P.(1952). *Ibidem* p.114

à la mer, pour s'assurer du soutien du génie pour avoir une saison de pêche fructueuse, ou en brousse, dans le même but mais concernant l'activité agricole. Ces cérémonies peuvent avoir lieu aussi en d'autres circonstances et lors d'événements exceptionnels. Il s'agit de rituels de sacrifices collectifs qui ont pour objet de s'attacher les bonnes grâces du génie Kumba Seun. On présente cette dernière comme étant issue de la forêt : « (...) *une jeune fille trouvée dans un grand jujubier. Il apparaît aussi sous forme d'un personnage à une seule jambe ; il prend, souvent la nuit, l'aspect d'un ami et accompagne les gens jusque chez eux pour ensuite leur révéler, en rêve, son intervention. C'est alors une manifestation qui demande sacrifice.* »¹⁴

A côté de ce génie collectif, chaque quartier, voire chaque famille a son génie protecteur qui implique d'entretenir des liens avec la famille considérée à travers des rituels de sacrifices. Dans chaque famille, une femme est désignée pour assurer les cérémonies. Ces génies familiaux sont sollicités pour assurer la protection de la famille contre tout danger pouvant se présenter, mais aussi pour guérir les malades de la famille et favoriser la réussite sociale de ses membres. Pour chaque famille, il existe un autel dans l'enceinte familiale dédié aux sacrifices cérémoniels. Par ailleurs, nous avons la forte présence d'une croyance magique, gérée essentiellement par les marabouts. Ces derniers conçoivent divers objets de parure et de protection. Arborés ou discrètement portés, ces objets protègent de divers types de dangers, favorisent la guérison et aussi la réussite.

Ce syncrétisme est une des dimensions qui caractérisent le village Lébou de M'Bao. Les enfants y sont sensibilisés. Ils en expérimentent le caractère mystique notamment quand ils jouent à lutter et utilisent du matériel protecteur.

¹⁴ Balandier, G. /Mercier, P.(1952). *Ibidem* p. 112

B/ Corps et imaginaire : la création sociale de l'activité de lutte traditionnelle

Notre travail porte sur les acteurs : dans notre démarche nous privilégions le récit de vie, avec des entretiens et rencontres récurrents avec les lutteurs, de même qu'une observation du terrain. Nous portons un intérêt particulier à la manière dont les lutteurs incarnent leur environnement social.

L'intégration des jeunes garçons et des hommes, dans l'environnement social villageois, est à prendre en compte à travers les lieux d'interactions. Sélectivement, nous privilégions les lieux dans lesquels se transmettent des dimensions telles que le courage, la bravoure, le mérite, le don et la reconnaissance. Parmi ces lieux, nous retenons singulièrement l'espace de la circoncision, l'espace de l'activité de pêche ainsi que celui des travaux des champs. Il est à noter que la croyance imprègne l'ensemble de ces lieux et au-delà l'ensemble de l'espace social.

B/1. Circoncision¹⁵ et retraite : Sens de l'honneur et du sacrifice, formation à la virilité

« Lorsque les enfants se rendent au lieu de la circoncision, ils partent en groupe, le matin, conduits par le grand frère de l'un d'eux (sèlbé)¹⁶, encore célibataire, qui les dirige, les surveille, et leur donne toutes les indications utiles concernant leur conduite. Ils reviennent au village le soir même. Ils sont désormais revêtus du costume blanc qu'ils devront garder jusqu'à la guérison,

¹⁵ Ce moment de circoncision est considéré comme un rite de passage chez les jeunes garçons à qui l'on sectionne un bout du prépuce dans le cadre d'un rituel sacrificiel religieux. Il se prolonge, socialement, par un retrait momentané du groupe social le temps de la cicatrisation de la plaie ainsi occasionnée.

¹⁶ Le sèlbé doit nécessairement être quelqu'un de déjà circoncis.

jour et nuit. Il se compose du bonnet conique descendant en couvre-joues et fixé par deux cordons noués sous le menton, de la robe, peu différente d'un boubou quant à la confection, mais dépourvu de poches, et d'un collier de perles blanches. Le bonnet seul peut être ôté, lors des repas, et à la condition de se cacher la tête du pan de sa robe.

Dès le soir commence la retraite (löl), qui a une durée variable, puisqu'elle dépend de la guérison de la plaie. Chacun bâtit, dans son carré, derrière la maison de sa mère, un abri en paille (mbar)¹⁷. Il y mange et y dort. »¹⁸

La période de circoncision est un moment initiatique durant lequel un groupe de jeunes garçons se retrouve pour partager un moment de leur vie durant lequel ils s'identifient à un monde à côté de celui de leur environnement social habituel. Ils vivent une période que l'on peut identifier comme étant un rite de passage. Durant une période relativement déterminé par la guérison de la plaie de la circoncision, de jeunes garçons sont reclus dans « *un esprit de groupe* » partagé. Ils obéissent à un certain nombre de règles de fonctionnement, dont le non-respect expose à des sanctions d'ordre corporel. Les seuls moments partagés avec les villageois passent en l'occurrence par des temps festifs. Des moments de chants et de danses appelés *Kassacs*¹⁹ sont partagés avec la communauté villageoise.

A la fin de cette période de retraite, le jeune garçon circoncis est considéré comme un homme. Il a su surmonter cette épreuve et est considéré comme aguerri. Ce rite de passage conduit à un changement du regard porté sur le jeune garçon. Nous sommes en présence d'un rite marqué à son entame par le sacrifice. La période de circoncision débute avec l'ablation des prépuces des

¹⁷ Le M'bar est un petit abri de fortune.

¹⁸ Balandier, G. /Mercier, P.(1952). *Particularisme et évolution : Les pêcheurs lébou du Sénégal*. Saint-Louis, Sénégal : IFAN,pp. 45-46

¹⁹ Les Kassacs sont des occasions durant lesquels les Circoncis rencontrent le reste de la communauté. C'est une manière de les honorer par l'organisation d'une fête, mais aussi de s'assurer de leur état de forme à travers leur performance en chant et surtout en danse.

jeunes garçons. Dès lors le rite commence et le jeune garçon quitte momentanément l'espace familial pour rejoindre un groupe de pairs. Un nouvel espace apparaît pour le jeune garçon qui peut être un espace de subversion. Par exemple, le chapardage y est pratiqué. Par ailleurs, durant les veillées, les paroles des chansons sont souvent subversives et en décalage avec les valeurs promues dans l'espace villageois.

La circoncision joue le rôle d'un rite de passage. Le groupe de circoncis est lié par le même destin, ceci pendant une période d'environ six semaines. Le groupe réunit de jeunes garçons d'une même classe d'âge. Ce regroupement est symboliquement scellé par le sacrifice, commun à tous, du prépuce. Au-delà de la dimension rituelle, l'ensemble du groupe éprouve dans sa chair ce sacrifice. Il est attendu du jeune garçon du courage et une résistance à la douleur. Le courage ou l'absence de courage, exprimés par des cris et des pleurs, participent à édifier la réputation de cet homme en devenir. La fin de la période de retraite est aussi commune à tout le groupe. Elle est marquée par la cicatrisation complète de la plaie occasionnée par l'ablation du prépuce. Il faut que cela soit le cas pour tout le groupe. C'est ainsi que les garçons dont la cicatrisation traîne en longueur sont indexés par leur camarades pressés de voir la retraite se terminer. Dans cette phase de retraite, l'élan de partage est encouragé. La thésaurisation est symboliquement découragée à travers l'absence de poche. Le groupe fonctionne comme une entité. Les repas sont pris ensemble. Les cadeaux offerts à un circoncis, par sa famille ou sa parentèle, sont partagés par tous. Il s'agit généralement de mets. Le circoncis marque son retrait momentané des relations avec les autres habitants du village par la distance qu'il observe à leur égard. Il a un habitat dédié et ne touche pas les personnes en dehors du groupe de circoncis. Pour les saluer, il leur tend son « *lengué* »²⁰ dont les personnes se saisissent en

²⁰ Bout de bois que les circoncis ('les Djoulis') confectionnent, en allant le trouver dans la forêt pour ensuite l'orner avec un petit couteau dont ils peuvent être muni. Ce bout de bois représente un symbole de leur entrée en retraite. Il leur sert pour saluer les gens qu'ils ne peuvent pas directement toucher. C'est aussi arme dont ils se

guise de salutations. Durant toute sa retraite, le « *Djouli* »²¹ ne se lave pas, ne change ni ne lave ses habits et ne participe à aucun rituel. Il ne fait pas de prières et ne fréquente pas les lieux de culte. Cependant il est paré de gris-gris pour sa protection mystique. Il ne peut pas jouer avec les autres enfants de son âge, et ne doit pas s'adresser aux femmes. Le chapardage, lui, est toléré. A noter que les villageois observent une certaine tolérance et ont une inclination au don envers le « *Djouli* », ils ne peuvent cependant pas lui remettre directement leur présent. Ils le remettent au « *sèlbé* » qui se charge de le transmettre au groupe. Le seul moment que les « *Djouli* » partagent avec les villageois est un moment de fête organisé en leur honneur. Deux ou trois séances de « *kassacs* » sont organisées durant la phase de retraite, ce sont des temps partagés avec les villageois. Les « *Djouli*s », encouragés par les spectateurs et accompagnés par des tambours, dansent et chantent. Le contact avec l'environnement social passe essentiellement par ces temps de spectacle, ces temps de fête.

Cette période de réclusion et de vie marginale constitue une sorte de transcendance de la fragilité du jeune garçon. Ce passage consacre le jeune garçon. Il est aguerri à la douleur et « *devient un homme* ». Avec ce que cela suppose comme virilité, « *il est circoncis, c'est un homme, un vrai* ».

servent pour chaparder de la volaille.

²¹ Nom générique donné au circoncis.



B/2. Activité de pêche

Planche 2

M'Bao (2014), pirogue rangée en bord de plage à côté d'un pinty (Abri et lieu d'attente et de guet des bans de poissons)

Photo. B. Cafiéri

Les villageois dont il est question ont un rapport très étroit avec l'identité Lébou. Il existe un sentiment d'appartenance très fort dont le socle est un « rapport à la mer » partagé. Dans l'imaginaire, c'est ce rapport, notamment à travers l'activité de pêche, qui fait le départ.

B/2. a Pêche et solidarité

A M'Bao, après une partie de pêche, le partage différencié des ressources est envisagé. Ce partage se fait par catégories d'âges, mais l'effort fourni est aussi pris en compte. Le «N'Dawal»²² représente la partie de pêche prélevée directement pour consommation. La rétribution financière ou «Nar»²³ issue de la vente de la partie de pêche restante respecte la même logique. Toute personne qui contribue, par son effort, à la pêche en ramenant le poisson à la berge reçoit son « N'Dawal ». Il est à noter que les personnes qui participent à la partie de pêche de manière impromptue reçoivent plus de « N'Dawal » que ceux qui font partie du groupe de pêche. Cependant, ils ne bénéficient pas du « Nar ». S'ils souhaitent intégrer le groupe de pêche, il leur suffit de dire, au moment de la répartition du « N'Dawal », « *je pêche* », pour indiquer leur souhait. Dans ce cas, ils auront moins de « N'Dawal » qu'une personne qui participe occasionnellement mais recevront le « Nar ». Il faut cependant être mis au courant de cette 'règle', car elle n'est pas explicite et n'est ainsi connue que par les initiés.

Le « N'Dawal » et le « Nar » ne sont distribués qu'aux personnes ayant participé à la campagne de pêche. Par ailleurs le propriétaire de la pirogue de pêche reçoit systématiquement son « N'Dawal ». Le produit de la commercialisation de la pêche est réparti en trois parts égales : une première part pour le propriétaire de la pirogue, une deuxième part va à la caisse du groupe ou association de pêche, une troisième part pour constituer le « Nar ».

²² En guise de remerciement, toutes les personnes qui ne font pas partie du groupe de pêcheurs et qui ont aidé à tirer "la pêche" (le lot de poissons pêchés) hors de l'eau reçoivent une part de la pêche pour leur consommation personnelle. Le "N'dawal, c'est, en l'occurrence le poisson qui accompagne le mets principal qu'est le "thièp" (riz).

²³ Le "Nar" représente la part, après commercialisation, de la pêche qui revient à chacun des membres du groupe de pêche. Cependant la condition est d'avoir participé à la campagne de pêche, dont il est question, dès son commencement.

B/2. b Pêche et endurance

Dans une partie de pêche, il y a un gros investissement physique. Selon la quantité de poisson prise dans le filet, la pêche peut durer quatre, cinq, six heures voire plus. Cela demande une certaine endurance et une force physique. Les différentes phases réclament, au-delà du savoir-faire, une bonne condition physique. Du rivage, une fois le ban de poissons repéré, les pêcheurs se mettent en marche pour aller le prendre dans leurs filets. Si le matériel de pêche est déjà dans le bateau, il faut néanmoins mettre le bateau, généralement rangé sur le rivage, à l'eau. Ce qui suppose d'être en nombre, mais aussi de s'assurer au préalable que les gens seront assez nombreux pour, une fois les poissons pris dans les filets, avoir assez de puissance pour ramener le fruit de la pêche. Les jeunes garçons sont envoyés, dans le village, pour aller informer qu'une pêche va avoir lieu. La mise à l'eau du bateau n'est pas toujours aisée. *« La pirogue au repos est tirée assez haut sur la plage, et placée sur des demi-rondins de bois, 'togor' qui lui évitent le contact du sable. (...)*

Pour pousser la pirogue au rivage, et cela ne représente, la plupart du temps, qu'une cinquantaine de mètres à parcourir cinquantaine de mètres à parcourir, tous ceux qui, se trouvent alentour prêtent main forte. On commence par soulever alternativement l'un et l'autre éperon, de façon à pouvoir dégager les 'togor'. Puis on pousse la pirogue, en s'aidant d'un mouvement d'oscillation qu'on lui imprime, par pression sur l'un puis l'autre éperons. Même manœuvre pour ramener la pirogue du rivage.»²⁴

Toute une organisation s'enclenche. Les pêcheurs qui sont à la manœuvre dans le bateau partent en mer avec les filets, en ayant pris soin au préalable de laisser l'une des extrémités de la corde qui soutient les filets. D'autres personnes les

²⁴ Balandier, G. /Mercier, P.(1952). *Particularisme et évolution : Les pêcheurs lébou du Sénégal*. Saint-Louis, Sénégal : IFAN., p.174

attendent plus loin en bord de plage pour récupérer l'autre extrémité. Ainsi une fois le ban de poissons pris dans la nasse, deux groupes se sont formés sur le rivage pour tirer conjointement en vue de ramener les filets. Ces parties de pêche rassemblent un grand nombre de personnes. Ceux qui manœuvrent le bateau et tirent les filets sont essentiellement des hommes. Les femmes se chargent le plus souvent de commercialiser le produit de la pêche.

B/2. c Activité de pêche comme lieu d'échange et d'interaction

Ces parties de pêche traditionnelle, au-delà de l'effort physique considérable déployé, sont des moments d'émulation intense. Balandier et Mercier décrivaient déjà à travers le rôle du jeune garçon, dans le dispositif de pêche, l'excitation que cela provoquait pour lui : « *Les jeunes garçons n'ont pas d'obligations précises. On les utilise surtout au moment des grandes pêches. Lorsque passent les bancs d'un poisson commun nommé yaboy ; les plus âgés tirent au filet, les plus jeunes ramassent au panier ; l'enfant a droit à un lot de poissons, variable, mais toujours inférieur à celui d'un adulte. Aussi, les enfants sont appelés à la pêche dès le plus jeune âge. Autrefois, dès que les cris annonçaient l'approche d'un ban de yaboy, l'école se trouvait désertée.* »²⁵

Il est question ici du M'bal lao²⁶. Cette pratique est inclusive, tous ceux qui sont présents peuvent y participer. Tout le monde est rétribué en fonction de deux critères. L'âge est un premier critère sur lequel on s'appuie pour la distribution. Quand on est père de famille on reçoit plus de poissons «*n'dawal*» qu'un célibataire. Le second critère est celui de l'appartenance au groupe de pêche. Ceux qui appartiennent au groupe, au-delà du «*Nar* » qu'ils recevront plus tard,

²⁵ Balandier, G. /Mercier, P.(1952). *Particularisme et évolution : Les pêcheurs lébou du Sénégal*. Saint-Louis, Sénégal : IFAN., p.30

²⁶ " M'bal lao " : forme de pêche collective très rapprochée : « Le mbal lao (lao veut dire «étendre», et au sens dérivé, « pêcher »,) ou « grand filet, » est du type de la senne. Ses dimensions sont variables. En moyenne, il atteint 70m de long et sa largeur est de 2m50 à 3mètres. ». *Ibidem* pp.175-176.

comme produit de leur travail, ont plus de « *n'dawal* » (poissons).

La partie de pêche représente un moment d'échange. Il exprime un élan de solidarité auquel tout le monde participe, quels que soient l'âge, le sexe ou l'appartenance au groupe de pêcheurs. Toute personne qui se présente à ce moment-là peut participer à cet échange de don et de contre-don. Malgré le nombre important de personnes présentes les pêcheurs sont en mesure de repérer tous ceux qui ont aidé pour la pêche afin de les remercier pour leur contribution, quel que soit le produit de la pêche. Même si celui-ci est maigre, les participants auront néanmoins leur « *n'dawal* »

B/3. Travaux des champs

Les éléments de réalité historique recueillis sur notre terrain d'étude établissent un lien entre la pratique de combat et l'activité agricole. Ils mettent en relief, corrélativement à la pratique, une période « d'abondance ». De durs travaux de récolte sont évoqués. Ils supposent une nécessaire résistance pour les effectuer. Ces tâches nécessitent ainsi une certaine forme physique. Il est à noter que dans l'espace social considéré, ces travaux des champs s'exécutent de façon collective.

B/3. a Entre activité économique et don

Bernard Calas²⁷ dans son étude portant sur le rapport entre l'urbanisation et la santé au village de M'Bao (présentée en 1984) aborde cette pratique agricole. Il précise avoir plutôt observé des pratiques maraîchères. L'évocation de ces

²⁷ Calas, B. (1984). *Monographie des villages de M'Bao et Malika. Cap vert Sénégal*. Mémoire de maîtrise. Paris I Panthéon Sorbonne.

pratiques nous donne quelques éléments d'information sur la ressource humaine nécessaire pour l'accomplissement des tâches. L'outillage était obsolète et rendait nécessaire la mobilisation de plusieurs personnes pour faire face aux travaux des champs. B. Calas précise : « *Le maraîchage lie donc deux secteurs : le moderne et l'informel.*

Le cultivateur maraîcher nous semble profondément intégré à l'économie dominante, d'autant qu'en hivernage, il abandonne cette activité pour la culture de l'arachide.

Le problème principal posé par l'étude de ce secteur est celui de la main d'œuvre employée dans les champs. En effet, à côté du propriétaire travaillent les migrants temporaires, « les sourghas »²⁸. Ceux-ci s'embauchent pendant l'hiver. Ils sont logés et nourris par le propriétaire-patron. A côté d'eux, on rencontre les fils de la maison, les neveux, les amis souvent astreints aux mêmes tâches. Comment montrer l'ambiguïté des situations, des statuts et des pratiques ? Nous n'avons pas su répondre à cette question de façon satisfaisante. Nos observations, comme bien souvent enregistrent le problème, mais nous manquons de moyens conceptuels pour saisir l'imbrication des relations de domination, d'exploitation, de service, d'obligation et leur hiérarchisation suivant les cas. Néanmoins, nous estimons que les "sourghas" peuvent être comptabilisés parmi les domestiques parce qu'ils peuvent à tout moment changer d'activité, leurs attaches avec les villages de M'Bao et Malika étant moins fortes que celle qui lie les « parents » à leurs employeurs. »²⁹

Ces observations de Calas représentent un matériau très riche en ce sens qu'ils mettent l'accent sur les échanges qui ont lieu autour de l'activité socio-économique. Elles portent ici sur les travaux des champs, et se font sous l'angle de la coopération à l'œuvre dans l'exécution de ces travaux. Nous avons une présentation de la distribution des statuts et des rôles, et cela en fonction de

²⁸ Sourgha : travailleur saisonnier rattaché à une famille et dont la principale activité est le labourage

²⁹ Calas, B. *Ibidem* pp. 114-115

l'appartenance ou non au village, du rattachement à une cellule familiale, du rapport entre la qualité des outils de travail disponibles et la performance de la main d'œuvre. B. Calas perçoit une ambiguïté, quant aux rapports entre les différents intervenants que sont les « *employés* » « *les patrons* » et la parentèle de ces derniers. Seulement il considère la situation dans une perspective économique industrielle classique. C'est ainsi qu'il en évalue : le niveau d'*investissement*, la précision de l'affectation de la *tâche*, la taille de l'*entreprise*, la *qualification* spécifique, l'existence d'*échelons* précis. De même, il a une approche de cette activité en termes de modernité mais dans un cadre qui demeure informel, ce qui dans ce contexte peut fonctionner si l'objet consiste à indiquer qu'il existe une part de commercialisation des produits récoltés. Il est à noter que nous connaissons le même phénomène dans l'activité de pêche spécifique à cette population. En nous attachant à la circulation des services rendus, nous retrouvons le même type d'échange. L'archaïsme des outils laisse une place importante à l'effort humain. Il est ainsi impératif d'être en nombre pour faire face aux réalisations nécessaires à cette activité agricole. La bravoure est particulièrement louée à l'image de l'expression consacrée, « *djambar sa waar wa* », qui signifie que les preuves de la bravoure s'expriment dans l'effort que l'on est en mesure de déployer aux champs (aux travaux de labourage). Ces travaux de préparation des champs sont particulièrement pénibles et se font à l'aide d'un outillage modeste.

B/3. b Travaux des champs et labour

L'agriculture « ...s'est intensifiée avec la guerre, qui a supprimé les importations de produits vivriers. Une culture nouvelle est même apparue : le riz.

a) Outils employés. L'ilèr est d'un usage universel : sarcler, briser les mottes de terre et préparer les trous pour planter, arracher les pieds de patates, déterrer

les arachides (...). Armèt ou larmèt sert à creuser les trous, à butter les patates (...). Le gabu est une sorte de houe (...). On appelle ici daba un sarcloir à petites plantes, dans lequel le fer, très étroit, se trouve dans le prolongement du manche (...). On utilise aussi le couteau, paka, pour la récolte du mil et du maïs et la pelle européenne (pèl). Selon les villages, les outils sont fabriqués sur place ou achetés en dehors. À Mbao, où il existe pourtant encore un forgeron, Buba Mbay, tout vient de l'extérieur, Rufisque ou Dakar. Le forgeron ne fait que les réparations.

b) Principales cultures. À la base, les divers mils, l'arachide (gèrté), les haricots (nyébé), le riz (kèp), les patates, le manioc (nyambi). S'y ajoutent les cultures maraîchères. L'inventaire d'un jardin de Petit-Mbao présente :

- pèrsil : persil.*
- tomata : (ou kimata, guséu) petites tomates.*
- hal : melon d'eau.*
- kan dya : gombo.*
- dyanité : (condiment pour le riz).*

su : choux. – banga : citrouille. »³⁰

Chaque famille exploite son propre lopin de terre. Tous les membres d'une famille s'investissent, chacun selon ses capacités. Les terres cultivées appartiennent à quelques familles traditionnelles.

³⁰ Balandier, G./Mercier, P.(1952). *Particularisme et évolution : Les pêcheurs lébou du Sénégal*. Saint-Louis, Sénégal : IFANp 193, p 195



Planche 3
M'Bao (1946), Labourage à l'iler.
G. Balandier/P. Mercier

Elles prêtent les terres qu'elles ne cultivent pas à des pères de famille qui le souhaitent et les sollicitent. Selon la capacité familiale à cultiver les terres, des personnes viennent prêter main forte. Les garçons de la famille participent très tôt aux travaux des champs, les cousins et amis viennent « *aider* ». De même, des personnes peuvent arriver d'autres villages pour participer à cet effort. Dans ce cas, elles sont dans ce cas hébergées, nourries et logées par les familles avec lesquelles elles travaillent. Ce sont les « *sourghas* ». Leur contribution est quantifiée. On leur affecte généralement un volume de tâches à accomplir en échange de l'hospitalité, mais aussi d'une rente pécuniaire. Les « *sourghas* » sont assimilés à la famille qui les accueille. Ils dorment, partagent les repas et participent aux travaux de la famille afférents à l'agriculture. Il est moins question de « *domination, d'exploitation, (...), d'obligation* »³¹ que d'échange de services. Les « *sourghas* » sont essentiellement sérères³², ils ont un savoir-faire quant aux travaux des champs. La plupart des « *sourghas* » viennent de la

³¹ Calas, B. *Ibidem* p.115

³² Sérères : ethnique du Sénégal avec laquelle les Lébous de M'Bao entretiennent des liens de cousinage.

région du Sine Saloum³³. Les Sérères sont dans l’imaginaire social considérés comme cousins des Lébou. L’origine Sérère de certains habitants du village de petit M’Bao illustre cette proximité. *« L’importance accordée à la famille étendue issue de la lignée maternelle, le régime des biens, les coutumes réglant le mariage et la vie conjugale révèlent de nombreuses similitudes entre les faits Lebou et les faits Sérère. Il y a là une série de parentés qui, jointes à celles observées dans le domaine de l’organisation politique, nous maintiennent dans la conviction des liens étroits qui ont existé et existent encore, au niveau du Sine-Saloun – entre Lébou et Sérères. D’ailleurs, certains Lebou dénie aux Sérères la qualité de kal – « parents à plaisanterie » – affirmant qu’il y a entre eux parenté pure et simple. »*³⁴ Ainsi les relations qui unissent ces travailleurs aux familles qui les accueillent sont plus complexes qu’une relation entre prestataires et commanditaire. Il n’y a pas de formalisation contractuelle, les accords sont oraux. Il y a cependant un engagement car la parole donnée tient lieu d’accord.

B/3. c Travaux des champs et dynamique familiale

Nous pouvons parler plutôt de relation de parrainage, car le « sourgha » est affilié à une famille. Il est identifié, dans le village, à sa famille d’adoption. A la fin des travaux des champs, il rentre dans son village d’origine et la saison suivante, il revient vers la même famille, ce qui est le signe d’un certain degré d’attachement. Il était cependant communément attendu du « sourgha » qu’il soit très résistant, en bonne forme physique et laborieux.

La fertilité des terres et la pratique étendue justifient la nécessité de l’aide que proposent les « sourghas ». L’introduction de la monoculture de l’arachide rend

³³ Sine Saloum : région côtière du Sénégal, à dominante sérère située au sud de la région de Dakar

³⁴ Balandier, G. / Mercier, P.(1952). *Particularisme et évolution : Les pêcheurs Lébou du Sénégal*. Saint-Louis, Sénégal : IFAN pp. 148-149.

les tâches agricoles beaucoup plus stéréotypées. Elle inscrit l'activité agricole dans un système économique qui introduit une dépendance plus importante. Cette situation a été exacerbée par la nécessité de contribuer de manière significative à l'effort de guerre³⁵ Les tâches agricoles sont exécutées à des périodes bien précises : « *Comme partout ailleurs au Sénégal, l'année se divise en quatre saisons dont la durée et les caractères spécifiques sont tantôt plus, tantôt moins marqués* » Soit :

1° *Navet (Wolof), saison des pluies qui dure de juillet à octobre c'est l'époque que les Européens nomment « hivernage ».* 2° *Lolle (Wolof), véritable saison de transition, saison fraîche qui se répartit sur novembre, décembre et janvier. C'est « alors que les plantes herbacées achèvent de mûrir leurs graines et jaunissent pour se dessécher ensuite, qu'un assez grand nombre d'arbres et d'arbustes reprennent de nouvelles feuilles et fleurissent 1 »*³⁶

3° *Wor (Wolof), saison sèche et chaude, en février, mars, avril.*

4° *Tyorom (Wolof), le printemps sénégalais, éphémère puisqu'il ne dure qu'en mai et juin. C'est la grande époque de préparation du travail agricole.*

Ce schéma exige qu'il soit tenu compte des influences adoucissantes dues à la mer, à tel point qu'on a pu parler (J. Trochain) de l'existence d'un véritable climat littoral reconnaissable de Bathurst à Port Étienne. »³⁷ Ainsi, deux périodes sont particulièrement intenses : celle de la « préparation du travail agricole » et celle de la « saison des pluies ». L'essentiel des travaux agricoles va des mois de mai à octobre, une période de très forte activité. Elle mobilise la plupart des familles du village. C'est à ce moment que les « *sourghas* » viennent « aider » aux travaux des champs.

La phase de récolte dont s'occupent les hommes est considérée elle comme très physique. Et la période qui succède à celle-ci est moins intense en termes

³⁵ L'effort de guerre sollicité durant la seconde Guerre 1939-1945.

³⁶ G. Balandier. / P. Mercier. *Ibidem* p.3

³⁷ Balandier, G. /Mercier, P.(1952). *Particularisme et évolution : Les pêcheurs lébou du Sénégal*. Saint-Louis, Sénégal : IFAN.,P.3

d'occupation par le travail. Plus particulièrement sur le plan de l'activité physique, en ce qui concerne les hommes. Cette période d'accalmie est mise à profit par les jeunes de différentes classes d'âge pour s'adonner à l'activité de lutte. C'est une période durant laquelle des événements comme le *M'babatt* sont organisés. Baye Ousmane M'BENGUE³⁸ indique que durant cette période l'enjeu consiste à distinguer les personnes qui ont gardé une bonne condition physique, et ceux qui se sont contentés de repos et de nourriture.

B/3. d Protection mystique des champs



Planche 4
M'Bao (1946), Autel protecteur de champ.
G. Balandier / P. Mercier

La protection des champs est matérialisée par des éléments symboliques disposés à l'entrée de l'espace cultivé. Des prières sont formulées et des rituels de sacrifice sont exécutés pour que le rendement agricole soit important. La

³⁸ Le plus ancien des lutteurs du village que nous avons interviewé (M'Bengue M'Bao)

croyance imprègne l'ensemble des temps de la vie quotidienne. Dans le domaine de l'activité socio-économique, et pour ce qui concerne la croyance traditionnelle, elle fonctionne en termes d'échange de don. La famille qui cultive une surface de terre donnée, offre des sacrifices dans l'espoir que les génies protecteurs l'accompagnent dans son entreprise et qu'il ne lui arrive pas de désagrément. Il faut noter que de la récolte dépend une part de la subsistance annuelle. Ainsi l'autel placé à l'entrée du champ sert de lieu où les offrandes sont déposées. Selon les indications des personnes qui intercèdent pour les génies (marabouts, guérisseurs, féticheurs) un « sarakh »³⁹ est donné. Il peut prendre différentes formes, par exemple un repas préparé à base de mil et de lait caillé, et servi à des enfants et/ou des adultes. Cette action est souvent accompagnée du dépôt d'une portion de mets au pied de l'autel. Ce qui représente la "part" servie aux génies⁴⁰.

B/3. e Conclusion

Dans le cadre de cette activité qui se déroule aux champs, l'effort physique est central parce que nécessaire. Les outils utilisés pour labourer sont modestes. Pour la récolte, il existe quelques pièces rudimentaires, mais elle se fait particulièrement à mains nues. A cette étape, il est question de quantité produite. L'efficacité est appréciée à l'aune de la quantité récoltée. Dans cette période des récoltes tout le monde est mobilisé. Toute la famille se répartit les tâches. Les hommes, de même que les jeunes garçons, partent aux champs pour le travail de récolte. Les femmes et les jeunes filles s'occupent de préparer le repas. Dans la période d'hivernage, le repas est souvent pris aux champs. De l'eau y est aussi

³⁹ Sarakh : offrande

⁴⁰ Le génie est omniprésent. Il est pris en compte dans l'ensemble des projets entrepris, et considéré comme celui qui en détermine l'issue.

portée pour l'hydratation. Dans cette activité agricole, la force, la forme physique ainsi que l'endurance sont louées. Cependant la croyance est omniprésente. Elle se traduit de manière symbolique par des sacrifices avant le commencement des travaux agricoles et à la fin de ces derniers, pour demander la clémence et pour remercier les génies de la nature. L'investissement par le travail est ainsi accompagné d'une demande adressée aux esprits de la nature, considérés comme ceux sur qui repose la réussite de toute initiative et tout projet. De leur magnanimité dépend toute réussite dans l'espace environnant.

B/4. Croyance

B/4. a Récits fondateurs et rapport à l'espace

La profondeur du rapport que les lutteurs Lébous entretiennent avec la mer se traduit dans leurs pratiques mystiques et leur croyance traditionnelle. Pour les Lébous, il découle de ce lien avec la mer un imaginaire spécifique, une cosmogonie particulière.

« La mer nous déclare Bayda M'Bengue, est comme une jungle. On y entre avec des 'jat' (évocations).

Si les Lébous ont des connaissances sur la mer, c'est parce qu'ils habitent au bord de la mer où ils ont longtemps cohabité avec les génies. Car de même que sur la terre ferme, il y a des génies vivant dans la mer et d'ailleurs plus nombreux que ceux de la terre. Or si les biens de la mer ne sortaient pas de l'eau, les Lébous ne pourraient jamais s'en servir. Il faut donc que ces biens sortent de l'eau pour qu'ils puissent les acquérir afin de préparer leur nourriture.

Les choses étant ainsi, il se trouvait parmi eux des hommes ayant des « têtes très vastes », le pouvoir de rencontrer les ‘jinné’⁴¹ pour converser avec eux. Les jinnés leur transmettaient des pouvoirs sur la mer, les guidaient dans la mer qu’ils leur faisaient aimer, et les accompagnaient même pour leur montrer les endroits où habitent les poissons, car comme nous sur terre, les poissons ont des demeures dans la mer. Ce sont aussi les jinné qui leur ont enseigné la manière d’entrer dans la mer et leur ont fait connaître le nom des poissons qui y vivent. Ils leur ont enseigné toutes les paroles à réciter pour détourner de leur chemin les poissons dangereux. Ils leur ont aussi appris ce qu’il faut dire en sortant de la mer, tout ce qu’il faut savoir pour ne pas être victime de celle-ci. »⁴²

Cette citation de E.H.M. Sarr illustre le lien très fort que les Lébous entretiennent avec la mer et qui les caractérise. A travers sa perception de la mer, nous pouvons apprécier la considération que les Lébous accordent à leur environnement. Cela préfigure sa perception des éléments de la nature. Cette manière d’accorder à chaque élément de la nature un statut est un filtre à travers lequel passe leur rapport à l’existence. Nous avons affaire à une représentation de la nature, une symbolisation ainsi qu’une projection. La mer est perçue comme un monde habité. Fréquenter l’espace de la mer équivaut à un voyage vers un monde qui obéit à ses propres règles. Ce monde inconnu de la mer est habité par des génies comme l’est l’environnement social. Pour y accéder, les Lébous observent un certain nombre de rituels. Ils obéissent à des rituels d’entrée ainsi que de sortie en vue de respecter cet espace qui leur est étranger. Cette perception de l’environnement et plus précisément des éléments de la nature comme interagissant avec les humains est très intégrée par la population. Enfants, quand il nous arrivait lors d’une promenade dans la forêt de déplacer malencontreusement une pierre, nous réagissions spontanément en essayant de

⁴¹ Jinné : génie

⁴² SARR, E.H.M. (1980). *Naa koon, la koon, fa koon* ou *Les lébous parlent d’eux-mêmes*. Dakar, Sénégal : les Nouvelles Editions Africaines. p.63

la remettre telle que nous l'avions trouvée.

B/4. b Thiaba N'Dao, gardienne du village

Le rapport continu avec ce *monde* naturel de la mer autour duquel le quotidien des Lébous est articulé nécessite une *négociation*. Celle-ci passe par la croyance en un monde surnaturel peuplé et contrôlé par des génies. Des intermédiaires assurent le lien entre les deux mondes que sont celui des génies et celui de l'espace social composé par les villageois, ce qui leur donne le statut de sorcier, de guérisseur, etc. Ce sont les maîtres ou maîtresses de cérémonie. Ce sont eux qui ont la charge de faire fonctionner cette forme de croyance traditionnelle.

Cette croyance a ses récits fondateurs. Un de ces récits fonde l'histoire de la naissance des deux M'Bao. Il met en scène un « *poisson mystérieux* » qui entre en contact avec un pêcheur. Voilà comment G. Balandier et P. Mercier nous rapportent ce récit : « *Ndyan Ndoy, originaire de Kounoun, étant à la pêche se mettait en devoir d'assommer un poisson récalcitrant, quand celui-ci parla : 'ne me tue pas, et je t'apprendrai des choses importantes.' Il l'épargne, le rapporte chez lui et le cache sous son lit, n'en parlant à personne. Le soir, le poisson tient promesse : 'Quand ton fils naîtra, dit-il (et la femme de Ndoy était enceinte), tu ne le raseras pas et tu lui passeras un bogal⁴³ autour du cou, tu attendras pour le raser qu'il le demande ; les gens de ta famille ne devront plus manger du dyen-gevel⁴⁴, ils auront la possession de toutes les terres de kounoun à la mer. Le poisson mystérieux s'est encore manifesté deux fois. Une première fois, il s'est changé en chat⁴⁵, est apparu la nuit à Ndyan Ndoy, lui a enjoint de changer*

⁴³ Sorte d'amulette sensée protéger l'enfant des mauvais esprits.

⁴⁴ Type de poisson baptisé « poisson griot »

⁴⁵ Il existe dans le rapport que les villageois entretiennent avec les différents animaux une dimension de crainte voire de méfiance. Ils pensent les esprits susceptibles de se présenter sous différentes formes, y compris sous forme animale.

de village et de s'installer à Kekiron. Là il devrait installer un petit mât, avec un linge noué au sommet. Une seconde fois, un an après la première rencontre, étant à pêcher au même endroit, il attrape le même poisson, qui lui dit d'installer ses neveux à Gal, près de Keur Massar. Il fit se fixer là Makumba Mmak et Makoumba Ndao, deux de ses neveux, ceux même qui sont à l'origine de Mbao. L'aîné s'islamisa et se maria avec une certaine Gone Dièn. Le second demeura païen et bientôt ils se séparèrent. Makumba Ndao, grand chasseur, vint un jour jusqu'à l'emplacement actuel de Petit-Mbao. Il trouva quantité d'ossements d'animaux, et beaucoup de poissons échoués sur la plage. Son frère lui donna l'ordre de venir s'installer dans la région. Il débroussailla et fonda un village.»⁴⁶ D'autres récits fondateurs ont cours.

Toute une cosmogonie est ainsi en place. Elle s'élargit à l'espace social et devient le filtre par lequel les lébous perçoivent cet espace. Il comporte un ensemble de symboles en lien avec cette croyance.

Nous retrouvons ce type de lien mystique avec l'environnement dans les différents temps sociaux et dans le cadre des activités socio-économiques comme la pêche et l'agriculture. La croyance en l'existence d'esprits de la forêt et de la mer imprègne le pays lébou. Cette croyance a ses origines aux prémices de l'installation des lébous dans la région du Cap Vert⁴⁷. Elle est fondatrice de l'imaginaire en pays lébou. Le N'Döep⁴⁸, tient ses origines de ce lien établi avec la nature. Sous forme de pacte. O. N'Doye indique : « *La croyance voudrait que les premiers Lébous arrivés dans le Cap vert aient scellé un pacte d'échange et de cohabitation avec les génies possesseurs de cette terre, afin de pouvoir*

⁴⁶ Balandier, G. /Mercier, P.(1952). *Particularisme et évolution : Les pêcheurs Lébou du Sénégal*. Saint-Louis, Sénégal : IFAN. p.20-21

⁴⁷ Le Cap Vert du Sénégal est la presqu'île côtière qui englobe la capitale de Dakar et dont les premiers habitants sont les Lébous.

⁴⁸ Le N'Döep : Cérémonie de transe thérapeutique ayant comme objet de guérir une personne possédée par un génie (en général celui familial). La cérémonie consiste à « inviter » le génie à quitter le corps de la personne qui n'est plus maîtresse d'elle-même. Elle n'a plus de prise ni sur son esprit ni sur son corps. On dit qu'elle est « habitée ».

s'installer sur leur territoire et de bénéficier de l'usufruit des terres et de la mer. Les rabs leur offraient également leur protection en contrepartie d'un habitat-xamb⁴⁹, et d'offrandes régulières. Ce pacte engage toute la lignée de l'ancêtre signataire, les hommes ainsi que les génies, et ne peut en aucun cas être rompu ; ainsi chaque lignée d'humain est assimilée à une lignée de rab. Mais certaines personnes bafouent le pacte établi (négligences ou oubli des devoirs rituels) et la qualité de la protection en pâtit. Elles oublient qu'elles habitent la terre des génies et les "rabs" les rappellent à l'ordre en les rendant malades. Mais seuls les rabs peuvent guérir une maladie causée par un rab.»⁵⁰ Dans ce contexte de relation avec les génies, considérés comme faisant intégralement partie de l'ensemble de la vie des Lébous, nous percevons toute la force de la religion traditionnelle. Elle est convoquée pour guérir, mais aussi pour prévenir et protéger. Il existe des médiateurs chargés d'accompagner la population. Ils se chargent de traduire les désirs ainsi que les demandes que les esprits formulent. Nous percevons à travers ce rapport au spirituel la force de la croyance traditionnelle en pays Lébou. Cette croyance forgée sur le nécessaire rapport à l'environnement et qui s'établit par le don participe de manière déterminante à la vie des villageois. Dans cette représentation de l'espace, les génies peuplent les lieux. Ils sont présents dans tous les espaces. Le corps des individus fait partie de ces espaces. Le rapport que les individus entretiennent avec les esprits de la nature est intense au point qu'il y a parfois une imbrication. Elle se manifeste par un état de perturbation chez l'individu. Le N'Doëp qui est une cérémonie rituelle thérapeutique est organisée pour rétablir l'équilibre chez une personne qui, dans son comportement, ses agissements, est perçue comme exprimant une attitude dissociée avec l'espace social. La cérémonie du N'Doëp est un rituel durant lequel le guérisseur traditionnel intercède pour la personne atteinte. Il

⁴⁹ Xamb : Endroit aménagé et dédié à un esprit servant d'autel pour les sacrifices.

⁵⁰ N'Doye, O. (2010). *Le N'Doëp : Transe thérapeutique chez les Lébous du Sénégal*. Paris, France : GRAPPAF-L 'HARMATTAN. p.98

cherche à rétablir l'équilibre entre la personne considérée comme « *possédée* » et son génie. On considère dans cette situation que le génie habite le corps de la personne et s'exprime à travers lui. Nous avons une illustration de cette résonance à travers une scène, qui s'est déroulée au village de M'Bao, décrite par G. Balandier : « *La nuit vient de s'abattre sur le village de grand M'Bao, mon point fixe en pays Lébou. Sous les tropiques plus qu'ailleurs, c'est le moment où toute vie paraît s'étouffer. Les bruits cessent. Les chauves-souris n'ont pas encore pris leur vol piaillant et les lucioles hésitent à voltiger comme des étincelles. Les hommes, un court instant, aiment se laisser envahir par l'obscurité et le calme ; ils retrouvent la quiétude des choses. Seul l'océan, qui bat sur le sable, impose sa puissance monotone.*

J'entends monter d'un enclos proche la plainte d'une chèvre.

Aussitôt lui répondent les cris insupportables d'une femme. Un hurlement qui monte, qui dure. Dans la ruelle voisine retentissent des pas précipités qu'accompagnent des chuchotements. Une plainte d'animal vient de rompre l'un des plus fragiles équilibres de l'être humain. Konya a été vaincue⁵¹ par son 'génie' personnel ; son corps ne lui obéit plus, se convulse.

La crise paraît grave. Les voisines, celles qui ont été initiées à la maîtrise banale de la « possession », s'avouent rapidement incompetentes ; elles décident d'en appeler à Tyabandao grâce à qui toutes les forces peuvent être domestiquées. Cette vieille femme à la peau fripée, à la démarche précautionneuse et aux vêtements négligés, dispose d'un pouvoir considérable.»⁵²

⁵¹ Dans cette situation, on indique, littéralement, qu'elle est « tombée », voire elle a été « terrassée ». Son génie s'est approprié son corps.

⁵² Balandier, G. (1957). *Afrique ambiguë*. Paris, France : Librairie Plon. p.55.

B/5. Conclusion

La connaissance de ces différents lieux que sont : l'activité de pêche, l'agriculture, la retraite de la circoncision et la croyance nous aide dans notre tentative de comprendre la pratique de la lutte traditionnelle à M'Bao. L'activité de la lutte est liée à l'image de l'homme dans l'espace considéré. Il faut, par ailleurs, relever certaines postures historiques qui participent à l'édification de la réputation du village. Parmi celles-ci, nous avons l'attitude autoritaire et autonome du chef du village vis-à-vis des percepteurs qui avaient la charge du prélèvement des impôts : *« De même Massamba Seck, fils de Amadou, et chef de village de 1940 à 1972, assura avec bonheur cette fonction qu'il allia à l'héritage mystique léguée depuis le XVIIIe siècle par Wassour, en tenant souvent tête à l'autorité coloniale. Cette tradition d'enracinement, d'engagement et de dévouement à la communauté villageoise est corroborée par Alsène Camara (75 ans), instituteur aujourd'hui à la retraite, qui a servi à l'école de M'Bao à partir de 1952. Quant à Massamba Seck, chef du village, il nous a dit : « C'était une forte personnalité très écoutée des autorités coloniales. Les percepteurs qui venaient ici, le vieux Massamba avaient l'habitude de leur mettre les points sur les i. Il n'admettait jamais qu'ils vinssent importunément prélever des impôts ici. Il les renvoyait en se chargeant d'aller faire lui-même le versement au trésor. Et après avoir organisé une collecte indulgente, il allait effectivement verser la somme qu'il avait recueillie. Et il ne lui arrivait rien du tout ! Que la somme fut importante ou non ! »⁵³*

L'expérience sociale est une donnée importante. C'est le facteur essentiel de la sensibilisation. Cette intégration de normes et de valeurs s'inscrit dans une dynamique. L'individu n'est pas passif dans ce mouvement. Il s'approprie pour ensuite interpréter à sa façon et avec les outils qu'il aura choisi le sens de ses

⁵³ Diop, A.B. (2002-2009). *Généalogie, tradition orale et reconstruction historique : l'exemple du village traditionnel de MBao*. Dakar, Sénégal : Bulletin de l'IFAN, Université Ch. A. Diop T. LII, sér. B, nOI-2, pp. 5-16.

relations aux autres.

D. Le Breton indique : « *La société est symboliquement présente dans le rapport au monde de l'individu. Le pragmatisme réintroduit l'épaisseur subjective de l'individu en le décrivant sous l'angle biologique, psychologique, sociologique et même éthique.* »⁵⁴ Dans la lutte traditionnelle l'engagement du corps tient une place centrale. L'activité catalyse un ensemble de techniques du corps apprises, et les rapports de reconnaissance, dans le cadre de notre terrain, sont manifestement indexés au degré d'investissement physique.

De par l'activité de lutte, le village de M'Bao se révèle. Ainsi il se montre à l'échelle du Sénégal par l'intermédiaire de ses lutteurs. L'imaginaire du village de M'Bao, se construit avec l'activité de lutte et les lutteurs. C'est dans le but de comprendre ce qui sous-tend cette pratique que nous envisageons la transmission dans l'activité de la lutte.

C'est la force et le savoir-faire technique qui sont rappelés pour évoquer le statut des « *anciennes gloires* ». Elles avaient une manière de pratiquer qui repose sur une temporalité et une inscription spécifique dans leur espace. Ils étaient inscrits dans un processus quant à leur pratique ainsi que dans la dynamique de l'espace social. Ils représentaient le village par délégation, en vertu de la reconnaissance qu'on leur vouait et à travers leur pratique. Nous avons là une forme d'institution d'une catégorie d'acteurs qui se singularise avec la lutte. Et la perception que les villageois ont de ces personnes participe à la dynamique de l'espace de la lutte. Ce dernier agrège un ensemble de symboles et de représentations sociales.

La méthode qui consiste à s'appuyer sur la trace iconographique, proposée dans le cas des « *anciennes gloires* », peut s'avérer fructueuse pour la description de la manière dont les lutteurs actuels pratiquent. La seconde consiste à analyser l'espace de lutte (à partir des différents protagonistes). Cela nous donne accès à une échelle de compréhension limitée au degré d'implication des différentes

⁵⁴ Le Breton, D. (2004). *L'interactionnisme symbolique*. Paris, France : PUF. p. 12.

personnes interviewées. Cependant l'intérêt de ce corpus repose sur la profondeur des différents points de vue qu'il exprime. Il représente le vécu des différents protagonistes du monde de la lutte à M'Bao.

Le discours des acteurs est pris en compte comme ressource permettant de comprendre l'implication dans une pratique, mais aussi la pratique elle-même.

Il y a une part prépondérante de *tactique* dans la pratique des lutteurs. Ce que nous appelons tactique comprend l'ensemble des initiatives qui précèdent le duel contre un adversaire dans l'enceinte de lutte. Cet ensemble tactique implique l'espace social. Il est le produit d'une expérience sociale, même s'il traduit à chaque fois une interprétation spécifique pour chaque acteur.

Dans notre perspective, il est question d'une perception traduite dans la pratique. C'est ainsi que l'approche monographique s'avère féconde pour appréhender un contexte social et en apprécier la dynamique susceptible de donner naissance à une pratique de combat. Notre démarche consiste à apporter un éclairage sur le fonctionnement d'un espace de pratique.

II. Lutte traditionnelle à M'Bao, pratique et perspective sportive

A/ Lutte et habitude de jeu

« *Quand on était jeune, la lutte était un jeu très prisé, ... dès que les jeunes⁵⁵ n'étaient pas occupés par le travail, ils luttaient* ». Voici comment Baye Ousmane M'Bengue (le plus ancien lutteur interviewé) nous décrit sa pratique ainsi que celle des jeunes hommes de sa génération. Après les travaux de récolte « *M'bolaan* »⁵⁶, qui réclament un énorme investissement sur le plan physique, «*baye*» Ousmane nous précise que pour ne pas « *se laisser aller* » et maintenir la forme physique, les jeunes de sa classe d'âge s'affrontaient par la lutte. C'est ainsi qu'il nous explique l'origine du talent des lutteurs Lébou. Pour lui, c'est cette habitude de jeu qui a bâti la technique de lutte en pays Lébou. Il a tenu à préciser que l'existence d'un espace où il était possible de pratiquer a été déterminante. « Baye » Ousmane et son compère Thiaw M'Bao ont contribué à forger la réputation de la pratique de la lutte traditionnelle de M'Bao. Dans l'imaginaire de la lutte traditionnelle sénégalaise, leur nom évoque des souvenirs quant à leur grande qualité technique. Comme en témoignent ces quelques lignes de Gondia Cissé : « *Et l'hivernage se passa selon l'augure ; Il plut abondamment et les récoltes furent bonnes et le village de nouveau en liesse connu des moments merveilleux. Pendant des jours et des nuits, l'on chanta et l'on dansa au clair de lune. Au bord de la mer où régnait le délire, les jeunes champions, lutteurs du village s'affrontèrent sans merci dans les 'm'bapathe'* »⁵⁷ qui polarisèrent la population de Rufisque⁵⁸. C'est ainsi que l'on vit à côté de valeurs sûres de chez nous, des champions d'autres villages qui avaient comme nom : *Moth Diéna, Mamadou Thiaw, Ousmane M'Bengue de M'Bao et l'incomparable treize N'dir qui doit son sobriquet au fait d'avoir disposé de*

⁵⁵ Sous-entendu les « jeunes hommes. »

⁵⁶ Façon rustique et éprouvante de récolter

⁵⁷ Rencontres de lutte traditionnelle.

⁵⁸ Rufisque : Ville qui se trouve à proximité immédiate de M'Bao

*treize adversaires en un soir. »*⁵⁹

Baye Ousmane M'Bengue nous renseigne quant à l'intention, qui était celle de sa génération, vis-à-vis de la pratique de la lutte. Notamment sur le rapport qui existe entre le temps du travail et le temps de la lutte. La pratique de la lutte vient après le travail. Elle est abordée sous l'angle du jeu. La notion de défi est présente car il est question de savoir qui, des deux lutteurs qui s'affrontent, est plus fort que l'autre. La période propice à la pratique de la lutte est celle d'après les récoltes agricoles. C'est le travail de nature agricole qui est évoqué ici en termes de rapport temporel. La production agricole est l'un des moyens essentiels de subsistance des habitants du village. La monoculture, de l'arachide⁶⁰ notamment, est associée à la culture vivrière. La pratique de la lutte intervient ainsi comme scansion dans le temps et les moments de cette activité de production.

L'activité de lutte est pratiquée au village de M'Bao depuis quelques générations. Pour Baye Ousmane M'Bengue, la lutte a toujours existé au village de M'Bao. Différentes générations de lutteurs ont contribué à la pérennisation de cette pratique. Georges Balandier et Paul Mercier évoquaient la lutte dans leur travail de recherche, mené en 1946, sur le village de M'Bao. Ils en faisaient état, de manière brève, en la classant parmi les jeux identifiés dans le village, en ces termes : *« La lutte est le sport favori des populations sénégalaises. Les Lebou sont fiers de leurs qualités de lutteurs. Les enfants sont, très jeunes, désireux de connaître l'art de la lutte. »*

⁵⁹ Cissé, G. (1987). *L'Afrique de mes pères*. Dakar, Sénégal : NEA / Paris, France : EDICEF p. 45. Texte 4em de couverture : *« Enfant, l'auteur écoutait les anciens raconter de fabuleuses histoires ou il était question d'un chien extraordinaire et d'un requin mystérieux qui apparaissait, au large, tous les 15. Jeune homme, après une courte absence, il retrouve son terroir, tout surpris d'avoir pu vivre au loin, si longtemps. Il complète alors auprès des vieux, ses amis, sa connaissance des êtres et des choses, auxquels se mêlent aussi les esprits. Ce terroir auquel l'auteur se montre si attaché, c'est celui des Lébou, près de Dakar, qui « sentent leur mer, comme un homme son âme ». Jeunes et moins jeunes liront avec plaisir ce récit où se croisent sans cesse tradition et modernisme, activités d'hier et d'aujourd'hui. »*

⁶⁰ Appelé aussi « pistache de terre. »

Ils l'apprennent par l'observation et bientôt aucune des prises ne leur est inconnue. Souvent ils se réunissent au bord du marigot et luttent à tour de rôle, jugés et encouragés par leurs camarades. C'est de même une des principales occupations le soir lors des réunions autour du 'pinty'⁶¹ et sur la plage. On force les tout jeunes enfants à s'empoigner, on les pousse l'un contre l'autre. D'ailleurs la plupart des garçons luttent volontiers, à la moindre querelle en viennent aux mains, et ne se font pas prier pour démontrer les prises qu'ils connaissent déjà. Tels les lutteurs en compétition, ils utilisent un matériel protecteur, ou destiné à donner de la vigueur : il reste rudimentaire, limité le plus souvent à un anneau de ficelle fixé à la cheville : 'dyaga'. »⁶²

Pour Baye Ousmane M'Bengue, dans le défi qui l'oppose à ses camarades de même classe d'âge, il est question de juger de l'état de forme dans une période où la nourriture est abondante et le travail moindre. C'est ainsi que l'interpellation couramment usitée, pour inviter un partenaire à lutter, consiste à se saisir d'une partie de son corps, avec un dédain simulé, en lui indiquant qu'il se ramollissait physiquement. Et que cela serait dû à sa gourmandise associée à une baisse d'activité physique. Les termes de la confrontation sont posés. Il s'en suit une controverse qui va être « arbitrée » par un combat de lutte. Il est censé déterminer, par l'issue de la confrontation, la réalité de l'assertion. Ainsi la technique de lutte intervient comme élément de médiation. Le principe de compétition sous forme de combat de lutte est ainsi posé, en termes d'usage, par cette génération. Cette représentation de la pratique de la lutte introduit dans sa réalité des dimensions telles que : l'attitude face aux aliments et la forme physique, directement interrogée dans sa nécessité. C'est en ces termes que la lutte comme activité motrice s'invite dans les rapports sociaux.

⁶¹ Une tente bâtie en bord de mer et qui sert de lieu de veille pour les pêcheurs. Ils peuvent ainsi guetter les bancs de poissons.

⁶² Balandier, G. / Mercier, P.(1952). *Particularisme et évolution : Les pêcheurs Lébou du Sénégal*. Saint-Louis, Sénégal : IFAN., pp. 59-60.

La nature physique des tâches exécutées dans le cadre du travail, dans cet espace social, nous la considérons sous l'angle des usages du corps. Pour ce qui est de la pratique de la lutte, elle traduit à un moment donné une manière de subvertir ces usages habituels du corps. Ces rapports au corps sont sous-tendus par le lien que les individus entretiennent avec leur environnement. Ces mêmes rapports sont le reflet d'une forme de représentation de l'existence sociale.

B/ Activité de lutte et situation de jeu

Il est judicieux d'aborder la technique de lutte en la mettant en perspective dans l'espace social, à travers la manière dont des acteurs perçoivent et s'approprient une pratique à un moment donné. La technique de lutte s'inscrit ainsi dans un espace social donné. Elle est concomitante à la pratique magique. Dans notre terrain, technique et croyance sont imbriquées dans les pratiques sociales.

En évoquant la perception du jeu, par H. Wallon, J. Dumazedier précise : « *Le jeu est sans doute une infraction aux disciplines et aux tâches qu'imposent à tout homme les nécessités pratiques de son existence, le souci de sa situation, de son personnage, mais loin d'en être la négation, il les suppose.*»⁶³ Il prolonge l'assertion de H. Wallon pour étayer son acception du concept de loisir qu'il met en perspective avec le travail. Au-delà d'une perception du loisir comme « *espace du développement humain* », voire comme temps des « *compositions libres* », J. Dumazedier appréhende le loisir à partir de trois fonctions majeures motivées. Ces dernières sont : le délassement que justifie la fatigue, le divertissement consécutif à l'ennui ainsi que le motif de développement supposé de la personnalité. Il prend soin par ailleurs de bien distinguer sa perception de la situation de loisir d'avec certaines activités telles que les travaux domestiques, les activités d'entretien, les activités rituelles ou cérémonielles, les activités d'études intéressées, sans oublier le travail professionnel et celui supplémentaire ou d'appoint. Cette conception du loisir est une émanation du temps libre en opposition avec le travail et dans une optique de distance avec lui.

Pour ce qui est de la lutte traditionnelle à M'Bao, notamment à ses prémices, comme les acteurs nous les ont rapportés, il est question de jeu d'opposition pratiqué par les garçons dès leur plus jeune âge. Dans cet engagement physique

⁶³ Dumazedier, J. (1962). *Vers une civilisation du loisir ?* Paris, France : Edition Seuil. p.25.

du corps, le sens social s'invite. Il réside dans cette situation qui a ses origines dans le divertissement en lien avec l'activité de travail.

Le jeu à gagner en considération dans les sciences humaines plus particulièrement du fait du travail de J. Huizinga⁶⁴. Pour ce dernier, le jeu est déterminant sur le plan social et culturel. Il précise que : «la culture naît sous forme de jeu » avant de s'instaurer.

Dans la continuité de cette approche Roger Caillois⁶⁵ propose sa célèbre classification des jeux qui avance quatre catégories fondamentales : *âgon*, *aléa*, *mimicry*, *ilinx*. L'*âgon* représente les jeux avec combat et compétition, qu'ils soient d'ordre physique ou cérébraux. Dans l'*aléa*, le hasard est central et la décision indépendante de la qualité du joueur. Le *mimicry* prend en compte les jeux de simulacre, de mimétisme. Tandis que l'*ilinx* définit les jeux qui perturbent la perception en la déportant dans un tourbillon.

Roger Caillois adjoint à ces quatre catégories deux composantes du jeu, la *paidia* et le *ludus*. La *paidia* renvoie à la manifestation spontanée de l'instinct de jeu tandis que le *ludus* introduit des conventions et règles qui tempèrent la spontanéité et rend ainsi possible l'entraînement.

Dans le prolongement de cette dynamique de considération de l'esprit du jeu Pierre Parlebas propose une analyse quant à l' «apport des activités physiques à l'éducation globale de l'enfant » Dès 1972 en insistant sur «*la conduite motrice du pratiquant, l'action de l'enfant, sans agir corporel en tant que tel : son vécu, ses perceptions, ses communications avec les autres, ses émotions, ses décisions* »⁶⁶. En précisant que c'est «*par les manifestations de ses conduites motrices* », que «*l'enfant se situe au centre de la situation éducative* »⁶⁷.

Pour ceux qui engagent plus directement notre propos, Pierre Parlebas, tout en prenant au sérieux le jeu auquel il affecte des compétences relationnelles,

⁶⁴ HUIZINGA, J. (1951). *Homo Ludens : Essai sur la fonction sociale du jeu*. Paris, France : Gallimard.

⁶⁵ CAILLOIS, R. (1967). *Les jeux et les hommes*. Paris, France : Gallimard.

⁶⁶ PARLEBAS, P. (2011). *Les jeux traditionnels face au sport*. La revue des Ceméa n°542 : Vers l'éducation nouvelle. Bordeaux, France : CEMÉA. p.27

⁶⁷ Ibidem. p. 27

envisage sa nette distinction avec le sport. Non sans nous avoir au préalable préciser que l'éducation physique, comme pédagogie des conduites motrices, s'inscrit, elle, dans une perspective de construction de la personnalité. Le jeu, l'éducation physique et le sport ont comme socle fondamental l'action motrice. Cependant dans une définition du sport qu'il veut rigoureuse, Pierre Parlebas retient quatre critères. Pour lui, le sport doit comporter une situation motrice, un système de règles, une compétition, une institutionnalisation. Le sport c'est ainsi : «... l'ensemble des situations motrices, codifiées sous forme de compétitions et institutionnalisées »⁶⁸

La symbolisation de par la perception qui consiste à rapprocher l'apparence physique de la personne (...) à sa condition physique se traduit dans notre terrain par une nécessité de compétition. Une bonne condition physique est identifiée comme une bonne capacité de résistance. Il est à noter que l'endurance ainsi que la résistance sont des dimensions privilégiées et valorisées. Dans l'espace social considéré, le corps est un instrument central pour les activités « socio-économiques » des habitants. Ces dernières portent essentiellement sur l'activité de pêche et celle agricole. Le courage, la bravoure s'apprécient dans ces lieux où le corps est sollicité sous l'angle de la force physique. Cette dernière est une ressource déterminante dans l'espace villageois. De manière utilitaire, la force est nécessaire dans ces activités socio-économiques. C'est ainsi que le corps est valorisé dans cet espace.

⁶⁸ Ibidem. p.30

C/ Lutte comme esthétique sociale

Pour évoquer la pratique de la lutte traditionnelle sénégalaise, Frédérique Rubio indique : « *La modernité arrive à grand pas, les pratiques traditionnelles disparaissent, (...). Que faire ? Car la beauté des affrontements est là ; vêtus d'un simple pagne (ngimb)⁶⁹ en guise de culotte, aux couleurs chatoyantes, des gris-gris ceignant principalement le torse, les membres supérieurs et inférieurs, mettant ainsi en valeur le volume des pectoraux, des biceps et des cuisses, roulement des 'yembés', pas de danse rituels, tantôt aériens, tantôt guerriers, les lutteurs se montrent, démontrent, font le show et s'affrontent enfin. L'un des deux va symboliquement mourir ; le terrassement fait tellement mal, pas pour soi mais surtout pour les autres : la famille, l'écurie, le quartier, le village, l'ethnie. »⁷⁰*

La lutte traditionnelle sénégalaise présente une certaine complexité. Elle met en jeu différentes dimensions de la société. Et ses enjeux dépassent le moment de la confrontation qui oppose deux protagonistes. Son articulation spécifique avec l'espace social nécessite une démarche de recherche de terrain pour en démêler les écheveaux. Non pas pour séparer la lutte de l'espace social, mais plutôt pour avoir une compréhension de la manière dont elle fonctionne. Ce qui nécessite de l'envisager en termes de situation. Notre démarche n'est pas classificatoire. Ainsi, avant de l'étiqueter comme jeu ou comme sport, il est nécessaire d'en expliciter le fonctionnement. Notre préoccupation n'est pas d'ordre nominatif. Il s'agit d'appréhender un processus et une dynamique sociale. La lutte traditionnelle est une pratique sociale récurrente dont l'esthétique entre en résonance avec l'espace social. Au-delà du combat entre deux personnes, il est

⁶⁹ N'guimb : tenue du lutteur

⁷⁰ Chevé, D. / Wane C. T. / Barthélémy, M. / Kane, A. W. / Sow, I.(2014). Corps en lutte : l'art du combat au Sénégal .Paris, France : CNRS Edition. pp.38-39

nécessaire d'expliciter les différents temps dans la lutte traditionnelle qui est le lieu d'expressions multiples. Celles-ci traduisent l'action collective que constitue l'activité de lutte traditionnelle. Le sens que nous essayons de saisir passe par les acteurs. Ainsi, pour assurer une approche qualitative, qui nous semble plus appropriée quant à l'analyse des représentations de ces acteurs, nous avons circonscrit notre terrain au village de M'Bao. De même, la possibilité d'entreprendre une description monographique nous a conduits à limiter notre corpus.

Les relations que les acteurs entretiennent avec leur environnement social constituent un angle d'approche intéressant pour apprécier le lien de solidarité à l'œuvre.

« Quand les ethnologues ou ceux qu'ils interrogent parlent de temps, c'est donc bien du lien social qu'ils traitent en vérité, d'une certaine conception des relations entre les uns et les autres à l'intérieur d'une configuration culturelle donnée. La culture au sens global et anthropologique du terme, c'est l'ensemble de ces relations en tant qu'elles sont représentées et instituées, qu'elles ont donc simultanément une dimension intellectuelle, symbolique, et une dimension concrète historique et sociologique, par où passe la mise en œuvre. »⁷¹

L'historicité de l'activité de la lutte traditionnelle à M'Bao est le socle de notre travail d'analyse. Elle porte sur l'expérience sociale des lutteurs, sur leur investissement corporel ainsi que sur leur expérience sensible vis-à-vis des éléments de leur environnement, à savoir leur parcours dans la lutte traditionnelle comme espace.

⁷¹ M. Augé (2006). *Le métier d'anthropologue : sens et liberté*. Paris, France : Ed. Galilée P.33

D/ Lutte et représentations sociales

G. Vieille-Marchiset et T. Wendling indiquent : « : (...) *L'imaginaire sportif des champions et des grandes rencontres internationales nourrit en effet la motivation des pratiques insignifiantes et répétitives (les entraînements) qui constituent cependant l'ordinaire de toute pratique locale. Aussi toute approche sociologique ou ethnologique des phénomènes sportifs se déploie, idéalement, sur plusieurs plans : l'analyse du spectacle lui-même se doit d'être complétée par une ethnographie de la production du spectacle tandis que l'observation approfondie des moments plus "intimes" et moins médiatisés reste la base de l'étude de tout groupe ou de toute catégorie sociale, jusque et y compris celle des champions.*»⁷²

Les représentations sociales des lutteurs, que nous tentons de restituer tiennent de la relation qu'ils entretiennent avec leur environnement. La manière dont ils perçoivent et vivent leur pratique se construit non seulement au niveau du cercle familial et des différents cercles d'amis mais aussi dans le rapport qu'ils ont à leur propre corps, en relation avec les entraînements et les différents échanges avec d'autres lutteurs. A propos de la mise en jeu du corps, Gilles Boëtsch dans sa préface du livre « Corps en Lutte »⁷³ indique : « *Le corps du lutteur sénégalais, c'est tout à la fois le dressage, l'enseignement, l'entraînement, le contrôle de l'alimentation et de la sexualité, les constructions physique et mentale, les mises à l'épreuve régulières ; le corps doit contrôler sa force par la technique et la volonté pour atteindre la puissance pouvant mener à la victoire et à la gloire. Le corps du lutteur est également l'expression de normes culturelles associées aux représentations sociales de la force et du combat*

⁷² Vieille-Marchiset, G. / Wendling, T. (2010). *Aux frontières du sport*-Ethnographiques.org n°20.

⁷³ Chevé, D. / Wane C. T. / Barthélémy, M. / Kane, A. W. / Sow, I. (2014). *Corps en lutte : l'art du combat au Sénégal*. Paris, France : CNRS Edition.

comme de l'honneur. Dans l'arène, en pleine lumière, sans dissimulation possible, c'est un corps exposé au regard de tous. Il s'agit d'un jeu solaire, sacré, comme l'étaient les jeux du cirque antique. La lutte est immergée dans de nombreux rituels censés donner puissance et courage aux lutteurs, en particulier dans des rituels visant à conjurer le mauvais sort que les concurrents du combattant pourraient utiliser contre lui car la victoire réside autant dans la force, dans l'adresse que dans la spiritualité. »⁷⁴

Les acteurs interviewés sont prolixes lorsqu'il s'agit de relater les faits d'armes. D'une part, ils ne tarissent pas d'éloges quand ils évoquent des noms tels que Thiaw M'Bao, Ousmane M'Bengue, Ablaye Pouye, Thiaw 2 (De Gaulle). D'autre part, et cela démontre leur connaissance de l'histoire des lutteurs de M'Bao, ils relatent de manière amusée de nombreuses anecdotes. La réputation et l'aura de ces lutteurs qui les ont précédés les laissent rêveurs. Chacun des jeunes lutteurs interviewés nourrit l'espoir de devenir un grand champion de lutte. Tous ont une grande confiance en leur qualité technique.

En général, le rapport au corps du lutteur sénégalais, comme le souligne G. Boëtsch, s'inscrit dans un environnement imprégné de croyance. La forme syncrétique de cette dernière rend ce rapport complexe. La spiritualité reste une donnée essentielle à prendre en compte dans l'expérience des lutteurs. Sa transmission comme technique du corps spécifique est consubstantielle à la pratique.

Cette forme d'implication du corps, qui fait l'objet de notre préoccupation, est étroitement articulée à l'environnement social immédiat. C'est en ce sens que notre recherche porte plus particulièrement sur le processus qui conduit à spécifier une pratique de combat qui devient « *fait social total* ».

Marcel Mauss pour évoquer les techniques du corps commence par préciser : « *Je dis bien les techniques du corps parce qu'on peut faire la théorie de la technique du corps à partir d'une étude, d'une exposition, d'une description pure*

⁷⁴ Chevé, D. / Wane C. T. / Barthélémy, M. / Kane, A. W. / Sow, I. (2014). *Ibidem*. pp. 11-12.

*et simple des techniques du corps. J'entends par ce mot les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps. En tout cas, il faut procéder du concret à l'abstrait, et non pas inversement. »*⁷⁵

Il nous invite à ne pas commettre l'erreur de considérer qu'il n'y a technique qu'en présence d'instrument et à étendre la notion platonicienne de technique qui pouvait porter seulement sur la musique, voire la danse. Ainsi, il poursuit « *J'appelle technique un acte traditionnel efficace (et vous voyez qu'en ceci il n'est pas différent de l'acte magique, religieux, symbolique). Il faut qu'il soit traditionnel et efficace. Il n'y a pas de technique et pas de transmission, s'il n'y a pas de tradition. C'est en quoi l'homme se distingue avant tout des animaux : par la transmission de ses techniques et très probablement par leur transmission orale . »*⁷⁶

Les acteurs lutteurs interviewés ont en mémoire l'histoire de la pratique de la lutte traditionnelle à M'bao. La représentation de leur pratique est en lien avec l'image des « *anciennes gloires* » avec lesquelles ils sont solidaires. Ils s'identifient à ces dernières et revendiquent leur héritage. Ils s'imprègnent de l'espace de la lutte par l'expérimentation. C'est à travers un processus de sensibilisation qu'ils accèdent à la réalité de la pratique et en apprécient la distance avec différents aspects culturels environnants. Cette expérience s'engage à différents niveaux de la vie sociale.

⁷⁵ Mauss, M. (1950). *Sociologie et anthropologie*. Paris, France : PUF. p. 365

⁷⁶ Mauss, M. (1950). *Sociologie et anthropologie*. Paris, France : PUF. p. 371

E/ Perspective sportive : sport et action collective

Bernard Jeu dans son livre « *Analyse du sport* » parle de pratiques corporelles sous l'angle de la beauté et de la création. Il appréhende le sport comme événement et en décline la beauté ainsi que la créativité. Son regard se porte sur ce qui entraîne notre adhésion à une pratique sportive mais aussi sur la dimension du sport en tant qu'œuvre. C'est ainsi que sont évoqués « ... *l'aspect plastique et chorégraphique* » notamment dans la phase de parade ; « ... *l'aspect éthique ou moral* » qui concerne le respect des règles de jeu ; « *un aspect rationnel* » qui porte sur la connaissance technique du jeu.

Au-delà de la dimension motrice du duel, qui a tendance à fixer le regard et à occulter l'action collective, la lutte traditionnelle nous permet d'accéder à la connaissance de la dynamique sociale. L'imaginaire véhiculé par l'activité de lutte est de nature collective. Il procède de la conjonction entre cette activité et la dynamique de l'espace social. Ainsi ce sont les pratiques qui font l'objet de notre interrogation. Nous envisageons l'imaginaire à travers sa traduction comme actes symboliques posés et comme sens vécu des différentes situations. C'est par la matérialité des usages observés dans la pratique de la lutte que nous apprécions le processus et la dynamique de la transmission dans cet espace. C'est de cette façon que nous comptons aborder, de manière singulière, la sociologie de la lutte traditionnelle sénégalaise. Elle est, pour nous, un moyen d'analyser un espace social donné. Notre approche de cette activité spécifique dans une perspective sportive nous amène à adopter une démarche qualitative. Celle-ci consiste à expliciter la situation de pratique dans la lutte traditionnelle pour la mettre en regard avec l'approche scientifique du sport. La description et l'analyse constituent un système explicatif dans notre démarche.

Nous envisageons, en vue d'appréhender l'activité de lutte traditionnelle, la notion de technique du corps au sens de Marcel Mauss. A savoir un acte

traditionnel et efficace. Ainsi, nous considérons l'ensemble des aspects qui marquent la spécificité de la lutte, voire son attrait. L'analyse de la manière dont fonctionne l'activité de la lutte traditionnelle nous permet d'apprécier l'ensemble des techniques usitées. Cela permet de comprendre la manière dont circulent les techniques et de percevoir les transformations dans ce monde de la lutte.

E/1. Histoire d'une sportivisation

Aujourd'hui, la lutte est considérée comme « sport national » au Sénégal. Sa pratique est historiquement localisée dans les royaumes du Cayor, du Baol, du Djolof et dans une partie du Walo et du Sine (anciennes entités géographiques et culturelles). Les séances de lutte ont lieu sur les « places » de village. Il y a deux formes de lutte traditionnelle : une première sans frappe, et une seconde avec frappe, qui associe la frappe à main nue et la prise au corps.

Jadis, les rencontres inter-villages de jeux de lutte étaient organisées après les récoltes. La lutte n'était pas institutionnellement organisée comme discipline sportive. Cependant, il était question de compétition dans ces rencontres. Le travail des champs rythmait alors les rencontres de lutte. A ces occasions se déployait toute une esthétique socio-culturelle. Des chants et danses, mais aussi des rituels de croyance rythmaient ces journées de lutte. Elles étaient l'occasion de manifestations culturelles diverses. Ainsi, les différentes cultures villageoises s'exprimaient. Les jeunes qui s'adonnaient à cette pratique, essentiellement des garçons, étaient, pour la plupart, des paysans, des pêcheurs et des pasteurs. Et la pratique de la lutte comme jeu introduit la notion d'espace, mais aussi celui de temps libre. Ce temps est subordonné à une activité socio-économique de pêche, d'agriculture et à une pastorale. Ces mêmes activités dépendent à leur tour de l'environnement géographique et la lutte s'y insère comme temps récréatif.

La lutte olympique vient constituer la troisième forme de lutte pratiquée au Sénégal, elle a été introduite en 1961-1962 par un américain répondant au sobriquet de Mel. Ce dernier, lui-même champion de lutte aux Etats-Unis, était présent au Sénégal dans le cadre de son travail avec une Organisation Non-Gouvernementale. Pris de passion pour la lutte sénégalaise, il intégra le milieu des lutteurs et les accompagna. C'est ainsi qu'il initia de jeunes Sénégalais à la lutte olympique. A son départ du Sénégal, un autre Américain, travaillant pour la même organisation, nommé Bill prit le relai. C'est au départ de ce dernier qu'un Sénégalais, Aziz Thioune, se vit confier la continuation de l'implantation de la lutte olympique au Sénégal. Les entraînements se déroulaient sur le sable du Stade Fédéral, actuel stade Iba Mar Diop, à Dakar.

Par la suite, sous l'impulsion des dirigeants, une salle de musculation à la disposition de tous les sportifs fut créée.

En 1959, la Fédération Sénégalaise de lutte vit le jour. Elle s'affilia à la F.I.L.A. (Fédération Internationale de Lutte Amateur) en 1960.

En 1966, sur proposition de Lamine Diack, le commissaire général aux sports du Président Léopold S. Senghor, la lutte avec frappe fut érigée au rang de discipline sportive et entama son institutionnalisation.

En 1990, le ministre des sports, Abdoulaye Makhtar Diop, créa le Comité d'Administration et de Contrôle de la Lutte avec frappe à côté du Comité National de Lutte Olympique et de la lutte sans frappe. En 1993, son successeur, Ousmane PAYE, créa l'actuel Comité National de Gestion (CNG) qui réunit les trois formes de lutte pratiquées aujourd'hui au Sénégal (la lutte olympique, la lutte sans frappe, la lutte avec frappe). Cette institution fut dirigée depuis sa création par un médecin sénégalais, le Docteur Alioune Sarr.

Le C.N.G. adhère à la Confédération Africaine de Lutte Amateur (C.A.L.A), qui regroupe les fédérations nationales affiliées à la F.I.L.A (Fédération Internationale de Lutte Amateur), qui, elle-même, est membre du C.S.S.A

(Conseil Supérieur du Sport en Afrique).

Ce mouvement de prise en charge de la lutte sur le plan organisationnel s'est appuyé sur des conceptions contemporaines acquises du fonctionnement d'un espace sportif. R. Thomas indique « *Le sport ne se développe que parce qu'il s'articule avec les autres éléments de la culture. De même l'apparition de nouvelles pratiques et leur croissance sont liées à des évolutions culturelles et à l'influence d'autres cultures. En effet, des emprunts sont effectués, mais ces emprunts sont travaillés pour les rendre conformes à une configuration sociale d'accueil.* »⁷⁷

Pour ce qui concerne la lutte, le mouvement de sportivisation fut impulsé par une volonté étatique. C'est le C.N.G. qui est aujourd'hui mandaté par l'état pour assurer l'organisation de la lutte au Sénégal. La dimension institutionnelle est donc à prendre en considération. Son impact dans la pratique de la lutte au Sénégal est essentiel.

Dans la pratique de la lutte, notre propos porte plus particulièrement sur le parcours des lutteurs, leur vécu. C'est en ce sens que la mise en perspective de l'activité de la lutte traditionnelle avec l'espace social où elle a lieu nous permet d'appréhender la dynamique mais aussi le processus de transmission de la pratique dans l'environnement social considéré. L'observation de différents temps de vie des lutteurs nous permet d'envisager le monde de la lutte de manière incarnée. Il est ainsi, dans notre propos, question des acteurs en lien avec leur pratique. L'intérêt pour nous est d'avoir une connaissance de la manière dont les acteurs interviewés vivent l'activité de lutte traditionnelle.

E/2. Conceptions du sport

⁷⁷ Thomas, R. (2000). Sciences humaines appliquées au sport, 40 thèmes. Paris, France : Ed. VIGOT, p. 23

C. Pociello parle de l'origine de la notion de sport en ces termes : « *Avec sa première apparition, en France, dans la langue (1830) et sa diffusion dans les premiers ouvrages (1850), le terme sport désigne un ensemble composite de pratiques qui concernent non pas ce que l'on appelle aujourd'hui un « sportif » mais ce que l'on nommait alors, un « sportman ». Dans l'ouvrage d'Eugène CHAPU (publié en 1854), il rassemble tous les passe-temps chics de la classe aristocratique, dite de « loisir » ; distractions mondaines et réservées de Jockey club à la mode anglaise. Turf, échecs, whist, billard, boule, pêche, chasse et tir y voisinent avec les activités de salles d'armes, de canotage, d'équitation et s'étendent jusqu'à la lutte, la boxe et la gymnastique, etc.* »⁷⁸ Ainsi, au début de l'apparition de la notion de sport, il était question d'évoquer un ensemble de pratiques propres à une catégorie de la population en lien avec son vécu, ses représentations, sa manière d'investir le temps non contraint. Ce mode de vie aristocratique avec ses pratiques spécifiques a inspiré d'autres élites sociales dans d'autres pays. Ces pratiques en termes de « loisir » ont été fondatrices pour le sport. Ce mode de vie s'inscrit dans un rythme et un temps social partagés. Thierry Terret relève la définition du sport par « *Le Grand dictionnaire universel du XIXème siècle de Larousse* » qui le qualifie comme : « ... un "ensemble d'amusements, d'exercices et de simples plaisirs qui absorbent une portion assez notable du temps des hommes riches et oisifs". »⁷⁹

Ces pratiques sociales se sont diffusées d'abord à travers les élites sociales et ont fini par être partagées par un public plus large. Avec le « *sportman* », le sport s'assimile à un style de vie et s'inscrit dans une dynamique d'identification à un groupe social.

Avec sa diffusion, il devient une forme de pratique partagée au-delà de la catégorie sociale qui l'a promu. La perspective et la perception de la pratique en

⁷⁸ C. Pociello (1999). *Sports et sciences sociales : histoire, sociologie et prospective*. Ed. VIGOT, Paris : France p.17

⁷⁹ Terret, T. (2007). *Histoire du sport*. Paris, France : Ed. PUF. p. 4

sont conséquemment modifiées. De distraction mondaine, le sport s'est distingué progressivement par un mouvement de codification et d'institutionnalisation. La "sportivisation" qualifie cette démarche intentionnelle. Ce processus aboutit à l'organisation de compétitions. Avec la création de clubs et de fédérations, le sport change de paradigme et enclenche sa sécularisation.

E/3. Sport comme idéologie

Cette dynamique contraste avec la conception que Pierre de Coubertin avait du sport. En 1896, il propose les Jeux Olympiques en référence aux jeux d'Olympie. Il plaide, ainsi, pour une continuité avec les jeux de l'Antiquité et du Moyen Age. Thierry Terret précise : « *Ces concours se sont tenus pendant plus de mille ans, de 776 avant JC jusqu'à leur condamnation en 393 par l'empereur romain converti Théodose qui y voyait une source de paganisme. Ils avaient lieu tous les quatre ans, entre Grecs de condition libre. Bénéficiant d'une trêve dans les guerres entre cités, ils devinrent des événements marquants de la société grecque. Mais leur programme confirme qu'ils étaient davantage des cérémonies que des spectacles proprement dits : sur les six journées que duraient les jeux, trois étaient consacrés à des défilés, des sacrifices et des rituels.* »⁸⁰

Ces jeux d'Olympie présentent, en marge des concours, un certain nombre de « *techniques du corps* » promues par l'imaginaire des sociétés considérées. Ces techniques se traduisent dans les défilés, sacrifices et rituels. Les enjeux de ces événements débordent le strict cadre offert par le spectacle. La place significative des éléments de cérémonie marque la présence d'une forte dimension sociale, et cette dernière dénote le caractère collectif de la pratique. Tout un imaginaire social se déploie autour de ces concours. Au-delà de la

⁸⁰ Terret, T. (2007). *Histoire du sport*. Paris, France : Ed. PUF. p. 5

continuité prônée par Pierre De Coubertin, il est question d'une pratique dans un espace social donné. L'événement est appréhendé sous l'angle de la pratique et de la perception sociale. Comme forme de représentation du sport, il se propose comme fédérateur d'entités sélectives opposées.

E/4. Conceptions contemporaines du sport

P. Parlebas envisage le sport comme l'ensemble des situations motrices codifiées sous forme de compétition et institutionnalisées. Il s'attache à distinguer le sport des « *jeux sportifs traditionnels* » et des « *jeux de société* ». Il définit les « *jeux sportifs traditionnels* » comme situation motrice avec compétition. Les « *jeux de société* », n'étant pas identifiés comme ayant une dimension motrice, comprennent des règles de compétition ainsi qu'une institutionnalisation. Certains rites et jeux funéraires sont aussi identifiés comme des situations motrices institutionnalisées. P. Parlebas différencie le sport des « *jeux sportifs traditionnels* » ainsi que des « *jeux de société* ». Il caractérise le sport comme devant comprendre quatre critères : une situation motrice, un système de règles, une compétition, une institutionnalisation. D'une part, cette caractérisation sert à distinguer les activités identifiées comme étant sportives. D'autre part, elle favorise l'harmonisation d'un ensemble de pratiques en proposant un cadre général de fonctionnement. Cette perspective est classificatoire. Pierre Parlebas propose quatre caractéristiques qui tracent les frontières des activités pouvant être identifiées comme sportives. Cela permet dans un premier temps de les répertorier et dans un second temps de les classer par catégories selon la nature de l'opposition, de la confrontation. Ce cadre offre aussi la possibilité, sur le plan axiologique, à l'échelle institutionnelle notamment, de promouvoir un certain nombre de valeurs.

Christian Pociello rappelle que : « *le terme « sport » est une anglicisation des*

termes du vieux français desport, disport qui signifient « divertissement », « amusement » et turbulence corporelle dans la langue de Rabelais.»⁸¹

Par ailleurs, nous avons différentes formes de définition du sport. Elles sont autant de perceptions de ce qu'il représente, de son rôle et parfois une anticipation quant à ses vertus.

Pierre de Coubertin définit le sport comme *« le culte volontaire et habituel de l'effort musculaire intensif, appuyé sur le désir de progrès et pouvant aller jusqu'au risque. »*

Georges Hébert, quant à lui, propose que *« Tout genre d'exercice ou d'activités physiques ayant pour but la réalisation d'une performance et dont l'exécution repose essentiellement sur l'idée de lutte contre un élément défini, une distance, une durée, un obstacle, une difficulté matérielle, un danger, un animal, un adversaire et par extension, soi-même. »* Pierre Garcin, enfin, indique en 1940 : *« Le sport est un jeu dont le but est la culture du corps par des exercices de tel ordre qu'il contraint l'homme à une triple lutte : contre soi-même, contre les autres et contre la nature des faits. »* Ces analyses amènent C. Pociello à considérer le sport en ces termes : *« outre les restrictions de sa définition que ses promoteurs veulent lui imposer afin de le distinguer des jeux spontanés (de l'enfance) et des activités – plus ou moins festives – (de l'adulte), le sport veut imposer l'existence d'un cycle d'activités (alternance de « compétitions » et « d'entraînements ») ; souligner les particularités de ses « performances » et enregistrer la progressivité de ses records. Les sports définissent de manière très minutieuse, les conditions réglementaires et standardisées (spatiales, temporelles) dans lesquelles les activités doivent se dérouler et leurs résultats se produire, pour être reconnues comme tels. »⁸²*

Comme le résume Christian Pociello, le sport est défini dans la perspective de

⁸¹ Pociello, C. (1999). Sports et sciences sociales : histoire, sociologie et prospective Ed. VIGOT, Paris : France p.18

⁸² Pociello, C. *Ibidem* p 22-23

rendre possible l'étalonnage, voire l'expérimentation. L'intention d'enregistrer, de comparer, de classer, d'étalonner réside dans l'approche de la pratique sportive.

F/ Lutte sénégalaise et violence, entre jeu traditionnel et sport

Fatou Dam Loum⁸³ aborde la principale controverse dans la lutte sénégalaise. Elle aborde la violence de ce sport dans la multiplicité de son expression. Elle s'exprime dans le duel, au sein de l'arène et hors de l'arène rendant ainsi l'environnement de la lutte insécure. Les lutteurs, leurs supporters, de même que les spectateurs sont confrontés à cette réalité qui ternit l'image de la lutte. Les duels entraînent beaucoup de blessures, et des bagarres entre supporters adverses en occasionnent aussi. Cela entraîne une désaffection pour la lutte traditionnelle. Le jeu de la lutte traditionnelle engage de manière notoire la puissance physique. Il promeut de manière symbolique la force physique et la virilité à l'origine. Dans sa perspective festive, l'organisation des combats de lutte intervenait pour célébrer la fin des récoltes. Cette relation avec la célébration du remplissage des greniers, qui s'inscrivait dans une réalité sociale, s'est transformée. La pratique de la lutte est devenue indépendante de l'activité agricole, mais la célébration symbolique des capacités physiques du corps demeure. Cette dimension se prolonge dans la dynamique de sportivisation de la lutte avec frappe avec comme corollaire des enjeux financiers et une large exposition médiatique. La professionnalisation de la pratique du jeu de la lutte traditionnelle traduit l'élan de sportivisation qui tend à réorganiser l'espace de la pratique.

Cette réorganisation institutionnelle porte plus particulièrement sur les normes des règles de fonctionnement structurelles. Ces dernières précisent les statuts de l'ensemble des acteurs ou groupe d'acteurs qui interviennent dans la lutte. Le C.N.G.L. (Comité Nationale de Gestion de la Lutte) reste la principale institution chargée de garantir le bon déroulement des compétitions de lutte, tous types

⁸³ Chevé, D. / Wane C. T. / Barthélémy, M. / Kane, A. W. / Sow, I. (2014). *Corps en lutte : l'art du combat au Sénégal*. Paris, France : CNRS Edition.

confondus. Le président de cette institution indique « *Nous avons mis en place avec la direction technique nationale un plan sur dix ans, pour remonter les différentes formes de lutte avec toutes les composantes, avec une réflexion sur tous les profils, le profil du lutteur, du manager, de l'écurie, de l'école de lutte. Qui doit faire quoi, qui encadre quoi, etc. C'est ce travail que nous avons mis en place depuis vingt ans. Résultat : la lutte sénégalaise est en train de connaître un « boum » extraordinaire, est-ce une bulle ou une réalité ? Seul l'avenir nous le dira.* »⁸⁴ Cependant dans le déroulement quotidien du sport de lutte, la passion qui anime les amateurs de la lutte se catalyse dans une forme d'identification à un groupe, à une communauté qui transcende la société, en l'occurrence la société sénégalaise. Cette identification est une forme de solidarité déjà présente dans les prémices des compétitions de lutte en M'Bapatt. Cette solidarité vis-à-vis du groupe n'impliquait pas nécessairement des débordements de violence. Les lutteurs, interviewés, qui ont vécu cette période en retiennent la dimension festive des rencontres ainsi que l'accueil convivial dont il bénéficiaient, voire qu'ils réservaient à leur hôtes.

Aujourd'hui le déferlement de violence auquel on assiste se traduit dans des actes qui s'affranchissent des normes et règles de vie sociales. Les auteurs des violences s'estiment fondés à les exercer au nom de la défense d'une identité de groupe. Ce sentiment d'impunité mérite d'être interrogé dans son fondement. Il porte sur le processus qui, dans le cadre d'une activité sportive, conduit une personne ou un groupe de personnes à se situer en marge de la société pour produire des actes délictueux. Cette question, qui ne concerne pas que l'activité sportive de la lutte sénégalaise avec frappe, mérite d'être étudiée en lien avec la discipline considérée et son organisation.

Il est question de « débordements violents observés », à savoir qui sortent du cadre établi pour le duel, la confrontation. La violence est proposée, encouragée et organisée par la mise en place de règles. Quand les lutteurs se révèlent non

⁸⁴ Chevé, D. / Wane C. T. / Barthélémy, M. / Kane, A. W. / Sow, I. (2014). *Ibidem*. p.14.

entreprenants et non agressifs dans leur confrontation, ils sont sanctionnés par les arbitres qui leur donnent des pénalités. De même, les organisateurs, ainsi que les reporters qui tiennent le microphone pour commenter le combat, les incitent à plus d'engagement. L'existence de la lutte sénégalaise avec frappe repose donc sur la violence. Or, ce n'est pas la violence en elle-même qui représente un problème pour la pratique, mais plutôt la capacité à la contenir. Il est question de la cantonner dans le strict cadre du duel. La violence multiforme qui se manifeste à différents niveaux de l'environnement de la lutte et qui mêle les lutteurs, les acteurs, les supporters et les spectateurs est l'expression d'une difficulté en la matière. Il est ainsi question de gestion, d'organisation et de contrôle d'une forme de duel, intrinsèquement violent, qui est promu en processus de sportivisation. Les débordements violents dans la lutte avec frappe traduisent des tensions dans son mouvement de sportivisation. Ce sport implique un ensemble de protagonistes qui ont des savoir-faire, des expériences ainsi que des motivations différentes. Cet ensemble constitue le soubassement de cet espace sportif en construction. Cet espace, par ailleurs, malgré la dynamique de légitimation de la puissance physique est susceptible d'exclure les femmes du processus, alors qu'elles y jouent un rôle essentiel. Ce paradoxe apparent traduit la complexité de cet espace dont la compréhension résiste à toute approche déterministe.

G/ Perspective de recherche

Aujourd'hui, un certain nombre de travaux scientifiques sont rendus possibles par une définition restrictive du sport qui trace la frontière des activités qui peuvent être considérées comme sportives. Cette définition ne le limite pas à la nature motrice de l'activité. Elle l'envisage avec son degré d'organisation, sa forme de pratique, voire ses visées en termes de compétition. Cela peut rendre ambigus des travaux portant sur des pratiques traditionnelles lorsque l'on a comme ambition de les aborder sous l'angle du sport.

Certains considèrent la lutte sénégalaise comme un jeu traditionnel et d'autres comme un sport. Notre objet ne consiste pas à nous positionner quant à une classification. Nous optons plutôt pour une démarche d'analyse non nominaliste. Il ne s'agit pas pour nous de soutenir que la lutte traditionnelle sénégalaise est ou n'est pas un sport. Nous la considérons comme dérivant du jeu et essayons de l'évoquer à travers sa pratique sans lui affecter une quelconque vertu ni lui assigner un quelconque rôle. Nous essayons de la saisir dans la façon dont elle s'exprime dans un espace social et à travers des acteurs. Notre perspective consiste à comprendre la transmission à l'œuvre dans cette pratique.

Notre approche épistémologique est qualitative et repose sur un parti pris monographique. Nous inscrivons notre travail sous l'angle des sciences sociales du sport, dans un espace social donné et du point de vue des acteurs. Leur vécu et leur carrière constituent le socle sur lequel porte notre analyse de la transmission dans la pratique.

La question principale qui guide notre travail est : comment se transmet la pratique de la lutte traditionnelle à M'Bao ? En somme, comment elle apparaît dans cet espace et comment elle le traverse ? Nous considérons que la pratique s'inscrit dans une dynamique et notre cheminement sous cet angle de réflexion nous amène à avancer trois hypothèses.

La première consiste à prendre en compte l’imaginaire social à travers des types de pratique institués et spécifiques au village de M’bao. Ces pratiques ont un rôle dans l’institution d’un certain rapport au corps. La perception du corps, ainsi que ses usages par les individus, sont influencés par ces habitudes de pratique. Les interactions dans ces lieux instaurent certaines représentations du corps qui entrent en résonance avec l’idée de combat dans la lutte traditionnelle. Ainsi, les représentations du corps, le goût de la confrontation et la rivalité en termes de puissance sont promus dans ces instances de socialisation. Ce sont des lieux de vie constitutifs de la vie sociale, et dans ce sens, leur fonction dans l’édification des façons de penser et de concevoir son corps est essentielle. Ce sont les expériences des individus interviewés en situation dans ces lieux qui nous permettront d’étayer leur impact dans l’imaginaire social.

Notre deuxième hypothèse, toujours dans le parcours de l’individu acteur, porte sur son degré d’investissement dans l’aventure que propose le savoir scolaire occidental, alternative à celui traditionnel. Une autre forme de projection est proposée avec l’école. Le degré d’investissement quant à cette dernière introduit une différenciation en termes d’aire culturelle. Une rupture, voire une atténuation de l’investissement social de nature traditionnelle, s’invite dans le contexte social. L’idée de valorisation se diversifie et ne porte plus uniquement sur la dimension de l’investissement à travers le corps. L’espace scolaire vient s’ajouter aux lieux traditionnels déjà existants, comme autre espace de socialisation. Il se présente comme antinomique aux instances traditionnelles. Il invite à un investissement intellectuel. Il vient en concurrence, auprès des enfants scolarisés, aux activités socio-économiques traditionnelles telles que l’activité de pêche et les travaux des champs. Notre hypothèse est que la fréquentation de l’enseignement scolaire occidental et la pratique de l’activité de lutte traditionnelle sont antagonistes.

Notre troisième hypothèse porte sur l’influence et la stimulation par le groupe

des pairs. La lutte reste une activité pratiquée de façon collective. L'expérience s'acquiert dans les appariements récurrents entre garçons d'une même classe d'âge. Le duel caractérise la lutte et sa pratique suppose l'intégration d'un groupe de pairs ayant la lutte comme passion. Les entraînements en lutte restent informels. Jadis les lutteurs de M'Bao se retrouvaient en bord de plage pour s'exercer. La base de l'entraînement en lutte repose sur le « contact », ce qui explique la nécessité pour les lutteurs d'intégrer un groupe de lutteurs.

III. Différents travaux de recherche sur la lutte traditionnelle Sénégalaise

L'essentiel des travaux de recherche a été mené dans le cadre de l'INSEPS. Nous proposons de les regrouper en trois thèmes. Ces travaux d'analyse portent sur des expériences pédagogiques menées en milieu scolaire ou des projets élaborés dans le but d'intégrer l'activité de lutte à l'instruction pédagogique. Ils portent aussi sur différents aspects techniques et fonctionnels de la lutte dans une perspective d'amélioration et d'organisation. Cependant, la plupart des travaux de recherche ont comme objet un milieu social donné. Les milieux étudiés sont : le milieu Joola et celui des Sérères. La pratique en milieu urbain a aussi généralement été interrogée. La pratique de la lutte en milieu Joola, dans la région de Casamance, a fait l'objet de la majorité des recherches menées. C'est dans cet espace que la pratique féminine perdure et qu'elle a pu être étudiée. Le milieu Sérère a donné aussi une étude portant sur le genre féminin sous l'angle des pratiques corporelles renseignées par l'activité de lutte.

A/ INSEPS, une perspective institutionnelle

Les travaux portant sur la lutte traditionnelle sénégalaise sont à appréhender en tenant compte de leur espace de production. La compréhension de l'histoire sociale de l'activité de lutte passe, d'une part, par le témoignage oral des personnes ayant vécu cette histoire. D'autre part, elle s'appuie sur l'écriture. L'essentiel des analyses ayant comme objet la lutte émane de l'INSEPS* (Institut National Supérieur de l'Education Populaire et du Sport).

L'INSEPS a été créé en 1977. Alain Monsellier dans son travail sur « *La formation des professeurs d'Education Physique et Sportive au Sénégal* » évoque trois périodes en vue d'apporter un éclairage sur la constitution d'un espace éducatif en tension avec celui traditionnel. Le fait de distinguer les trois périodes que sont celle pré-coloniale, celle coloniale et celle des indépendances souligne l'intérêt du contexte d'organisation socio-culturelle. Il est en ce sens important de s'évertuer à analyser les « techniques du corps », à relever les pratiques corporelles sans omettre la structuration sociale. Les modèles de transmission des savoirs vont évoluer avec le contexte social. Pour ce qui est de la démarche de connaissance des pratiques corporelles, A. Monsellier précise : « *Le fait de l'implantation d'un système scolaire correspond, d'une certaine manière, à l'acceptation d'une rupture avec le milieu traditionnel où tout ancien était éducateur. On admet la nécessité d'une institution, où des spécialistes dispensent un savoir qui ne provient pas exclusivement du milieu d'origine.* »⁸⁵

Ainsi, il faut noter, pour envisager les travaux réalisés dans le cadre de l'INSEPS que la création de ce dernier s'inscrit dans un processus « *d'assimilation administrative, économique et éducationnelle.* » Pour ce qui est de l'organisation

⁸⁵ Monsellier, A. (1985). *La formation des professeurs d'éducation physique et sportive au Sénégal*. Lyon, France :Thèse de doctorat de 3^{èm} cycle de sciences de l'éducation (Lyon II). p.15

de l'instruction physique, l'armée Française en est pionnière. Comme le relève A. Monsellier : « *la circulaire 705/1, de septembre 1924, oblige les différents cercles militaires à faire parvenir aux autorités supérieures des rapports annuels sur les activités des sociétés sportives locales agréées et sur l'organisation de l'instruction physique dans les colonies. Ces rapports ont été envoyés régulièrement jusqu'en 1937 et sont conservés aux archives nationales du Sénégal.* »⁸⁶

⁸⁶ Monsellier, A. *Ibidem* p.27

B/ Travaux sur les espaces d'apprentissage

S. Gaye (1980)⁸⁷ dans son travail déplore la dégradation constante que subit la lutte traditionnelle. Il attribue ce fait à une forte concurrence des « sports importés » ainsi qu'à la prédominance de la frappe. Il notait la perspective spectaculaire qui semblait déterminer l'intérêt des organisateurs, mais aussi celui des spectateurs. Devant ce constat Saer Gaye prend appui sur une expérience de terrain menée dans l'école primaire Misrah-Colobane pour envisager la problématique éducative.

O. Soumaré (1980)⁸⁸ souligne le potentiel éducatif de la lutte et regrette que l'école sénégalaise ne s'appuie pas sur cette activité en termes d'éducation physique. Pour lui l'introduction de l'activité de lutte permettrait dans le même temps de perfectionner la lutte traditionnelle en la débarrassant de ses scories, et par ailleurs, de favoriser une meilleure intégration de l'éducation physique et sportive dans le système éducatif. C'est en ce sens que son travail porte sur le dopage, avec comme intention de contribuer à l'assainissement de l'activité de lutte. Il faisait déjà le constat de l'existence de cachets exorbitants et avançait cette dimension comme une motivation quant à l'usage de produits dopants. Cependant sa définition de la notion de dopage est très vaste : il est de nature physique, psychologique et chimique. Il prône une pratique sportive raisonnée et écarte de manière radicale tous les supports sur lesquels pourraient s'appuyer les lutteurs. Il écarte même les conseils que pourrait recevoir le lutteur, voire les prières ainsi que l'usage d'éléments symboliques protecteurs. Il prône ainsi une pratique épurée. *In fine*, c'est la dimension compétitive qui apparaît ici comme un obstacle, ou pour le moins, l'idée de performance. Les solutions qui sont proposées sont guidées par une volonté de « modernisation » de la pratique de la

⁸⁷ Gaye, S. (1979/80). *Pour une introduction de la lutte au Sénégal*. Dakar, Sénégal : INSEPS

⁸⁸ Soumaré, O. (1979/80) *Le dopage dans la lutte au Sénégal : contrôle et assainissement*. Dakar, Sénégal : INSEPS

lutte avec un fonctionnement et une organisation à l'image du football, du basket, voire de l'athlétisme.

Dans son « *approche pédagogique de l'enseignement de la lutte au Sénégal* », avec l'encadrement de Jean-Marc Rochez et Abdoulaye Dieng, Demba Diop (1982)⁸⁹ propose un schéma pédagogique basé sur l'activité de lutte. Après avoir évoqué les difficultés que peut présenter la mise en place de l'activité de lutte dans le milieu scolaire, il s'attache à présenter une méthode précise d'éducation physique s'appuyant sur la pratique de la lutte. La lutte est reconnue comme appartenant aux valeurs culturelles traditionnelles. Elle figure sur la liste des différentes disciplines sportives identifiées comme devant promouvoir « *l'éducation et la formation de l'homme sénégalais* ». Fort d'une expérimentation à l'école du sport de lutte, Demba Diop présente une dimension pédagogique concrète qui s'oriente vers l'école primaire, secondaire ainsi que l'université. Son propos s'oriente clairement dans un sens éducatif tout en se détournant de toute démarche en termes de compétition « *Nous n'avons nullement l'intention de parler dans cette étude, de la lutte en tant que sport de compétition. Notre souci fondamental est de présenter la lutte qui sera un moyen d'éducation pour les jeunes. Il s'agira d'une pratique saine dans laquelle le jeune lutteur pourra prendre conscience et développer ses qualités physiques, psychiques et sociales. Ainsi, l'activité de lutte tentera d'apporter sa contribution dans l'œuvre de synthèse du développement humain qui est la formation d'un être social.* »

A. Camara (1983)⁹⁰ regrette l'essentialisation de la tradition de lutte avec l'usage de la frappe et aussi la dimension spectaculaire qui occulte les implications culturelles. Il plaide pour une intégration de l'activité de lutte dans le programme d'éducation physique et précise « *Au regard des objectifs généraux de l'éducation physique, il est regrettable de constater que la lutte,*

⁸⁹ Diop, D. (1981/82). *Approche pédagogique de l'enseignement de la lutte au Sénégal*. Dakar, Sénégal : Inseps

⁹⁰ Camara, A. (1982/83). *Utilisation d'une gradation dans l'apprentissage de lutte chez l'enfant*. Dakar, Sénégal : Inseps

pourtant consacrée par l'éducation de type traditionnel ne soit pas plus sollicitée comme moyen de parvenir à ces finalités. Il est paradoxal dans un pays où ce sport est considéré comme national, que pour former l'homme dont la société sénégalaise a besoin, nous n'utilisions pas par priorité les moyens dont nous disposons et que dès lors la lutte ne jouisse pas d'un meilleur statut. » J-J. Manga (1994)⁹¹ s'intéresse à la perception de la pratique des sports de combat par les femmes. Il choisit le judo et la lutte pour tenter de démontrer un fait de socialisation qui conduit à éloigner les femmes des sports de combat, par une association étroite des sports de combat à l'idée de masculinité.

⁹¹ Manga, J.J. (1993/94). *La pratique féminine des sports de combat vue par les élèves de quatre lycées de Dakar : l'exemple du judo et de la lutte*. Dakar, Sénégal : Inseps

C/ Travaux portant sur les techniques et

l'organisation

O. Ly (1996)⁹² entreprend une analyse de la « *dépréciation des activités physiques traditionnelles.* » Il choisit la lutte comme activité de référence et essaye de comprendre le paradoxe qui persiste entre une aspiration à promouvoir des valeurs traditionnelles et une perception négative d'une pratique corporelle traditionnelle. Cette ambiguïté, pour notre auteur, tenaille notamment la classe intellectuelle urbaine. Il nous explique que l'obstacle à la promotion de la lutte traditionnelle réside dans une sorte d'a priori négatif dont elle fait l'objet. Il avance la thèse qui consiste à dire que sauver « *notre sport* » suppose trois démarches essentielles. La première est d'intégrer la pratique de la lutte à l'environnement socio-éducatif de base, la deuxième à repenser les infrastructures et la troisième à favoriser l'extension du recrutement des pratiquants aux différentes catégories sociales.

C. T. N'Dour (1997)⁹³ propose une analyse des mutations intervenues dans le fonctionnement de la lutte de 1988 à 1997. Il propose ce deuxième travail de recherche en tant que formateur à l'INSEPS mais aussi en tant qu'acteur au sein de la fédération. Il s'agit d'une « *synthèse d'informations récentes* » qui portent sur la lutte. C. T. N'Dour invite, en s'appuyant sur ce travail, à réfléchir à la pérennisation ainsi qu'à la possibilité de rendre la lutte plus attrayante. Il propose de penser l'organisation et le fonctionnement de la lutte en tenant compte du contexte social de communication actuelle. Ce travail fait suite à une première analyse de l'auteur en 1990 qui portait sur les problèmes liés à l'implantation et au développement de la lutte olympique au Sénégal. Dans ce

⁹² Ly, O. (1995/96). *De la dépréciation de nos activités sportives traditionnelles : exemple de la lutte sénégalaise.* Dakar, Sénégal : Inseps

⁹³ N'Dour, C.A.T. (document) *Aspects généraux de la lutte en 1997: principaux changements depuis 1988.* Dakar, Sénégal : Inseps

travail C. T. N'Dour s'est attaché au processus ayant conduit à l'introduction de cette pratique au Sénégal. Mais aussi, il s'est attaché à présenter de manière chronologique l'ensemble des passeurs pour cette discipline.

O. M'Ballo (1998)⁹⁴ s'est intéressé plus particulièrement à la dimension technique dans la lutte. Pour lui ce jeu, qui est devenu une pratique professionnelle, nécessite une veille quant à son évolution sur le plan technique. Malgré l'appellation générique de « *lutte traditionnelle sénégalaise* », il existe des variantes dans la pratique de lutte au Sénégal. L'approche professionnelle de la lutte induit pour les pratiquants un comportement différent vis-à-vis de la pratique. Ousmane M'Ballo précise : « *Le professionnalisme actuel que connaît la lutte impose des exigences aux lutteurs notamment une régularité aux séances d'entraînements afin de maintenir une certaine forme physique et de disposer de certaines qualités techniques* ». A partir d'un travail de terrain, qui porte sur les « *compétitions du drapeau du chef de l'Etat* », de 1998, « *combat de lutte pure, sans frappe* », l'auteur analyse l'évolution de la dimension technique dans la lutte. Son analyse le conduit à constater une déperdition au niveau technique. Il a remarqué une carence des lutteurs dans l'exécution de la plupart des techniques de lutte. Cela dénote une absence de régularité, voire une déperdition en termes techniques. Ainsi, O. M'Ballo postule une impérieuse nécessité à encourager la pratique de lutte traditionnelle sans frappe appelée « *M'Bapatt* », en vue de proposer un espace dans lequel l'assimilation et la progression technique sont possibles.

S. Diakhaté (1999)⁹⁵ se propose quant à lui d'analyser le niveau d'information et d'éducation dans la pratique de la lutte. Il choisit d'aborder les risques que constitue la pratique de variation pondérale brutale dans le but d'intégrer une catégorie de poids donnée. Il relève notamment des baisses brutales de poids à

⁹⁴ M'Ballo, O. (1997/98). *Essai d'évaluation de l'efficacité technique lors du 7^e championnat national de lutte traditionnelle sans frappe*. Dakar, Sénégal : Inseps

⁹⁵ Diakhaté, S. (1998/99) *Problèmes posés par la gestion pondérale dans les sports à catégorie de poids : exemple : la lutte*. Dakar, Sénégal : Inseps

l'issue des compétitions et en déduit qu'il est urgent d'entreprendre une réorganisation des écuries de lutte, avec l'introduction d'experts de l'éducation mais aussi de la santé en vue de sensibiliser les acteurs aux bonnes pratiques.

S. N'Dour (2000)⁹⁶ prend acte du processus de sportivisation à l'œuvre dans la lutte avec frappe en insistant sur les avancées dans la pratique. Son souhait est de prolonger ce mouvement en vue de contribuer à une pratique assainie. Il propose une catégorisation de la lutte avec frappe. Dans son analyse, il observe que les accidents, lors de combats de lutte avec frappe, sont essentiellement dus à une asymétrie en termes de poids ou d'âge. Il indique « *l'inégalité souvent énorme de poids entre les lutteurs, les blessures fréquentes, les nombreux KO, le danger que peut constituer l'âge avancé de certains lutteurs, expliquent notre motivation sur le choix du sujet.* » Il suggère l'organisation de journées de réflexion dans le but d'améliorer la pratique de la lutte sans frappe.

O. Sow (2002)⁹⁷ s'intéresse à la pratique de la lutte sénégalaise dans sa dimension technique, à travers une démarche d'enquête par questionnaire soutenue néanmoins par une observation des pratiques. Il procède à l'analyse du profil technique de la lutte sénégalaise à l'aune des cinq formes de corps que sont : le « *hancher* », « *l'arracher* », le « *décalage* », la « *souplesse* », le « *passage dessous* ». L'usage de « *la frappe* » dans la lutte constitue, pour lui, un frein à l'usage ainsi qu'au perfectionnement des « *prises* » utilisées. L'absence de catégorisation est aussi identifiée comme un obstacle à l'exécution et à l'assimilation des gestes techniques. O. Sow préconise une organisation des écuries de lutte orientée vers un enseignement rigoureux des techniques. Il propose de mettre à disposition des pratiquants un certain nombre d'infrastructures telles que des salles de musculation, de l'équipement mais aussi un accompagnement sur le plan de la santé. Il propose aussi de promouvoir la formation d'entraîneurs spécialisés dans un certain nombre de sports de

⁹⁶ N'Dour, S. (2000). *Pour une catégorisation de la lutte avec frappe*. Dakar, Sénégal : Inseps

⁹⁷ Sow, O. (2001/2002) *Le profil technique de lutte sénégalaise avec frappe*. Dakar, Sénégal : Inseps

combat tels que la boxe, le judo, le karaté et la lutte. Sa perspective d'efficacité l'amène à suggérer une orientation de la technique vers les gestes « les plus payants » dans le cadre de l'apprentissage.

D. Faye (2006)⁹⁸, dans son travail, interroge l'absence de catégorisation en termes de poids dans la lutte avec frappe. Interpellé par l'asymétrie apparente dans les duels, il s'attache d'abord à observer l'issue de ces derniers. Il relève ainsi une prédominance de la victoire des lutteurs les « *plus lourds* », avec comme conséquence des traumatismes divers. Ainsi, 38% des victoires des « *grands combats* » qui se sont déroulés durant trois saisons consécutives, de 2002 à 2005, l'ont été par blessure, par KO ou par coup irrégulier. Pour agir sur ce qu'il considère comme de la violence, Djibril Faye termine son travail par une proposition de catégorisation. Il précise : « *Ainsi nous avons proposé une lutte avec frappe à trois catégories non pas pour éradiquer mais pour amoindrir le danger dans l'arène sénégalaise.*

1. la catégorie des lourds : 90kg et plus

2. la catégorie des moyens : 70kg à 89kg

3. la catégorie des légers : moins de 70kg.

A cela nous avons ajouté les « toutes catégories » qui comme son nom l'indique sont une compétition « open », c'est-à-dire ouverte à tout lutteur désirant combattre. »

J. P. Senghor (2007)⁹⁹ étudie les mutations de la lutte avec frappe en lien avec des modifications du règlement dans une période de 10 ans. Cette période va de 1996 à 2006. Il envisage ce travail de manière très engagée. Cet engagement s'inscrit dans une démarche de préservation et de promotion d'un patrimoine culturel. La lutte y est considérée comme un facteur de lien entre les populations. J. P. Senghor la considère comme un sport universel de haut niveau,

⁹⁸ Faye, D. (2005/2006). *Problématique de la catégorisation de poids dans la lutte avec frappe au Sénégal*. Dakar, Sénégal : Inseps

⁹⁹ Senghor, J. P. (2006/2007). *Évolution des savoirs et pratiques de référence de la lutte traditionnelle sénégalaise : problématique des modifications du règlement de la lutte avec frappe de 1996 à 2006*. Dakar, Sénégal : Inseps

ce qui nécessite une adaptation à des méthodes d'entraînement rationnelles et continues.

K. Coly (2008)¹⁰⁰ s'intéresse à l'impact des modifications de certains points de règlement sur la pratique. Il aborde cet aspect en interrogeant la dimension du spectacle, des valeurs traditionnelles mais aussi les conséquences sur les décisions arbitrales. Dans son enquête, il s'est intéressé à différents acteurs du monde de la lutte tels les lutteurs, managers, arbitres, techniciens, entraîneurs, promoteurs, mais aussi amateurs.

¹⁰⁰ Coly, K. (2007/2008). *La lutte traditionnelle avec frappe : conséquences des nouvelles modifications du règlement de la saison 2007/2008*. Dakar, Sénégal : INSEPS

D/ Travaux sur les espaces sociaux

D/1. Milieu JOOLA

A. Badji (1982)¹⁰¹ aborde la lutte traditionnelle dans une perspective historique. Il commence par délimiter son terrain et cantonne son étude à la région de la Casamance. Les lieux concernés par cette recherche sont le Blouf, le Foomy et le Kassa. Dans son état des lieux, il porte son regard sur les acteurs, les périodes durant lesquelles les rencontres de lutte ont lieu et le déroulement de ces dernières. L'accent est mis sur la place de la lutte dans la socialisation et sur son rôle dans les interactions sociales. Abdou Badji insiste sur l'urgence qui consiste à mener des recherches dans le domaine de la lutte. Cette urgence se justifie, selon lui, par la perception d'une mutation de cette pratique sociale, car cette pratique est articulée aux relations sociales. Dans un contexte où la transmission orale prédomine, la démarche qui consiste à faire témoigner les acteurs ainsi que des personnes ayant vécu des périodes précédentes est judicieuse. Cela contribue à recueillir des éléments de contextes révolus. Abdou Badji s'appuie notamment sur les « *vieillards* » et les griots. Il s'intéresse aux vieillards, car ils ont été témoins des périodes considérées ; et aux griots car le rôle de conservateur de la mémoire collective leur est traditionnellement dévolu. Les périodes dont il est question, pour notre auteur, sont caractérisées par une organisation sociale dans laquelle les rôles et tâches sociales sont d'ordre communautaire. Le rang ou le rôle social s'acquerrait par héritage et l'individu était identifié à son nom, voire à la famille à laquelle il appartenait. Du point de vue de la croyance, avant l'avènement des religions monothéistes, « *la transmission des connaissances se*

¹⁰¹ Badji, A. (1981/82). *La lutte traditionnelle Joola : études et perspectives*. Dakar, Sénégal : Inseps

*fait exclusivement de père en fils. Ainsi pour implorer la paix, ou pour demander un service quelconque aux dieux, on s'adresse uniquement à la famille dont l'ancêtre serait en contact direct avec le dieu concerné et ceci par l'intermédiaire du « boekin » familial. De même, les traditions orales restaient entre les mains des familles ou des institutions familiales au sein desquelles les responsabilités étaient souvent confiées au plus âgé, (...). Il incombait à ce dernier d'initier le reste des membres de la famille afin de perpétuer la tradition ».*¹⁰² La perspective éducative proposée ici est d'ordre enracinée. Elle consiste à convoquer le modèle éducatif traditionnel afin de s'en inspirer. C'est ainsi que Abdou Badji précise « *la lutte était une école de formation pour tous les jeunes garçons, et à travers elle, les adultes mesuraient leur courage, leur volonté de vaincre et leur esprit d'abnégation.*»

La démarche proposée consiste à faire un état des lieux de la dimension éducative traditionnelle qui accompagne l'activité de lutte pour ensuite la magnifier et l'améliorer par un rapprochement avec d'autres disciplines sportives.

N. F. Sarr (1987)¹⁰³ dans son travail, dont il précise de manière explicite la perspective de recherche pédagogique en réponse à l'appel du ministère de la jeunesse et des sports, limite son analyse au « Kassa ». Le travail effectué sur ce terrain tend à mettre en avant la dimension socio-culturelle. L'auteur souligne la dimension éducative dans la pratique de lutte traditionnelle. Il indique que cette pratique de combat est spécifique au Sénégal. Elle est à l'origine usitée comme loisir ou comme épreuve initiatique. N. F. Sarr appréhende la lutte traditionnelle comme jeu, ce qui, sous cet aspect, lui confère un intérêt pour la sociologie de l'éducation. Il déplore cependant la décadence de la pratique qu'il attribue à la baisse du temps libre, l'appât du gain dans la pratique ainsi qu'à l'élan de

¹⁰² Badji, A. (1981/82). *La lutte traditionnelle Joola : études et perspectives*. Dakar, Sénégal : INSEPS

¹⁰³ Sarr, N. F. (1986/87). *Approche socioculturelle de la lutte dans le 'KASSA' pour une vulgarisation de cette pratique*. Dakar, Sénégal : Inseps

modernisme qui se traduisent par un rejet de cette pratique comme considérée archaïque.

A. Diatta (2006)¹⁰⁴ envisage la lutte à travers son articulation avec la dimension sociale. Il choisit l'espace de vie Joola pour analyser le soutien que le groupe apporte au lutteur. Ce qu'il nomme « *préparation psychologique* » constitue l'expression du groupe dans la lutte. Le groupe marque ainsi sa présence qui se manifeste par l'intermédiaire des rythmes et mélodies auxquels le lutteur s'identifie car ils le fortifient. Cette forme d'expression du groupe n'est pas uniquement orientée en destination de l'activité de lutte. Elle est aussi présente lors de « baptême, circoncision, cérémonies religieuses, danse de kumpo, danse de konkon... ». Elle n'en demeure pas moins indispensable dans le contexte de la lutte. Elle représente, pour le lutteur, le soutien d'une communauté. Cela a comme effet de renforcer le lutteur.

S. A. Manga (2006)¹⁰⁵ nous présente un travail sur la lutte axé dans la zone du Kalounaye chez les Diola. Au préalable, il rappelle l'existence de foyers traditionnels de lutte. Ces derniers sont en Casamance avec les Diolas et les Peulhs du Fouladou, au Sine Saloum avec les Sérères, au Cap Vert avec les Lébous ainsi qu'au Walo avec les Wolofs. Il rappelle aussi la dimension de la lutte comme lieu. L'activité de lutte traditionnelle comprend un duel mais aussi des chants, de la musique et de la danse. Il s'agit d'un espace social de pratique. Ce dernier suppose une symbolique. L'individu y est confronté à un certain imaginaire social. Le duel engage des notions d'honneur, de gloire et de manière plus substantielle de rang et de statut social. Les lutteurs sont « porteurs de drapeau ». Ils représentent leur localité. Nous avons ainsi une confrontation entre localités par l'intermédiaire de l'activité de lutte. Malgré un bouleversement intervenu dans les temps sociaux, qui sont tributaires de

¹⁰⁴ Diatta, A. (2005/2006). *Les rythmes et les mélodies dans la préparation psychologique du lutteur joola*. Dakar, Sénégal : Inseps

¹⁰⁵ Manga, S.A. (2005/2006). *La lutte traditionnelle diola dans la zone du Klalounaye chez les diola*. Dakar, Sénégal : Inseps

l'activité saisonnière, et de l'apparition de pratiques sportives inhérentes à l'implantation de l'éducation scolaire occidentale dans les années 1930, l'activité de lutte traditionnelle garde une place importante dans la transmission de pratiques culturelles.

L. Sambou (2009)¹⁰⁶ analyse l'activité de lutte dans le Kassa comme une épreuve initiatique. Elle favorise les relations entre individus ainsi que l'identification à la vie communautaire. Il note cependant au niveau des chansons ce qu'il appelle une dégradation du sens proposé. Ainsi, il précise « *les chants d'ekonkon comparativement à ceux d'autrefois, n'ont plus les mêmes valeurs éducatives.* »

J. Bassène (2009) contribue aux recherches menées sur la lutte dans le territoire de la Casamance. Il rappelle, notamment, la centralité de la lutte dans le Kassa. C'est un lieu de transmission de valeurs sociales.

D/2. Milieu SERERE

Nous avons avec J. V. Faye (1984) une première tentative de théorisation sociologique. A partir des concepts d'*Ethos* et d'*habitus*, l'auteur essaie d'appréhender la lutte traditionnelle. Malgré l'intention qui consiste à adopter une démarche comparative dans différents sports de combat, dont les différentes formes de lutte, le propos de Joseph Victor Faye reste généraliste. La dimension du terrain reste discrète. Son approche socio-culturelle des pratiques reste assez générale.

A sa suite D. Tahib (1986)¹⁰⁷ poursuit cette tentative d'analyse de la lutte traditionnelle avec une perspective en termes de socialisation. Son analyse porte

¹⁰⁶ Sambou, L. (2008-2009). *La lutte traditionnelle Diola KASSA : Catégories de lutteurs dans la commune d'OUSSOUYE*. Dakar, Sénégal : INSEPS

¹⁰⁷ Diakham, T. (1985/86). *La lutte traditionnelle dans le Jinguily : pour une meilleure contribution au colloque sur la lutte sérère*. Dakar, Sénégal : INSEPS

sur l'espace de vie du Jinguily. Il envisage une recherche de terrain en vue d'apporter un éclairage sur la lutte traditionnelle du point de vue de la pratique en milieu sérère. Diakham Tahib tente de dégager des spécificités dans la lutte sérère, notamment sur le plan technique. Ce travail s'inscrit dans une démarche d'intégration de la lutte traditionnelle aux séances d'éducation physique et sportive.

M. Gueye (2005) tente une analyse des difficultés traversées par la lutte sérère. Il associe ces difficultés à la manière de pratiquer des lutteurs. Celle-ci est spontanée et dépendante des conditions sociales et économiques. M. Gueye propose, en vue de conforter la lutte traditionnelle sérère, une meilleure organisation ainsi qu'un encadrement efficient. Cette perspective doit reposer sur une démarche de sportivisation : les pratiquants doivent souscrire une licence, la catégorisation en termes de poids doit être introduite et la formation des entraîneurs accentuée. M. Gueye relève la nécessité d'impliquer les anciens lutteurs dans la démarche de transmission.

D/3. Milieu urbain

A. O. Diallo (1986)¹⁰⁸ souhaite apporter sa pierre au projet d'édification, voire de confirmation, de la lutte traditionnelle comme sport national. En outre, il met en avant les valeurs socio-culturelles de la lutte et considère la discipline comme un levier potentiel d'harmonisation et d'émergence sociale. En cela il cite Joseph Victor Faye : « ... *la lutte dans nombre de nations africaines dépasse le cadre d'une simple action physique ou sportive, elle est fortement imprégnée de valeurs socioculturelles et il arrive qu'on lui assigne de les véhiculer et de les transmettre.* » S'inscrivant dans un espace de recherche qui commence à se

¹⁰⁸ Diallo, A.O. (1985/86). *La lutte traditionnelle sans frappe: essai d'identification de quelques problèmes liés à son développement en milieu urbain.* Dakar, Sénégal : INSEPS

constituer au début des années 1980 à l'INSEPS, il aborde la lutte sans frappe et celle avec frappe en les identifiant à leur environnement. La lutte avec frappe est associée à l'environnement urbain tandis que celle sans frappe l'est au milieu rural. Il est à noter que, dans son travail, Amadou Oury Diallo s'est appuyé sur les analyses de précurseurs tels qu'Abdou Badji (1982), Demba Diop (1982) et Joseph Victor Faye (1984). A l'issue de son travail Amadou Oury Diallo perçoit la nécessité de porter un regard pluridisciplinaire sur la lutte pour en avoir une meilleure compréhension. Il en appelle ainsi à une collaboration scientifique entre les spécialistes du sport et ceux des sciences humaines. Il indique : « ... *le choix des valeurs modernes à adopter, le rapport tradition-technologie, les sciences, nous incitent à envisager une approche pluridisciplinaire, les spécialistes du sport devront travailler avec les hommes de culture, les sociologues, les philosophes afin de contribuer efficacement à l'implantation solide de la lutte traditionnelle sans frappe.* »¹⁰⁹

C.A.T. N'Dour (1990)¹¹⁰ présente une analyse sur l'implantation de la lutte olympique au Sénégal.

I. Bidiar (1990)¹¹¹ fait une analyse de la lutte traditionnelle avec frappe. Il adopte une méthode associant les entretiens à l'observation. Son approche par le terrain lui permet de relever des éléments qui encouragent la pratique de la lutte. L'implantation en ville favorise la pratique par la dynamique urbaine grâce aux infrastructures et aux moyens humains. Cette dimension est associée à la perception de la lutte comme source de revenus. Ainsi, la fédération de lutte déclare en 1978 « *la chance de la lutte par rapport aux autres sports, c'est de pouvoir s'auto-financer.* »¹¹²

¹⁰⁹ Diallo, A.O. (1985/86). *La lutte traditionnelle sans frappe: essai d'identification de quelques problèmes liés à son développement en milieu urbain.* Dakar, Sénégal : INSEPS

¹¹⁰ N'dour, C.A.T. (1989/90). *La lutte olympique au Sénégal: les problèmes liés à son développement.* Dakar, Sénégal : INSEPS

¹¹¹ Bidiar, I. (1989/90) *La lutte traditionnelle avec frappe à Dakar : quelles perspectives.* Dakar, Sénégal : INSEPS

¹¹² Bidiar, I. (1989/90). *Ibidem*

Cependant dans son processus de sportivisation, la lutte fait face, selon les analyses d'I. Bidiar, dans les années 1990, à un problème principal de « *crédibilité* ». Ce dernier se matérialise par une instabilité des instances et une non observance des règlements établis. Par ailleurs, la spécialisation progressive des lutteurs dans la boxe, en vue d'améliorer leur technique de frappe, conduit à une baisse dans la technique de lutte en même temps qu'à une augmentation de la violence des combats. I. Bidiar constate aussi une diminution du cérémonial culturel, ce qui, pour lui, est la conséquence de la réduction de la dimension spectaculaire. Il propose, dans une dynamique de sportivisation, de repenser l'organisation de la lutte traditionnelle, tout en observant une certaine méfiance vis-à-vis des pratiquants. Il précise : « *Tout d'abord il faut reconnaître que la lutte avec frappe pour jouer son rôle doit rester un sport réservé à une élite rigoureusement sélectionnée. Cette dernière doit provenir des autres formes de lutte pour empêcher que les combats ne se transforment davantage en vulgaire bagarre de rue. Elle doit aussi faire l'objet d'une organisation et d'une gestion conforme à son statut d'activité commercialisée.* »¹¹³

K. Sow (1994)¹¹⁴ présente un travail de recherche ayant comme perspective l'intégration effective de la lutte parmi les activités physiques et sportives enseignées. Il indique que la lutte traditionnelle n'a pas encore eu la place qu'elle méritait et déplore aussi la place marginale occupée par cette discipline dans l'EPS.

A. Thiam (1982)¹¹⁵, dans son travail, *L'utilisation de l'observation en vue de l'initiation en lutte libre*, propose de se démarquer de ce qu'il appelle « *l'empirisme* ». Il précise « *le niveau du sport est aujourd'hui tel que pour son développement ultérieur, on ne peut plus se contenter d'enseignants, d'entraîneurs empiriques se basant exclusivement sur leur expérience et ne*

¹¹³ Bidiar, I. (1989/90). *Ibidem*

¹¹⁴ Sow, K. (1993/94). *Problématique de l'enseignement de la lutte traditionnelle dans les établissements publics moyens et secondaires de Dakar : état de la question et perspectives*. Dakar, Sénégal : INSEPS

¹¹⁵ Thiam, A. (1981/82). *L'utilisation de l'observation en vue de l'initiation en lutte libre*. Dakar, Sénégal : INSEPS

pratiquant leur profession qu'accidentellement. » Le ton est ainsi donné, il opte pour un scientisme radical en vue d'apporter une « modernisation » dans l'approche pédagogique. Il prêche pour une « *méthode nouvelle* » sans apporter assez de précisions quant à la dimension de nouveauté. Il postule cependant que la rationalité devrait guider la démarche qu'il propose. L'observation devrait servir à établir une pédagogie articulant la compétition à la préparation.

M. B. Sambou (2003)¹¹⁶ envisage une étude comparative de l'activité de lutte dans deux contextes sociaux différents. Il tente de dégager des spécificités techniques et organisationnelles. Il appréhende la lutte comme un espace essentiel de socialisation. La lutte est perçue comme un rite qui s'inscrit dans une temporalité sociale. Elle participe à la structuration des statuts sociaux. M. B. Sambou précise que, des trois formes de pratique de lutte que sont celle « folklorique », celle olympique et celle avec frappe, c'est la première qui est la plus pratiquée. Il s'appuie ainsi sur cette forme la plus diffuse, appelée lutte sans frappe, pour analyser la dimension socialisatrice de l'activité de lutte. Il propose de s'appuyer sur cette activité pour apporter de l'innovation et pour faire valoir une meilleure attention du système éducatif vis-à-vis de la lutte. Il cite pour cet effet Amadou Hampaté Ba : « *...tout en restant authentique, nous devons moderniser notre pensée, l'adapter au mieux de notre originalité et trouver une expression nouvelle qui met notre culture à l'entendement de nos contemporains.* »

D/4. Espace féminin

A. Sarr (2002)¹¹⁷ aborde le rôle de la femme dans la lutte. Elle analyse cet aspect

¹¹⁶ Sambou, M.B. (2002/2003). *Étude comparative sur les techniques et les règles de lutte utilisées en milieux Diola (Blouf-Fogny) et Sérère (Petite Côte)*. Dakar, Sénégal : INSEPS

¹¹⁷ Sarr, A. (2001/2002). *Le rôle de la femme dans les pratiques corporelles : exemple de la lutte sérère*. Dakar, Sénégal : INSEPS

en procédant à une analyse descriptive soutenue par une connaissance et le vécu du milieu considéré. Dans sa méthode, elle tient compte, du contexte d'oralité qui prévaut. Ainsi le travail de recueil repose essentiellement sur un témoignage oral. Awa Sarr regrette la perception négative affublée, parfois, à la lutte comme étant une activité vulgaire. Elle note la dimension «...*d'héritage culturel (...) porteur d'histoire et d'enseignement à la vie sociale à travers les chants qui accompagnent.* » Elle considère l'activité de lutte traditionnelle comme lieu de socialisation en soulignant le rôle important qu'y jouent les chants. La place de la femme dans la lutte est indexée à la place qu'elle occupe de manière plus générale, dans la communauté sérère en l'occurrence. Après avoir indiqué les responsabilités assumées par le « *genre féminin* » dans la société, elle précise que dans la lutte la « *femme* » assume un rôle discret, mais original. Ce rôle porte sur la confection des tenues des lutteurs, les chants et la motivation des lutteurs. Ce travail constitue la première analyse décentrée qui aborde la pratique de lutte traditionnelle à travers son articulation directe et concrète à l'environnement social. Aborder l'activité de lutte traditionnelle par le contour du « rôle de la femme » nous permet d'envisager la prise en compte du contexte socio-culturel. Cela nous incite à considérer les espaces ainsi que les lieux dans lesquels se déroule l'activité interrogée. L'approche de d'Awa Sarr se veut par ailleurs non globalisante. Elle insiste sur la nécessité de situer le terrain d'étude quand elle suggère que « *de semblables études soient faites au niveau des autres ethnies (autres que sérère) du fait que les pratiques diffèrent selon les réalités culturelles.* »

K. Sambou (2003)¹¹⁸ dans son travail considère le passage d'une pratique traditionnelle à une pratique sportive. Il indique une proximité, en termes de technique, entre la lutte traditionnelle féminine Joola et la lutte olympique. Il contextualise son analyse de la lutte traditionnelle. L'objet est la lutte

¹¹⁸ Sambou, K. (2002/2003) *De la lutte traditionnelle à la lutte olympique : ex. de la lutte traditionnelle féminine Joola*. Dakar, Sénégal : INSEPS

traditionnelle féminine. Ce travail nous montre la lutte sous son aspect vecteur. Elle est dans cet espace d'étude porteur de valeurs symboliques, de liens sociaux. Au-delà, elle comporte un caractère transfrontalier qui atteste de sa vitalité. La lutte participe ainsi à la structuration d'un espace social. Elle s'articule à un temps social et s'inscrit ainsi dans une tradition locale. Sa pratique devient un événement récurrent qui participe à rythmer le temps du groupe social. La lutte est aussi le catalyseur de l'imaginaire social qui s'exprime à travers elle. La sensibilisation à un certain nombre de valeurs en rapport avec la perception du corps de la femme passe aussi par cette pratique de lutte traditionnelle féminine chez les Joola. C'est ainsi que K. Sambou indique : « elle a été pour les Joola un signe de puissance physique et de virilité, un moyen d'augmenter la capacité de travail, de maintien de la forme, de combativité de la jeunesse, un moyen également de lier les amitiés : « BAFALAYE » qui a une haute signification sociale »¹¹⁹. K. Sambou par son travail s'inscrit dans une démarche de terrain qui nous donne accès au sens que revêt la pratique de la lutte traditionnelle féminine. L'analyse proposée met en relief un type d'usage prédisposant les filles lutteuses Joola à une pratique de lutte olympique.

E. Diatta (2004)¹²⁰ dans son travail aborde la dimension de valorisation de l'activité de lutte traditionnelle. Elle envisage cette valorisation à partir de la lutte féminine olympique. La lutte féminine est pratiquée essentiellement dans la région de la Casamance. Ainsi les lutteuses du Sénégal sont issues de cette région. Eveline Diatta évoque une absence de reconnaissance des lutteuses. Elle déplore des lacunes quant au développement et à la promotion de la pratique féminine. Ces difficultés sont augmentées au contact de civilisations étrangères : « Avec le contact des populations sénégalaises avec les civilisations étrangères

¹¹⁹ Sambou, K. (2002/2003). *De la lutte traditionnelle à la lutte olympique : ex. de la lutte traditionnelle féminine Joola*. Dakar, Sénégal : INSEPS

¹²⁰ Diatta, E. (2003/2004). *Contribution au développement de la lutte féminine olympique au Sénégal : cas des filles championnes du département d'Oussouye*. Dakar, Sénégal : INSEPS

(Christianisme et Islam) sa vulgarisation connaît des difficultés à cause des réalités de ces religions contrairement à la lutte traditionnelle avec frappe pratiquée uniquement par les garçons. »¹²¹

Cette situation explique les inquiétudes d'E. Diatta qui craint que cette pratique ne disparaisse.

E. M. Diédhiou (2008)¹²² revient sur la pratique féminine qui est exclusive à la région de Casamance. Seul le département d'Oussouye conserve encore cette pratique. Cette « activité traditionnelle ludique » représente un temps culturel et social significatif. Elle se déroule lors de la fête du roi, Sibiloumbaye Diédhiou, d'Oussouye.

Conclusion

Les travaux de recherche sont globalement orientés dans une perspective de promotion de la lutte traditionnelle, dans l'espace de l'apprentissage scolaire, mais aussi dans l'espace social. La lutte est mise en avant comme « sport de chez nous ». Elle est perçue et présentée comme catalyseur d'une tradition culturelle et comme vecteur de l'imaginaire social. La lutte fonctionne par son attrait et sa spécificité. Sa dimension attrayante s'appuie sur la symbolisation du duel à travers tout ce qui l'a engagé, ce qui l'a rendu possible sur le plan de l'apprentissage social, dans ce qu'il enseigne de l'usage du corps et se rapporte au rythme quotidien. Le sens que prend l'usage de la force dans un espace social donné s'accorde avec les activités socio-économiques de cet espace. La spécificité de la pratique de cette activité motrice repose sur l'expression sociale

¹²¹ Diatta, E. (2003/2004). *Contribution au développement de la lutte féminine olympique au Sénégal : Cas des filles championnes du département d'OUSSOUYE*. Dakar, Sénégal : INSEPS

¹²² Diédhiou, E. M. (2007/2008). *De la pratique de la lutte traditionnelle féminine à la pratique de la lutte olympique féminine*. Dakar, Sénégal : INSEPS

qui la conduit. La croyance, la danse, la musique et le chant sont des dimensions qui accompagnent l'activité de lutte pour la magnifier. Chaque dimension s'exprime de manière spécifique. La pratique dans l'espace social lébou est ancienne. Elle a sa propre articulation avec l'espace social. La perspective de notre étude consiste à montrer non seulement la manière dont elle fonctionne et s'exprime, mais aussi le mouvement qui l'a porté, celui qui l'a véhiculé et celui qui le porte. Ainsi, le parcours de lutteurs nous sert de tracé historiographique.

IV. METHODOLOGIE :

Parcours de chercheur, connaissance et conditions

Depuis 2005, nous suivons l'évolution d'un groupe de lutteurs basé à M'Bao, village dont nous sommes originaires, au Sénégal. C'est un petit village de pêcheurs au bord de l'Océan Atlantique. A travers des séjours ponctuels et une correspondance régulière nous recueillons les différentes configurations et fonctionnements de « *l'écurie* » de lutte du village. Le contact continu que nous avons établi avec ce groupe nous a permis d'installer un climat de confiance avec ses membres. Nous avons assisté à un certain nombre de leurs entraînements, suivi leurs échanges de début et fin de séances d'entraînement, assisté à leur réunions et discussions diverses. Des relations amicales se sont nouées avec certains d'entre eux. Ainsi, nous avons pu recueillir un certain nombre d'informations quant à la vie du groupe. Nous leur avons fait part de notre intention de faire un travail de recherche sur leur pratique.

Nos données ont été récoltées par des observations de terrain, un travail bibliographique, des entretiens et discussions formels mais aussi informels. Cette tentative d'objectivation est précédée d'un certain nombre de réflexions que nous avons eues sur la pratique de la lutte traditionnelle en général. Le regard que nous portons sur la lutte, voire l'expérience sensible que nous en avons, est un prélude à notre travail de recherche. Cela préfigure l'intérêt que nous portons à cet objet de recherche et la place que nous lui accordons, comme activité collective prépondérante dans la structuration sociale au Sénégal et de manière particulière au village de M'Bao. Dans cette partie, qui explicite notre méthode de travail, nous exposons la réflexion embryonnaire que nous avons eue sur la pratique de la lutte traditionnelle et qui porte sur différentes dimensions sociales. Notre position négociée de chercheur passe par un rapport spécifique avec le terrain mais aussi par un cheminement et une manière de penser notre terrain.

A/ Cheminement dans notre réflexion sur la pratique de la lutte traditionnelle

A/1. Lutte traditionnelle sénégalaise

La lutte traditionnelle sénégalaise est une activité motrice de contact qui, dans sa forme la plus répandue aujourd'hui, intègre la boxe, avec l'usage des poings à mains nues. Elle est communément appelée "lutte avec frappe". Le lutteur peut à la fois donner des coups de poing et recourir à la préhension. Par des actions techniques de frappe, de feinte, de déséquilibre, deux personnes se livrent un duel. Les combats de lutte sont accompagnés d'animations socio-culturelles : la danse, la musique, le chant ainsi que des rituels de croyance. La lutte sénégalaise présente une diversité de formes, elle est pratiquée essentiellement par les hommes et la forme avec frappe est devenue très populaire.

L'engouement pour la forme avec frappe se traduit par la multiplication des groupes de lutte communément appelés « *écuries* ». Cette forme est, aujourd'hui, largement médiatisée et ses enjeux financiers de plus en plus prégnants. A côté de cette forme, nous avons au Sénégal, le « *M'bapatt* », ou « *lutte sans frappe* », ainsi que la lutte olympique. Le lutteur était souvent identifié à son village ou à sa contrée d'origine. Aujourd'hui, cette dimension d'appartenance est battue en brèche. La lutte, au Sénégal, a fait l'objet de plusieurs études menées dans une perspective éducative, mais aussi culturellement engagées. Ces dernières renseignent sur le nombre de pratiquants, l'augmentation du nombre des groupes de lutteurs, les niveaux d'accord et de désaccord quant à l'introduction d'une technique. Des analyses qui portent sur

l'impact de l'introduction d'une nouvelle règle ont été proposées, de même que d'autres abordant la pratique de la lutte sous l'angle de la classe sociale. Certaines analyses sont clairement engagées dans une démarche de valorisation d'un « *sport bien de chez nous !* » avec un travail axé sur l'introduction de la lutte au sein de l'enseignement comme activité physique et sportive.

A/2. Enjeux de l'affrontement entre deux individus

Notre interrogation porte sur les pratiques à l'œuvre dans un espace territorial donné. Cependant nous le faisons dans un contexte où la pratique de la lutte au Sénégal connaît une grande expansion. Cette situation suscite, pour nous, un certain nombre d'interrogations qui portent sur cette dynamique sociale. L'activité de la lutte traditionnelle au Sénégal favorise-t-elle de nouvelles formes de structuration sociale ou sa pratique nous révèle-t-elle la dynamique d'un monde social ? Par ailleurs, avec la lutte, il est question de savoir si nous sommes dans un contexte cathartique avec une violence autorisée et encadrée ou dans une dimension subversive à travers l'espoir et le fantasme que peut procurer la pratique de la lutte.

Notre questionnement, dans le cadre de ce travail, consiste à comprendre la dynamique de transmission à l'œuvre dans ce monde de la lutte. Chaque lutteur est considéré avec son environnement et ses relations. Nous interrogeons les enjeux de l'usage qui consiste à sacraliser l'affrontement entre deux individus, non seulement sur le plan des représentations sociales, notamment du point de vue du lutteur, dans son contexte environnemental d'initiation, mais aussi ses modalités de pratique.

A/3. Activité de la lutte comme esthétique sociale

Jadis, les rencontres inter-villages de lutte étaient organisées après les récoltes. Il s'agissait de compétitions. Le travail des champs rythmait les rencontres de lutte. A l'occasion de ces dernières se déployait toute une esthétique sociale. Des chants et danses mais aussi des rituels de croyance rythmaient ces journées et soirées de lutte. Elles étaient donc le théâtre d'expressions diverses. Ainsi, la société « s'exhibait ». L'activité de lutte est liée à son environnement social et sa dynamique s'appréhende à travers cette articulation. De même, l'appréciation du parcours des acteurs lutteurs dans la tradition populaire de lutte ainsi que les modalités d'initiation de ces derniers participent à une meilleure connaissance de ce phénomène. Il ne faut pas omettre que la pratique de la lutte est à mettre en perspective avec les représentations et usages du corps dans l'espace social considéré.

Évoquant le travail de Merton et Sorokin, G. Pronovost indique : « *S'attachant à démontrer le caractère distinct du temps social par rapport au temps physique ou psychologique, les auteurs insistent sur deux idées principales : le temps social est significativement lié aux activités qui le composent ; il est aussi l'expression du rythme des groupes sociaux.* »¹²³

Les activités traditionnelles, pour notre terrain d'étude, sont essentiellement la pêche et l'agriculture. Au moment où le petit garçon quitte le giron maternel pour être pris en charge par la « communauté des hommes », il est susceptible de se confronter à ces activités et par conséquent aux espaces où elles ont lieu. Il élargit ainsi son aire géographique, mais aussi celle de ses représentations à travers son rapport à ces activités. La sensibilisation aux techniques du corps est

¹²³ Pronovost, G. (1996). *Sociologie du temps*. Paris, Bruxelles : Édition De Boeck et Larcier S.A. p. 21.

en prise directe avec les activités sociales de l'espace considéré. Cette dimension initiatrice est d'autant plus prégnante que ce sont là de premières expériences.

La lutte consacre, symboliquement, la force et la forme physiques. Ainsi le lien entre l'apparition de la pratique de lutte et les activités de l'espace social est posé. Le rapport entre l'activité de lutte, le travail, le temps familial, en somme le rythme de vie est interrogé. Ces relations sont envisagées dans une perspective dynamique. Ainsi, la mise en perspective de la lutte comme activité traditionnelle articulée à la dynamique sociale nous incite à interroger les conditions de possibilité de l'apparition et de la survivance d'une telle pratique.

A/4. Fêtes et rituels comme lieux de compréhension du fonctionnement de la lutte

Le projet d'étude qui nous préoccupe porte sur la manière dont la lutte traditionnelle sénégalaise se transmet. Nous avons fait le choix de limiter notre étude au village de M'Bao et la situons sur un siècle. Cela s'appuie sur la description et l'analyse du processus ainsi que sur la dynamique à l'œuvre dans cette pratique. L'expérience des acteurs et l'imaginaire social de l'environnement considéré en sont des clefs de lecture. Comment la lutte traditionnelle se construit-elle socialement ? De quelle manière l'espace social contribue-t-il à l'élaboration de la pratique ? Quel est le statut des lutteurs dans l'imaginaire social ? Quel est le rapport du système pratique des lutteurs avec le contexte social ? Comment devient-on lutteur à M'Bao ?

Nous relevons que la pratique des lutteurs de M'Bao s'inscrit dans une tradition villageoise. C'est une pratique en rapport avec les usages sociaux. La lutte dans cet espace n'est pas un phénomène récent, elle s'inscrit dans une tradition.

Celle-ci est reconnue dans l'espace de lutte en pays Lébou, mais aussi à l'échelle du Sénégal. Les écrits sur la tradition de la lutte à M'Bao étant pratiquement inexistantes, la plupart de nos matériaux sont directement recueillis. En situant la lutte comme jeu, nous privilégions le recueil d'éléments situés et avons expressément délimité notre terrain d'étude. Notre intérêt porte particulièrement sur le vécu des lutteurs, de manière à recueillir de façon approfondie les relations sociales avec lesquelles ces acteurs sont en prise.

Dans notre analyse de la transmission pour cette pratique sociale, les acteurs lutteurs sont centraux. Le choix du corpus de lutteurs interviewés a comme objet de renseigner sur l'espace de la lutte sans frappe communément appelée «*M'babatt*»¹²⁴ qui peut mener à celle avec frappe qui a lieu à «*l'arène*»¹²⁵. Ces deux formes comportent des spécificités sur le plan de la technique, mais aussi sur le plan de l'organisation et des lieux de pratique. La lutte traditionnelle sénégalaise envisagée concerne ces deux formes, même si notre étude va plus s'appesantir sur les expériences qui conduisent à adopter la pratique de la lutte. Il faut noter que les autres formes que sont la lutte olympique et la lutte gréco-romaine sont présentes au Sénégal. Toutes ces formes partagent la dimension de combat.

Au-delà des enjeux de duel, il est question, pour nous, de comprendre la forme sous laquelle les lutteurs s'engagent dans cette pratique et les éléments sociaux sur lesquels ils s'appuient pour se présenter.

Jean Duvignaud indiquait la profondeur de la fête en ces termes : « *La fête ne saurait être une réalité comparable au mariage, au rituel religieux, au travail ; si l'on songe aux formes disparates qu'elle revêt, elle implique une image multiforme de la vie collective et individuelle qui ne se réduit pas à elle cette existence elle-même et qui ne s'y investit pas complètement. Qu'il s'agisse*

¹²⁴ « M'Bapatt » : Indique la forme de la lutte sans frappe en même temps qu'il désigne le lieu voire l'événement.

¹²⁵ Arène : Nomme communément le lieu où se déroule la lutte avec frappe.

d'illustrer théâtralement des figures codifiées par une tradition, ou de représenter un scénario ritualisé, la fête suppose cependant une remise en question qui dépasse le cadre de la société. L'hallucination qu'elle provoque est le résultat d'un constat ou d'une évidence dont l'ensemble des gestes ou des actes qu'elle entraîne constitue la préparation. Elle place pour quelque temps, l'homme et les hommes en face d'une réalité trans-objective et trans-subjective, arrache le social au social et puise dans la découverte des instances ainsi perçues une capacité infinie de création et d'innovation. Cette innovation à son tour, agissant sur la trame de l'existence collective, la transforme et la bouleverse, suggérant des formes nouvelles qui, à leur tour, parce qu'elles sont cristallisées, pèseront sur les membres de la communauté ou de la civilisation.»¹²⁶

La lutte se présente à nous comme une fête. C'est en ce sens que notre questionnement porte sur la dynamique créatrice de la lutte traditionnelle à M'Bao, auprès des acteurs, dans leur pratique, et dans la perception sociale de cette pratique, et, plus généralement, sur son rôle dans l'environnement social.

Dans l'introduction du livre *Le rite et l'outil* de Charles Le Cœur, G. Balandier indique : « *Il montre les "fêtes" comme un moment privilégié de manifestations de la vie collective : en cette circonstance, on pourrait dire que la société s'exhibe et donne à voir les rapports fondamentaux qui la constituent, les valeurs et symboles qui la justifient. On saisit ici le souci d'appréhender le "phénomène social total", conformément aux suggestions de Durkheim et de Mauss, et l'intuition que la sémiologie de l'action – dans les moments où celle-ci se trouve rigoureusement codifiée et "ritualisée" - livre des éléments permettant de construire une théorie implicite de la société, implicite parce que vécue ou jouée.* »¹²⁷

Le regard que nous portons sur la lutte ne s'inscrit pas dans une conception univoque qui convoquerait un caractère intrinsèque. Il est plutôt de nature

¹²⁶ Duvignaud, J. (1973). *Fête et civilisations*. Genève, Suisse : Librairie WEBER. p.194

¹²⁷ Le Coeur, C. (1969). *Le Rite et l'outil : Essai sur le rationalisme social et la pluralité des civilisations*. Paris, France : PUF. p. VI

complexe. Nous avons choisi d'aborder la tradition de la lutte à M'BAO à travers la dynamique et le processus de transmission. Les questions soulevées par notre enquête nous ont conduits à nous intéresser à d'autres concepts théoriques sans exclusivité, en vue d'approfondir notre exploration de l'espace de la lutte. Cependant notre méthode de recueil s'inscrit résolument dans une optique de compréhension.

Mamadou Sarr, un habitant du village de Yoff¹²⁸, donne la description suivante quant à l'ambiance festive de la lutte : « *Ce jeu était pratiqué par tout le monde, même hors du pays Lébou. Très ancien, il est le jeu le plus traditionnel que je connaisse. Jadis, il n'était pas organisé comme de nos jours. Chaque année tous les villages Lébou organisaient à tour de rôle des séances de Lamba. Le village organisateur invitait les jeunes des villages environnants et personne ne manquait, car en ce temps-là on ne payait pas pour y assister et l'on tuait des bœufs pour recevoir les participants venus des autres villages. Par exemple lorsqu'un lutteur de yoff se rendait dans un autre village et se révélait le meilleur de tous, c'est-à-dire le champion, les habitants du village hôte, sans jalousie aucune, tuaient un bœuf pour l'honorer avec ses compagnons. Les séances de lutte sont organisées pendant la journée ou pendant la nuit. Quand elles se déroulent au clair de lune elles prennent le nom de M'bapatt. Les séances de mbapatt avaient lieu après les récoltes quand les greniers étaient pleins à craquer de mil et que chacun se sentait à l'abri de la famine. Alors pendant les nuits de clair de lune tous les jeunes de Yoff et des villages environnants se donnaient rendez-vous sur la place publique pour se mesurer de force et d'adresse. Les jeunes filles n'étaient jamais absentes. Coquettement habillées, elles chantaient les Yandangaan¹²⁹. »¹³⁰*

¹²⁸ Village Lébou, de la presqu'île du Cap-Vert, à Dakar au Sénégal

¹²⁹ yandangaan : Aspect folklorique du *Mbapatt* ; sont des airs langoureux chantés par des filles aux belles voix pour obliger les indécis, ceux qui manquent de courage, à se déshabiller pour s'affronter. Ils les touchaient au plus profond de leur orgueil d'homme et les poussaient à même se surpasser :

La lutte est un phénomène qui engage un ensemble d'acteurs et nous pouvons l'envisager comme « fait social total », à l'image de Marcel Mauss dans son *Essai sur le don* : « C'est en considérant le tout dans son ensemble que nous avons pu percevoir l'essentiel, le mouvement du tout, l'aspect vivant, l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui. Il y a dans cette observation concrète de la vie sociale, le moyen de trouver des faits nouveaux que nous commençons seulement à entrevoir. »¹³¹

A/5. Transmission de la pratique de la lutte par l'expérience

Dans son *Cours de médiologie générale*, R. Debray, après avoir précisé que la logique de la transmission était inséparable de la logique de l'organisation, indique : « Dans médiologie, médio désigne en première approximation l'ensemble, techniquement et socialement déterminé, des moyens de transmission et de circulation symboliques. »¹³²

Notre étude porte sur les lutteurs de M'Bao et s'attache à analyser la situation de transmission de la tradition de la lutte dans un espace-temps donné. Les lutteurs témoignent de pratiques et de perceptions différentes, notamment selon les générations.

Le parcours du lutteur, dans cette étude, est central. A travers la notion de génération, nous abordons la pratique de la lutte sous l'angle de la « *continuité historique* » avec ses dimensions de legs, d'héritage ainsi que de création. Ce parcours du lutteur dans l'espace de la lutte et en ses différents lieux nous permet

¹³⁰ Sarr, E.H.M. (1980). *Naa koon, la koon, fa koon* ou Les lébous parlent d'eux-mêmes. Dakar, Sénégal : les Nouvelles Editions Africaines. p.152

¹³¹ Mauss, M. (1950). *Sociologie et anthropologie*. Paris, France : PUF. pp.275-276.

¹³² Debray, R. (1991). *Cours de médiologie générale*. Paris, France : Gallimard. p15.

d'appréhender la personne du lutteur. A partir de ses expériences, dans un environnement social donné, le lutteur acquiert un certain savoir-faire, une certaine technique, un savoir-être qu'il s'approprie pour forger sa pratique. De manière processuelle, le lutteur s'imprègne de son environnement pour produire sa propre pratique. Il puise ainsi dans son vécu. Ce sont sur ces dernières que nous nous appuyons pour établir les formes de pratique et envisager la dimension historique.

C. Attias-Donfut précise « *Compter par générations revient à substituer aux divisions par les événements les divisions par les hommes, or il n'est pas indifférent de se référer aux hommes plutôt qu'aux résultats de leurs actions. L'accent porté sur ces derniers tend à occulter les modes de vie, les manières de faire et d'être, tandis que la prise en compte des hommes concrets, singuliers, ouvrent à la compréhension de leur quotidienneté et de la société dans laquelle ils vivent.* »¹³³

A/6. Appropriation de la lutte

Notre intérêt porte ainsi, avec l'approche de notre terrain sous l'angle de la transmission, sur la manière dont un groupe social s'approprie la tradition de lutte et en fait usage. La manière dont la lutte fonctionne, à savoir les différentes interactions qui se développent autour de l'espace de lutte, retient notre attention. La place du lutteur est centrale, les actions qui se développent autour de sa personne constituent des éléments de connaissances essentiels. Ils sont à mettre en lien, de manière synchronique, avec le contexte social, mais aussi avec sa configuration. Les valeurs et normes que le groupe social met en scène en lien avec la lutte, l'imaginaire et la dynamique sociale qui se déploient au sein des écuries, mais plus généralement au sein de l'espace de lutte, ainsi que la

¹³³ Attias-Donfut, C. (1988). *Sociologie des générations : l'empreinte du temps*. Paris, France : PUF. p71.

dimension éthique à l'œuvre participent à la dynamique de transmission. Elle est indexée, dans le contexte des rapports sociaux qui impliquent différents acteurs, aux actions des protagonistes. Ces actions sociales sont de différentes natures. Elles ont le sens que leur affectent leurs auteurs. C'est avec les intentions de ces acteurs que nous tirons une compréhension quant à ce monde de la lutte. L'espace de la lutte est un espace dynamique où se font et se défont des pratiques sociales.

G. Balandier indique : « *Si les sociétés ne sont jamais achevées, si elles se produisent continuellement, alors il n'y a pas de rupture complète entre tradition et modernité. Il y a peut-être de l'enfouissement, de la tradition cachée, souterraine, mais qui va reparaître si nécessaire à telle ou telle fin, en pourvoyant d' "outils" qui sont indispensables à la fabrication du présent.* »¹³⁴

L'analyse de l'histoire de la pratique de la lutte à M'Bao, à savoir la compréhension des différentes tensions dont elle est et a été l'objet dans le temps et dans l'espace à travers le vécu des lutteurs, nous permet de mieux circonscrire les informations qui circulent dans cet espace de la lutte. Le regard scientifique, porté sur l'apprentissage social des lutteurs qui se noue à travers leur expérience dans l'espace de la lutte, nous permet d'appréhender la portée sociale de la tradition de lutte. Dans ce village de M'Bao, la lutte est une pratique récurrente et le travail sur les données recueillies nous informe que les lutteurs s'appuient sur leur espace territorial pour déployer leur système pratique.

Avec la méthode d'entretien, sous forme de récit de vie, nous recueillons l'expérience sociale des lutteurs, le témoignage quant à leurs représentations et pratiques. Cette démarche se double d'une observation de terrain. Notre perspective est de comprendre le processus d'identification des lutteurs à leur territoire et à leur pratique.

Nos lutteurs enquêtés partagent un même espace villageois. Cependant, ils

¹³⁴ Utinam. (1997). *Comment peut-on être socio-anthropologue ? Autour de Georges BALANDIER*. Paris, France : L'harmattan. p. 34

présentent des disparités au regard de la lutte en termes d'héritage. Certains ont des ascendants lutteurs contrairement à d'autres. Ainsi la gestion de la pratique reçue en héritage, dans le même espace, se pose de manière différenciée pour les lutteurs. Cela nous permet d'apprécier des modalités d'appropriation différentes. Pour ce qui est de cette dynamique de la transmission, D. Bertaux et I. Bertaux-Wiame indiquent : « *Au terme de notre étude nous découvrons que même l'élément dont la transmission devrait être la plus simple, la plus facile, la plus directe à savoir le capital ; semblait devoir subir une métamorphose pour pouvoir être réapproprié par la génération suivante. La transmission à l'identique, parce qu'elle réifie l'héritier (elle fait de lui un objet) semble présenter un caractère mortifère: pour devenir sujet de l'héritage, l'héritier doit agir sur lui en lui imprimant sa marque propre.* »¹³⁵

La pratique de la lutte au village de M'Bao est récurrente et notre intention est d'en apprécier l'évolution des formes de pratique.

A/7. Croyance dans la lutte

La lutte implique une dimension corporelle dans un contexte social. Cette interrelation s'exprime dans la manière dont la lutte nous est donnée à voir dans une dynamique « *réursive* ». La complexité de cette pratique, dans laquelle le corps engagé est central, c'est son degré d'entrelacement avec l'environnement social. Dans la pratique de la lutte nous assistons à une forte ritualisation par l'intermédiaire d'éléments et de gestuelles qui symbolisent une certaine croyance traditionnelle. Cette expression du sacré est accompagnée de chants, de musique ainsi que de danse. La croyance côtoie ces formes d'expression traditionnelles et

¹³⁵ Bertaux, D. / Bertaux-Wiame, I. (1988). « *Le patrimoine et sa lignée : transmissions et mobilité sociale sur cinq générations* », *Life stories/Récits de vie*, n°4, p.22.

culturelles, qui impliquent le corps, dans une mise en récit.

A ce propos, J.F. Loudcher, en évoquant les caractéristiques des disciplines de combat, insiste sur l'importance de la prise en compte du contexte spatial dans lequel se déroule le combat. Au-delà, et pour ce qui est de la pratique de la lutte sénégalaise, il en relève la forte dimension sacrée : « *le rapport à la religion et au sacré est essentiel dans ces dernières disciplines traditionnelles. Il faut alors les considérer comme des arts de combat fortement ritualisés, (...), constitués de sacrements et de rites. (...). Toutefois, ces rituels, peuvent être au cœur du déroulement de la pratique (religieux) ou bien procéder en marge de l'épreuve pour la souligner (sacré)* »¹³⁶. Il met l'accent, pour finir, sur la centralité de la « *relation aux dieux et aux puissances magiques* » dans les « *activités pugilistiques traditionnelles* ».

Pour notre terrain, la croyance en l'existence de forces surnaturelles participe à la pratique. Ces forces ont vocation à renforcer les lutteurs. Elles participent, en ce sens, au combat. Et cette considération n'est pas anecdotique. La croyance accompagne les différents temps de la lutte.

A/8. Lutte comme réceptacle de l'imaginaire du corps

La lutte est une discipline de combat intégrée à l'histoire sociale. Comme activité, la lutte dans l'espace social considéré, a toujours été en articulation avec les activités sociales principales telles que la pêche et l'agriculture. Le corps est habituellement sollicité, dans ces situations, sous l'angle de la force ainsi que celui de la puissance. Dans l'imaginaire social, la bravoure est indexée à cette nature de l'effort physique.

¹³⁶ Loudcher, J.F. / Renaud, J.N. (2001). *Éducation, sports de combat et arts martiaux*. Grenoble, France : PUG. p.30.

Ce "*corps forcé*" symbole de virilité est usité comme principe d'affirmation de soi : dans le cas des lutteurs, le corps "*marche*" comme « (...) *emblème de la virilité populaire, (...), chez les hommes, notamment chez les jeunes.*»¹³⁷

Le corps du compétiteur est utilisé quelquefois comme unique ressource. Le corps est engagé dans une perspective de performance. Cette forme d'usage du corps réinterroge en filigrane les dimensions technique et esthétique dans la lutte. Le corps du lutteur est mis en jeu de manière complexe. Nous avons, dans la lutte, une multiplicité de formes d'expression du corps. Le duel, qui oppose deux lutteurs, notoirement physique et technique, porte aussi sur une certaine esthétique. A l'affrontement direct dans le cercle de l'arène précède un autre type d'affrontement durant la phase de *touss* ou *bakk* qui est une forme de chorégraphie libre précédant le combat. Le *touss* s'appuie sur la danse, sur le chant ainsi que la musique. Pour le lutteur c'est une manière de magnifier sa puissance. Le corps est ainsi envisagé sous l'angle de la sculpture, de l'esthétique.

Ces différentes formes d'affrontement supposent une préparation physique du corps, mais aussi une préparation d'ordre mystique. Cette dernière implique de manière directe l'entourage familial et plus largement le groupe. Elle convoque l'ensemble des croyances familiales et celles du groupe social. La mise en jeu de ces croyances dans la lutte transcende ce qui apparaît au prime abord comme un simple duel physique entre deux individus. C'est dans cette configuration sociale que le corps sert comme réceptacle aux représentations d'ordre esthétique et symbolique en même temps qu'il sert comme outil.

¹³⁷ Vieille-Marchiset, G. / Gasparini, W. (2010). *Les loisirs sportifs dans les quartiers populaires : modalités de pratiques et rapports au corps*. Staps (n° 87). pp. 93-107.

A/9. Identification à un espace communautaire

Les lieux essentiels de pratique à M’Bao sont le littoral et les abords du marigot. La lutte est identifiée comme une des principales occupations des jeunes garçons. Ces derniers expérimentent ainsi des figures techniques et des gestuelles mystiques.

Sous l'angle de la "confrontation", du village de M’Bao avec les centres urbains environnants ainsi qu'avec la religion islamique introduite au début du vingtième siècle dans ce village, G. Balandier et P. Mercier indiquent « (...) *il n'est pas présomptueux de penser que ce petit peuple assurera son évolution dans la vie moderne sans payer celle-ci de la perte de son âme* »¹³⁸. Ce qui amène les auteurs à formuler une telle assertion est le constat de l'existence, concernant cette communauté, d'un genre de vie et d'une culture spécifiques qui reçoivent et assimilent, d'une manière qui lui est propre, les apports extérieurs. Cette capacité particulière d'assimilation et d'intégration des apports extérieurs repose, selon lui, sur l'existence d'un fort sentiment d'identité lébou. Ce recul historique, que nous confère ce travail de G. Balandier et P. Mercier, nous permet d'interroger la permanence de cette identification à une communauté dont la caractéristique centrale est l'activité de pêche.

R. Brubaker, définit l'identité collective comme étant : « ... *l'existence d'un haut degré de "groupalité", d'une « identité » ou d'une similitude entre les membres du groupe, en même temps que d'une distinction nette à l'égard des non membres et d'une frontière clairement marquée entre l'intérieur et l'extérieur.* »¹³⁹ Cette identification est à appréhender à travers les us et coutumes que partagent les Lébous : les formes de croyances, les rituels sacrificiels, le rapport à la mer. Pour ce qui est du village de M’Bao, nous retrouvons ce sentiment

¹³⁸ Balandier, G. / Mercier, P.(1952). *Particularisme et évolution : Les pêcheurs Lébou du Sénégal*. Saint-Louis, Sénégal : IFAN. p. 213

¹³⁹ Brubaker, R. (2001). *Au-delà de l'«identité»*. ARSS n° 139. p.74

d'appartenance qui traverse les villages lébous, dont les personnes interviewées attestent en s'appuyant sur des liens de proximité en termes de pratiques. Ainsi ces frontières identitaires s'appuient plus sur un imaginaire partagé que sur un espace géographique.

Il ne s'agit pas d'envisager une *tabula rasa* à chaque étape ou à chaque génération de lutteurs, mais de prendre en compte les phases successives des contextes de pratique dans notre travail d'analyse. Il est plutôt question d'un travail axé sur la compréhension du mouvement de prolongement de la pratique de la lutte à M'Bao, dans le but de comprendre et d'analyser la transformation de cette tradition. Nous situons les acteurs lutteurs de M'BAO dans un temps et un espace donné, et nous mettons en perspective le rapport de leur système pratique à l'espace de M'Bao.

A/10. Compréhension de l'activité de la lutte par les parcours : la place des informateurs

Notre travail de terrain s'appuie essentiellement sur le parcours des lutteurs qui ont fréquenté les « M'Bapatt » et les « arènes ». Ils se sont ainsi confrontés à la lutte sans frappe et à celle avec frappe. Ces caractéristiques augurent d'une certaine longévité dans la pratique, mais aussi d'une expérience dans les deux types de pratique considérés. Pour ce travail de recherche, nous adoptons une démarche socio-anthropologique à l'image de l'orientation de Daniel Bertaux. Comme il le précise « (...) *étudier un fragment particulier de réalité sociale-historique, un objet social ; de comprendre comment il fonctionne et comment il se transforme, en mettant l'accent sur les configurations de rapports sociaux, les mécanismes, les processus, les logiques d'action qui le caractérisent. Dans cette perspective, le recours aux récits de vie n'est nullement exclusif d'autres sources,*

telles que statistiques, textes réglementaires, entretiens avec des informateurs situés en position "centrale" ou observation directe des comportements. »¹⁴⁰

Dans cette approche compréhensive de la pratique de la lutte à M'Bao, nous faisons « *le détour du dehors pour gagner le dedans.* »¹⁴¹ C'est l'environnement social et matériel du lutteur, dans la mesure où ce dernier s'en sert comme appui, qui devient central dans notre quête de compréhension de la pratique de lutte à M'Bao. Pour ce faire, nous prenons en compte ce qui fait sens pour le lutteur dans son parcours ainsi que sa manière de l'organiser. Dans notre perspective, c'est l'acteur lutteur qui renseigne la pratique, notamment à travers sa dimension la plus fondatrice, celle de l'intimité de sa production, et plus particulièrement dans les moments de préparation à l'édification du personnage spécifique à chaque lutteur.

¹⁴⁰ Bertaux, D. (2005). *L'enquête et ses méthodes : le récit de vie*. Paris, France : Armand Colin. p. 12.

¹⁴¹ Debray, R. (1997). *Transmettre*. Paris, France : Odile Jacob. p. 163.

B/ Rapport et rencontre avec le terrain de M'BAO

B/1. Expérience avec l'espace de M'BAO

Nous avons choisi de nous intéresser à la pratique de la lutte à M'Bao. Une grande opportunité nous est offerte par la connaissance et l'expérience de l'environnement social de ce village. Nous sommes originaires de ce village où nous sommes nés et avons vécu jusqu'à nos vingt-sept ans. Nous avons quitté le village il y a vingt-trois ans. Cependant nous y séjournons de manière itérative en moyenne tous les deux ans. Une grande partie de la famille demeure dans ce village. Par ailleurs le constat que font les habitants du village traditionnel est que « *tous les M'Baois ont des liens de parenté* ». Chaque fois, à la fin de nos échanges autour de la pratique de lutte, les personnes plus âgées avec qui nous discutons nous en font la démonstration. Elles nous font inlassablement la démonstration de l'existence des liens de parenté avec eux, ainsi qu'entre les différents interlocuteurs présents.

L'expérience, en termes de vécu, que nous avons du village n'est pas toute récente. Paradoxalement, elle nous confère un certain recul quant à l'histoire sociale. Nous avons des éléments de repère qui nous permettent d'apprécier certains changements environnementaux. Ces mutations sont manifestes du point de vue de la démographie ainsi que de l'espace habité. La partie qui constituait la forêt de M'Bao a disparu. Elle est remplacée par des maisons construites en béton. La forêt de baobabs dans laquelle s'inséraient les parcelles cultivées par les villageois a complètement disparu et avec elle tout un pan des usages agricoles. Cette forêt, jadis nourricière, était le terrain de jeu des enfants de M'Bao. C'est là, qu'enfant, nous constituions une partie du matériel nécessaire pour suivre notre scolarité. Nous allions y chercher des bâtonnets

pour les calculs en mathématique, de même que les plumes qui nous servaient pour l'écriture. Des baies ramassées nous servaient pour fabriquer notre encre. Cette forêt accueillait aussi une partie des rituels mystiques qui sous-tendent l'imaginaire social local.

Complexité de notre position comme chercheur : notre rapport avec le groupe villageois

L'expérience que nous avons dans ce nouveau paysage, dans lequel notre recherche est menée, est que quand nous sillonnons les artères du village traditionnel, nous sommes reconnus et salués par la quasi-totalité de ses habitants. Contrairement à ce qui se passe dans les artères des habitants environnants. Cet aspect nous frappe de prime abord. Nous éprouvons ainsi un sentiment d'appartenance à ce groupe vis-à-vis duquel nous sommes reconnus. Cela est conforté par les échanges impromptus que nous avons avec les membres de ce groupe. Nos discussions portent sur le constat de la fulgurante extension du village, de l'érosion côtière, mais aussi sur des souvenirs partagés à propos d'une personne, d'une connaissance commune perdue de vue ou décédée. Notre préoccupation première quand nous traversons le village reste de ne pas passer à côté de quelqu'un sans le saluer, ce qui est susceptible d'être interprété comme un signe de mépris ou une marque d'ingratitude. Le fait de saluer les personnes que nous croisons est essentiel. C'est un geste de reconnaissance et de gratitude. Déroger à ce rituel expose à des remarques réprobatrices. Cela exprime une déconsidération vis-à-vis des personnes mais surtout peut être identifié comme une attitude de désolidarisation vis-à-vis du groupe communautaire.

Position familiale : entourage familial et inscription dans la dynamique villageoise.

Notre grand-père El Hadj Babacar Cissé¹⁴² n'a connu, pour son éducation, que l'école coranique. Il est considéré comme un érudit dans ce domaine, et est crédité d'une grande connaissance. Sur le plan du savoir mystique, des personnes viennent de différentes contrées du Sénégal pour solliciter son aide, mais aussi pour but de bénéficier de son enseignement ou soigner des maladies d'ordre mystique. Il s'appuie, pour ce faire, sur son savoir comme marabout. Il a été enseignant en école coranique, imam¹⁴³ de la mosquée du quartier de "Faass" avant d'être aussi celui de la grande mosquée du village jusqu'à sa disparition en 1990. Il a été la première personne du village à avoir envoyé ses enfants, en l'occurrence ses filles à l'école élémentaire du village. Ceci était en vue de donner l'exemple aux autres familles dans cette période des années 1950 où la défiance était de rigueur face à l'enseignement scolaire occidental. Il a ainsi encouragé l'implantation de l'éducation scolaire occidentale à côté de celle coranique. L'une des deux écoles publiques élémentaires du village porte, en hommage, son nom.

Notre grand-mère, quant à elle, bénéficiait d'une grande estime dans le village. Elle a été l'une des premières femmes, au Sénégal, à avoir réussi à mettre en place sa propre entreprise. Celle-ci était florissante. Elle a entamé sa carrière par la vente de petits mets tels : beignets, arachides... avant de se lancer dans le commerce de tissus, habits et produits divers qu'elle ramenait de différents pays africains, mais aussi d'Arabie Saoudite. Elle a fini par investir dans l'aviculture en vendant des poulets et des œufs à grande échelle avant d'acheter des maisons ainsi que des terrains. Dans le village, elle a mis en place les premiers groupes de tontines¹⁴⁴. Nous étions souvent recruté, comme secrétaire, pour établir les

¹⁴² Diop, A. B. (2016). *Comprendre l'histoire des Lébu de la région du Cap vert : Aperçu historique de Dakar, M'Bao, et Rufisque*. Dakar, Sénégal : pp. 97-99

¹⁴³ Babacar n'a pu s'imposer comme Imam que grâce à son érudition. Il est originaire de l'île de Gorée, et habituellement, il fallait être de la lignée des N'Doye ou des Seck pour diriger les prières de la grande mosquée.

¹⁴⁴ Le « Nata » ou cotisation est un des indicateurs de l'investissement des femmes du village dans la mise en

listes, lire et faire le résumé des rencontres. Il s'agissait de faire l'appel des différents membres du groupe de la tontine et de noter le montant de la cotisation à côté de leur nom. Cette réunion avait lieu tous les mois. Ainsi, après un tirage au sort, un des membres de la tontine héritait de l'ensemble des cotisations. Il pouvait disposer de cette somme à sa guise. La séance de tontine reprenait tous les mois jusqu'à ce que chaque membre ait bénéficié, une fois, de l'ensemble de la cotisation. La tontine arrivait alors à son terme. Ces tontines regroupaient exclusivement des femmes de même classe d'âge en mesure d'assurer leur participation mensuelle. Elles avaient lieu chez les membres de la tontine qui voulaient bien accueillir la séance.

Notre grand-mère était très investie dans le village. On ne comptait plus le nombre de filles, dont elle était la marraine. Une exposition permanente lui est consacrée au *musée de la femme* à l'île de Gorée et on a donné son nom (Adja Soukèye Diop) à la maternité du village de M'Bao. Notre père Moctar, originaire d'un village du Sénégal oriental, Koumpentoum, a dirigé le poste de santé de M'Bao jusqu'à son décès en 1970. C'est l'un des premiers infirmiers du village. Notre mère est aujourd'hui à la retraite après une longue carrière au Ministère des Affaires Étrangères. Aujourd'hui, elle est élue comme conseillère municipale et entretient une poulaille. Elle vend des œufs et des poulets.

Les habitants que nous croisons et avec qui nous discutons évoque systématiquement à un moment de la discussion une de ces quatre personnes, pour livrer un témoignage ou se remémorer un événement, voire aider l'assistance à nous identifier. Souvent des liens de parenté sont évoqués. Ainsi, étant originaire du village et y ayant grandi, une partie du regard que nous posons sur cet espace social est nécessairement réflexive.

place d'un tissu économique local : plusieurs femmes se constituent en groupe et versent une cotisation qui va tous les mois à l'une d'entre elles. Ceci jusqu'à ce que toutes les personnes du groupe aient pu bénéficier de la somme des cotisations. Le but étant d'offrir à chacune des membres l'occasion d'investir dans un domaine d'activité lucratif.

B/2. Population de M’Bao : Environnement et croyance

La croyance traditionnelle fondatrice de la cosmogonie de M'Bao est intrinsèquement articulée à l'environnement géographique du village. Ce rapport que les villageois entretiennent avec l'espace qui les environne se traduit dans l'expression de leurs rituels qui sont exécutés, essentiellement, aux abords de l'océan Atlantique ainsi qu'au pied d'arbres situés dans la forêt. Les arbres de prédilection sont le jujubier, le kad et le baobab. Ce rapport aux « éléments naturels » voire « éléments de la nature » s'établit en termes de don et contre don. La forêt et la mer sont appréhendées comme des entités nourricières. Ainsi en guise de reconnaissance de ce qu'elles « offrent » ou qu'elles donnent, des « sacrifices » sont organisés comme remerciements, voire pour solliciter la clémence ou formuler des demandes. Cette interaction avec la nature est fondatrice de la « croyance traditionnelle » qui « campe » l'imaginaire social. Elle traduit dans le même temps cet imaginaire en accueillant son expression.

Les temps sociaux sont rythmés par les activités qui ont lieu au niveau de ces espaces que sont la mer et la forêt. C'est en ce sens que nous postulons un rapport étroit, en termes de sens et de relation, entre la pratique agricole et de pêche avec l'activité de lutte traditionnelle. Cette dernière était organisée à la fin des récoltes, elle était récréative et venait clore, comme pour la célébrer, la campagne agricole. C'est après le dur labeur des travaux de récolte des champs qu'ont lieu un certain nombre de manifestations dont celle de combat de lutte. C'est cette pratique qui retient notre attention et suscite notre curiosité voire notre intérêt. Notre regard porte sur le sens de cette pratique ainsi que sur la relation qu'elle entretient avec l'espace social.

Nous envisageons cette pratique sous l'angle de la mutation et déclinons notre

objet en rapport avec le village traditionnel de Grand M'Bao. Cette forme de mise en jeu du corps renferme une dimension symbolique, mais aussi esthétique. Ces dimensions expriment un imaginaire en lien avec l'espace social.

Les éléments environnants la lutte sont saisis à travers le sens qui leur est affecté de même que la place qui est la leur dans l'activité de lutte. Ces éléments sont de différents ordres. Ils relèvent, tour à tour, de la socialité primaire, à travers l'institution familiale notamment, et de la sensibilisation à des usages du corps spécifiques à l'environnement social. Ils tiennent de rapports stéréotypés avec des éléments de nature ainsi que de croyance. L'ensemble de ces types d'éléments dans leur articulation au phénomène de la lutte constitue ce que cette pratique a de spécifique comme activité physique et au-delà comme activité sociale. Notre perspective consiste à comprendre cette dernière en s'appuyant sur les parcours d'acteurs. C'est la réalité de l'expérience qui est l'objet de notre propos. Sa spécificité relative à l'acteur nous confère, comme point de départ, une unicité dans les parcours. Cette réalité historique, nous la décrivons dans son processus. Par l'observation et le recueil sur le terrain, nous tentons de traduire la dynamique d'appropriation à l'œuvre dans la lutte à M'Bao. Nous envisageons la compréhension de l'apparition de l'activité de lutte à Grand M'Bao, celle de son évolution et du sens nouveau que la lutte revêt pour les lutteurs en activité enquêtés. Il est question de traduction de la réalité historique. Cette dernière passe nécessairement, dans sa perspective socio-anthropologique, par une démarche rigoureuse de recueil de terrain.

B/3. Négociation de notre position de chercheur

Notre travail de recherche consiste à comprendre les processus qui ont permis l'apparition de la pratique de la lutte à M'Bao, mais aussi les conditions de sa

persistance.

Pour ce travail, nous commençons par indiquer les informations dont nous avons souhaité disposer pour mener notre réflexion à bon escient. Dans notre perspective de description et d'analyse du processus de transmission de la pratique de lutte, nous avons souhaité disposer de documentations écrites sur la création du village de M'Bao, de données sur l'évolution du village depuis sa création et sur son histoire sociale. Par ailleurs, nous avons souhaité recueillir les témoignages de lutteurs de différentes générations quant à leur vécu, leur expérience avec la lutte. Mais surtout nous avons souhaité disposer d'un travail qui retrace la pratique de la lutte à M'Bao avec des éléments iconographiques.

Notre quête de connaissance a commencé par ces différents souhaits pour se poursuivre par une expérience de recherche de terrain sur la lutte au Sénégal. Au-delà de la prise en compte de notre propre vécu comme personne originaire du village de M'Bao, nous avons mobilisé différents outils de recherche qui s'inscrivent dans une démarche qualitative.

Au préalable, il est question des conditions de possibilité de réaliser notre enquête. Nous assimilons ces conditions de possibilité à des situations négociées. Il y en a deux principales.

La première est notre présence comme chercheur. Il nous a fallu l'associer à celle comme acteur. Nous ne sommes pas perçus comme étrangers au village. Ce qui n'augure en rien du déroulement de la recherche. Cependant c'est une réalité qui demeure dans les échanges. Ils peuvent être tantôt formels tantôt informels et peuvent porter sur les questions qui nous préoccupent ou d'autres apparemment plus éloignées. Nous sommes perçus comme un habitant du village qui vit en Occident et qui par conséquent est nécessairement à l'abri du besoin, ce qui établit une situation asymétrique. L'aisance matérielle supposée suscite des attentes en termes de don, sous forme d'argent, de la part des personnes interviewées comme de la part d'autres personnes rencontrées de manière fortuite. La réalité de la difficulté matérielle des personnes rencontrées

conforte cette situation. Nous sommes aussi indexés à la famille dont nous sommes issus.

La seconde situation porte sur la perspective de restitution des éléments à recueillir. Plusieurs paramètres entrent en jeu. Pour ce qui est du langage, toutes les personnes que nous avons interviewées s'expriment en « lébou » ou en « wolof » (idiome local) d'où la nécessité, pour un recueil direct sans un tiers intermédiaire, d'être en mesure de comprendre le langage local, dans son idiome, ses nuances et sa subtilité. Il est nécessaire aussi d'être en mesure de repérer des rituels et de les placer dans leur contexte en vue d'en restituer un sens juste. Cela suppose de pouvoir accéder à la symbolique des situations observées ainsi qu'au degré de nuance dans la formulation des personnes enquêtées. Il est à noter qu'une facilité avec ces paramètres ne dispense pas pour autant de la vigilance à observer pour mener à bien le travail de traduction. Celle-ci est fondamentale. Le travail de traduction est essentiel dans ce projet. Il porte sur le sens des témoignages puis sur leur traduction en français. Le travail d'analyse découle de cette procédure de recueil et de notation qui nous demande ainsi une vigilance particulière.

Nous avons tenu compte de tous ces paramètres, ainsi que du fait de cibler un corpus qui soit au cœur de l'activité.

C/ Retour réflexif sur deux espaces de représentation

à M’ Bao

C/1. Tension entre l’espace traditionnel et l’espace scolaire occidental

Envisager un travail de recherche sur la pratique de la lutte consiste, pour nous, d'une certaine manière, à retourner sur le terrain où nous avons déjà eu une expérience de vie directement ou indirectement en prise avec l'objet lutte. Cependant ce retour s'effectue avec d'autres dispositions : Une posture différente comme acteur mais aussi une perspective de compréhension du fonctionnement d'un monde, celui de la lutte. Revenir sur notre expérience du point de vue de la lutte signifie mettre en perspective la représentation que nous en avons mais aussi nous remémorer les différentes situations dans lesquelles nous assistions à des duels pouvant être joints dans notre analyse de la lutte.

Dans notre expérience à M’ Bao, le cursus scolaire était une donnée importante. Nous avons intégré le fait que ce serait par l'école que nous connaîtrions « la réussite » et par-delà la reconnaissance sociale. Malgré le fait que la « notion d'avenir » était assez floue pour notre entendement, nous avons la vague idée que, si nous étions studieux à l'école, nous allions avoir une « bonne situation » plus tard. La fréquentation de l'école nous éloignait cependant des activités telles que la pêche et l'agriculture. Ces dernières nécessitent un temps de présence quasi-permanent. L'enseignement scolaire est en tension avec ces activités traditionnelles. Cette tension est plus exacerbée avec la pêche, activité « non périodique » contrairement aux travaux champêtres. Ainsi pour réussir une bonne scolarité, il était nécessaire de se départir de ces activités. Cependant

la distance avec ces dernières entraîne celle avec les activités de jeu qui leur sont connexes.

Nous étions plus assidus à l'école que pour les activités de pêche ou les travaux champêtres. L'espace scolaire nous offrait de nouvelles perspectives. Le rythme n'était pas le même et les expériences étaient différentes notamment dans le dressage des corps. La discipline régnait à l'école. Les instituteurs gardiens de cette discipline étaient très sévères. Ils étaient craints car ils avaient une grande latitude pour faire subir à leurs élèves toutes sortes de sévices. Pour un comportement jugé inapproprié, une leçon mal apprise, les élèves subissaient des châtiments corporels souvent disproportionnés. Le dressage des corps était une réalité. Dans ces conditions, une fois la journée de classe terminée, nous étions plus préoccupés par le fait d'apprendre les leçons que nous avions en histoire et en géographie, de faire nos exercices de calcul voire de réciter nos tables de multiplication par exemple. Malgré tout, durant les temps de récréation du matin, mais aussi de l'après-midi, le combat de lutte faisait partie des jeux de garçons. Il y avait aussi des bagarres à la sortie de l'école. Il était nécessaire de savoir lutter pour ne pas se faire ridiculiser. Ainsi la lutte faisait partie des jeux récréatifs de prédilection. Nous passions des moments à nous opposer, les uns aux autres, en duel. Il faut noter cependant que l'espace de la pêche offrait plus d'occasions de s'adonner à la lutte. Il y avait de la place pour lutter en bord de mer. En attendant de voir apparaître un banc de poissons, les plus âgés s'amusaient à opposer les jeunes pêcheurs les uns aux autres. Ces confrontations tenaient lieu d'apprentissage. Ces deux espaces de socialisation que sont l'activité scolaire et l'activité de pêche proposaient des formes de sensibilisation différentes. L'école intervient en discontinuité avec la vie quotidienne en ce sens qu'elle propose des éléments théoriques de compréhension et d'appréhension du monde, des aptitudes importées. La formation qu'elle propose est moins en prise avec les usages sociaux et la connaissance proposée n'a pas de nécessaire continuité au sein de la famille. Le fait de se retrouver esseulé avec une forme de

connaissance nouvelle sans beaucoup d'appui de l'entourage familial rend la sensibilisation laborieuse. Ainsi le fait que nos parents aient reçu cette forme d'instruction qui leur sert dans le travail nous donne une idée de ce à quoi peut servir l'instruction scolaire. Ceci d'autant que, pour nous encourager à bien travailler à l'école, ils nous indiquaient que c'était la bonne voie pour réussir dans la vie. Réussir signifie avoir un travail et pouvoir subvenir à ses besoins. Nous faisons le constat par ailleurs que ceux qui géraient les affaires du pays et qui occupaient les postes à responsabilité avaient tous une instruction scolaire occidentale. Ainsi le sens que nous avons retenu quant à la perspective qu'offrait l'école c'était la réussite ainsi que l'accès à des postes de responsabilité. Ce qui conférait, à nos yeux, un statut social dont nous étions envieux. L'école avait un sens dans cette perspective. Le sens était d'ordre matériel et utilitaire. Il était envisagé dans le cadre d'un investissement dans un temps relativement long, le temps d'un cursus. Il est à noter que durant le temps des études nous étions amenés à fréquenter l'espace de représentation urbain, ceci dès le collège à nos douze ans. Tandis qu'une forme de légitimité sociale se développe et se structure autour de l'espace scolaire, une autre forme de sensibilisation se poursuit. Elle s'articule à l'espace des formes traditionnelles d'usage du corps, dans le cadre de pratiques telles que la pêche et l'agriculture. Dans cet espace, le corps est mis en jeu de manière « affirmée » dans le sens de la force et de la puissance.

C/2. Corps et imaginaire

Autour de l'activité de pêche et de celle de la pratique agricole, la bravoure est mise en avant. Elle repose sur l'étendue de ce que l'on est en mesure de réaliser et représente le reflet de la forme physique. L'expression populaire « *Diambar*

sa waar wa » « la bravoure s'apprécie dans la capacité effective à labourer un champ » donne une idée du lien entre l'effort physique et la reconnaissance d'un mérite. Notre terrain est un village traditionnel lébou avec sa structuration sociale. Le statut de chef du village s'acquiert par héritage et il y a une forte identification comme lébou. Il est à noter que dans l'imaginaire collectif, le terme lébou signifie pêcheur car, ce qui apparaît symboliser les Lébous, c'est leur pratique de l'activité de pêche qui nécessite une force physique. Ainsi, la perspective de reconnaissance est articulée à la force que le corps arrive à déployer. Dans le village, ceux qui pratiquent la pêche s'avèrent très bons lutteurs. Ils consacrent leur temps libre à disputer des parties de lutte sur la plage.

Les jeunes pêcheurs avaient une propension à la bagarre. Ils n'étaient pas effrayés par cette forme de confrontation et avaient confiance en leur technique pour terrasser leur adversaire. Les bagarres auxquelles nous étions confrontés en nous promenant le long de la plage avaient comme origine la provocation, associée à un sentiment de propriété qu'exprimaient ces jeunes. La provocation la plus fréquente était celle de vous opposer une double contrainte consistant à ne marcher ni sur le rivage ni sur la plage. Quand vous étiez confrontés à cette injonction, vous saviez que cela équivalait à une invitation à la bagarre. Ce type de situations était fréquent. Les deux types d'espaces de sensibilisation que nous identifions sont le sous-espace nouveau attaché au milieu scolaire et le sous-espace traditionnel, attaché aux activités de type traditionnel. Ils participent tous les deux à une socialisation différenciée dans l'espace plus global du village.

La considération de ces deux sous-espaces qui co-existent dans le village de M'Bao, du point de vue de l'expérience que nous en avons eue, nous incite à les intégrer dans notre analyse en vue d'appréhender la genèse de l'activité de lutte traditionnelle à M'Bao. Elle est directement ou indirectement en relation avec ces sous-espaces. Nous envisageons le parcours des lutteurs par rapport à ces derniers mais aussi du point de vue de leur expérience familiale ainsi que de

celle de la lutte.

A partir d'une même identification à un espace lébou qui revendique des caractéristiques communes, nous avons une différenciation dans les parcours des individus. Elle se manifeste par les objets différenciés représentant la notion de légitimité. Ainsi, notre intérêt porte sur les objets symboliques mis en avant dans une dynamique d'acquisition de renommée, de statut social, voire dans une perspective de reconnaissance. L'histoire sociale est en question, et ceci du point de vue du corpus d'acteurs ciblé. Les interactions auxquelles sont confrontés les lutteurs constituent les éléments sur lesquels repose notre réflexion. L'analyse porte sur les espaces, le milieu familial et le monde de la lutte sous l'angle de la traversée de ces lieux par les acteurs. La manière dont ces derniers établissent et vivent les relations dans ces lieux constitue le socle à partir duquel se développe notre compréhension de la transmission à l'œuvre dans la lutte. Les éléments symboliques ou matériels qui circulent nous renseignent sur l'esthétique, et plus profondément sur le don dans la lutte. C'est cette expérience sociale permanente, fonctionnant comme véhicule de transmission, qui est l'objet de notre propos.

D/ Travail d'objectivation

Les données que nous avons récoltées sont pour certaines orales et pour d'autres écrites. Ces deux types de récits n'obéissent pas aux mêmes règles. L'oralité met en exergue la dimension sensible à travers le témoignage. L'écriture, notamment celle scientifique, s'inscrit dans un élan plus organisé, ce qui rend nécessaire la mise en perspective des éléments recueillis.

Notre recueil est constitué d'entretiens et d'observations, dans le cadre de séjours sur le terrain. De même, nous avons une documentation et un suivi continus des rencontres de lutte, avec un contact régulier avec le monde de la lutte à M'Bao. La documentation porte sur les travaux de recherche, les informations générales proposées par la presse (papier et audiovisuelle) spécialisée dans le domaine, ce qui nous permet de suivre les débats qui ont cours dans la lutte. Dans notre travail documentaire, nous nous sommes aussi intéressés aux fictions, sous forme de livre mais aussi de film, qui abordent la pratique de la lutte à M'BAO ou plus généralement au Sénégal.

Par ailleurs, nous avons travaillé en collaboration avec un documentariste et une photographe dans le prolongement de notre perspective d'explicitation du discours. Cette réflexion transdisciplinaire s'appuie sur l'exploration des images recueillies. Il est aussi question d'étudier les différentes formes à travers lesquelles les lutteurs s'expriment. Ces collaborations ont renforcé notre exploration. Elles favorisent un travail en profondeur dans les interactions, et plus particulièrement dans la mise en jeu du corps. Par ce biais, les « *techniques du corps* » sont abordées dans leurs situations de transmission par l'expérience quotidienne.



Planche 5

M'Bao (2014), retour sur le terrain. Projection de notre documentaire en cours de construction et discussion autour de la lutte traditionnelle à M'Bao.

Photo : B. Caféri

Nous avons aussi proposé une réflexion collective autour de notre démarche de recherche pour, d'une part, en préciser le caractère scientifique et d'autre part accueillir des remarques, des critiques, mais aussi des informations en rapport avec le travail en cours.

Ces différentes phases d'élaboration et de recueil ont systématiquement fait l'objet de négociation, pour nous faire accepter comme partenaire, mais aussi comme confident. Il fallait faire accepter notre présence dans les espaces intimes des acteurs dans un but de recueil des éléments nécessaires pour la traduction du discours de ces derniers.

Dans cette démarche de compréhension qui consiste à rendre intelligible ce monde submergé par le foisonnement, nous avons été confrontés à différentes dimensions de la traduction. Cette dernière a porté non seulement sur le langage, l'acte de langage, le sens des rituels, mais aussi sur la mise en relation du discours des acteurs avec leur situation spécifique. L'ensemble de notre

réflexion et de notre travail d'élaboration a pris une dizaine d'années. Cette durée nous a permis d'apprécier différentes phases dans la vie du groupe de lutteurs ainsi que dans celles des lutteurs interviewés.

Notre statut comme chercheur originaire du milieu étudié a contribué à façonner le recueil (aussi bien notre statut social que scientifique). Notre position participe à la complexité que nous oppose le terrain dans notre tentative de la restituer. En effet, nous sommes en relation comme chercheur mais aussi comme acteur. Nous passons de l'un à l'autre selon qu'il faut rééquilibrer des perceptions trop marquées dans un sens ou dans l'autre. C'est dans cet entre-deux que nous avons plus perçu l'efficacité de la co-construction du discours. A l'acteur participant que nous étions, nos « co-actants » avaient le souci d'explicitier leur démarche, mais aussi d'exposer leurs difficultés et leurs besoins. Ils avaient intégré que nous étions, au minimum, curieux de connaître comment « les choses » fonctionnaient. Le chercheur que nos interlocuteurs pouvaient concevoir en nous se détachait difficilement de l'acteur identifié que l'on situait comme étant du village.

Le regard que nous portons sur le terrain s'est fait dans une dynamique qui comprend ce que nous avons vécu dans l'espace social considéré et notre intention de mener un travail de recherche.

L'espace considéré par notre étude, du point de vue de notre expérience, a connu un certain nombre de transformations. Le village traditionnel est toujours habité par les mêmes familles. Cependant, les environs ont connu un bouleversement. Le village est aujourd'hui comme pris en tenaille d'un côté par une érosion côtière de plus en plus pressante et de l'autre des habitats qui se substituent à la forêt. Il est à noter que cette dernière abritait les champs qui ont disparu par la même occasion.

Nous avons pris en compte notre vécu au village de M'Bao comme un élément de réflexion. Il porte sur une période de la vie du village qui va des années 1970 aux années 1980 avec une perception qui va de l'adolescence à l'âge adulte. Il

nous est apparu important d'intégrer cette expérience à notre enquête car le choix de faire un travail sur le village est lié à notre sentiment d'appartenance à ce dernier.

D/1. Premières écritures sur la pratique de la lutte à M'Bao :

Après trois années de contact avec le milieu des lutteurs de M'Bao, notre idée de mener un travail de recherche s'est imposée. Nous avons commencé à rassembler les éléments iconographiques en notre possession pour les classer. Nous avons aussi entamé des prises de notes sur le monde de la lutte. Il nous fallait choisir notre angle d'approche et aussi trouver un directeur de thèse. Nous n'avions pas encore décidé d'une problématisation, cependant, ayant été sensibilisé en master à la sociologie de l'imaginaire, notre réflexion s'inscrit souvent dans cette perspective. C'est ainsi que nous avons rédigé un court article sur les lutteurs de M'Bao, que nous avons publié dans le site de notre association « Kayak sans Frontières »¹⁴⁵ en 2010 intitulé « *Les lutteurs de M'Bao* » :

«LES LUTTEURS DE M'BAO

La lutte est le sport favori des populations sénégalaises. Ousmane M'BENGUE, THIAW M'BAO, Ablaye POUYE, Baba N'Dao, Guirane SECK,...Voici des noms qui résonnent encore dans la mémoire de tout amateur de lutte au Sénégal. Ces M'Baois brillaient par leur technique affutée de la lutte.

Ousmane M'BENGUE raconte que sa classe d'âge s'entraînait jusqu'à 3 heures du matin sur la plage.

Ainsi ces jeunes gens des années 60 passaient leur temps libre à parfaire leur

¹⁴⁵ KSF : Association de solidarité qui s'appuie sur l'activité sportive, en l'occurrence le sport de rame, pour sensibiliser à l'environnement et appuyer les jeunes du village de M'Bao dans leurs actions d'assainissement et de reboisement. L'association a été, en 2009, lauréate de l'Agence Nationale (Française) d'Education par le Sport.

art de la lutte.

Deux générations plus tard l'Océan Atlantique, malgré son avancée sur le village, épargne encore cette bande de plage où les jeunes peuvent encore s'adonner à l'art de la lutte. La particularité de M'Bao, ce village de pêcheurs situé au bord de l'Océan Atlantique à 22 km au sud de Dakar, est qu'il commence à ne plus faire qu'un avec cet océan. L'océan a déjà avancé d'au moins 200 m sur le village incitant les habitants à migrer à l'intérieur des terres du village. Jadis, l'activité socio-économique du village reposait essentiellement sur deux axes : la pêche et l'agriculture. Aujourd'hui la pêche a décliné. Quand à la fin des années 80 je rejoignais la pirogue de pêche (groupement de pêcheurs) de « Moom sa Rew », il y avait encore au moins 8 pirogues de pêche : « Moom sa Rew », « N'Doyéne », « Tiékéen », « M'Bekh », « N'Diobéne », « N'Diayéne », « Fass »... Sans compter les pêcheurs individuels qui utilisaient des petites pirogues qu'ils ancraient au crépuscule à peine 150 voire 200 m du rivage. Le filet restait étendu sur zone jusqu'au lendemain à l'aube. J'en comptais une dizaine à cette époque. Aujourd'hui le paysage a bien changé. Le poisson s'est raréfié. Les jeunes pêcheurs migrent vers d'autres villages de pêcheurs lébous : Bargny, M'Bour... avec l'espoir d'y rejoindre une partie d'océan plus nourricière. Le cas échéant ils s'en vont vers d'autres cieux (...)

Par ailleurs, les terres arables ont été transformées en terrains parcellisés pour l'habitat. Les forêts de baobabs, de kads (acacia albida ou mimosaceae), sous lesquels les travailleurs agricoles trouvaient l'ombre pour se restaurer le midi pendant les périodes de dur labeur aux champs, ont laissé la place à des parcelles viabilisées. Aujourd'hui la commune s'est agrandie.

L'océan est toujours là. Il fait toujours face à la rivière (baptisée marigot) qui, elle-même, traverse le village. Ce marigot a toujours servi de repère aux habitants de Grand M'Bao et de Petit M'Bao. Dans l'imaginaire, elle sépare les deux M'Bao. La plage de sable elle aussi est toujours là. Elle est encore le terrain de prédilection des lutteurs qui cohabitent avec les « footeux » ainsi

qu'avec les jeunes kayakistes. Il est à noter, que sur cette même plage subsistent encore les cabanes où les pêcheurs se retrouvent et au besoin raccommodent leurs filets de pêche usagers pour préparer les campagnes de pêche à venir.

Que représentent aujourd'hui ces jeunes lutteurs qui perpétuent une tradition sportive dans laquelle le village s'était distingué jadis ? Leur auto-organisation démontre un certain dynamisme, ainsi qu'un certain esprit créatif. Ils sont parvenus à rassembler les deux groupes de lutteurs présents à M'Bao pour n'en faire qu'un seul. Ils poursuivent ainsi de manière plus efficiente l'œuvre culturelle que leur ont léguée les anciennes gloires. Ces jeunes lutteurs savent



Planche 6

M'Bao (2008), séance d'entraînement.

Photo : L. Sakho

qu'ils peuvent compter sur l'œil bienveillant des anciens qui, de manière discrète, distillent quelques conseils sur l'art de la lutte. Au-delà de la dimension sportive, nous avons une dimension culturelle qui consiste en la transmission

d'une croyance spécifique aux esprits de la terre et de la mer encore symbolisée par les amulettes et traduite dans des rites de protection destinés à donner de la vigueur. Ainsi, sans crier gare, les jeunes lutteurs, à travers leurs pratiques, assurent la vivacité de la mémoire collective du village. »



Planche 7

M'Bao (2008), séance d'entraînement. Transmission.

Photo. L. Sakho

Cet article aboutit à un travail de documentaire. Suite à la publication de cet article, un journaliste documentariste de France Télévision qui travaille sur l'émission « *Thalassa* », Sébastien Lafont nous contacte pour envisager un reportage sur la lutte qu'il va intituler « *les lutteurs des plages* ». Ce qui avait retenu son attention, c'est la proximité entre la pratique de la lutte et l'activité

traditionnelle de pêche.

Dans notre article, « *Les lutteurs de M'Bao* », il est question de la vivacité de la mémoire collective du village de M'Bao, à travers l'articulation de cette mémoire avec la pratique de la lutte traditionnelle. Nous envisageons la lutte comme une activité culturelle en rapport avec les éléments de l'environnement, plus particulièrement la terre et la mer. Dans cette réflexion, c'est la créativité qui est interrogée, la dynamique d'appropriation d'une activité sociale traditionnelle.

D/2. Parcours sociologique

L'article « *Les lutteurs de M'Bao* » représente une première approche synthétique. Il résume notre perception de la place de l'activité de lutte traditionnelle. Notre intuition nous amène à faire le lien entre activité sociale et représentation collective. Notre interrogation porte sur la manière dont des usages, et avec eux des croyances traditionnelles, traversaient le temps, par l'intermédiaire de l'activité de la lutte, sur la manière dont nous retrouvions, à travers cette activité sociale, des relations avec l'espace géographique mais aussi avec l'imaginaire collectif. Au vu de l'évolution manifeste de l'environnement géographique, notre préoccupation était de recueillir, dans ce contexte, la dynamique sociale du village traditionnel. Nous avons ciblé pour ce faire une activité traditionnelle pour en appréhender l'évolution.

En 2010, notre réflexion se poursuit et se précise dans le cadre d'une inscription en thèse au Laboratoire de Socio-anthropologie de l'Université de Besançon, sous la direction de Gilles Vieille-Marchiset. Ainsi il y a d'abord eu une sensibilisation à la sociologie de l'éducation avec les analyses de Pierre Bourdieu, mais aussi sur celles de Raymond Boudon, puis une sensibilisation à la sociologie des professions avec plus particulièrement les notions de « *cités* »

et « mondes » de Luc Boltanski et Laurent Thévenot, et enfin une sensibilisation à la sociologie de l'art et de la culture marquée notamment par les analyses d'Howard S. Becker. Nous envisageons notre réflexion avec comme perspective la notion de transmission. La quête de compréhension des matériaux de notre terrain d'étude se poursuit ainsi. Il est à noter que dans le domaine de la sociologie, nous avons réalisé une première enquête sur la perception de la notion de santé avec comme terrain le quartier de Chambéry-le-Haut en 2003 dans le cadre de notre licence en sociologie. Ce travail avait été mené sur la base d'entretiens avec les populations de ce quartier à propos de leur représentation de la santé. Puis en 2004 et ensuite en 2005, nous avons réalisé deux enquêtes portant sur le récit. La première a porté sur sa transmission avec une analyse comparée au sein de deux familles d'Annecy, la seconde a été menée sur l'usage du récit dans l'accompagnement de personnes en difficulté.

Depuis l'obtention de notre master 2, option recherche, nous dispensons des cours de sociologie, comme vacataire, à l'université de Savoie ainsi que dans les Instituts de Formation en Soins infirmiers et Aides-soignantes de la Haute Savoie. Depuis l'année 2012, nous participons à la formation des promotions de la Licence professionnelle en STAPS de l'université de Besançon, à propos du rapport entre sport et solidarité.

Forts de ces différentes approches, expériences et perspectives sociologiques, nous avons essayé de nous saisir de notre objet. Nous avons plus particulièrement utilisé les entretiens et l'observation. Nous les utilisons en tenant compte des conditions de possibilité de notre terrain sans écarter, de notre démarche de compréhension du terrain notre propre expérience, parcours professionnel¹⁴⁶ y compris. Cependant la démarche est contingente de notre

¹⁴⁶Après nous être investis comme maraîcher, pêcheur et volailler au village de M'Bao, nous exerçons aujourd'hui la profession d'infirmier depuis 1998. Cette dernière offre un panel large en termes de tâches. Nous avons exercé dans des services techniques tels que la réanimation ou la salle de surveillance post interventionnelle. Puis, nous avons rejoint des services moins techniques et plus portés sur l'accompagnement et le soutien aux personnes psychologiquement et socialement en fragilité. Ces services sont identifiés sous

rencontre avec les acteurs.

D/3. Corpus : terrain et collecte des matériaux

D/3. a Le Terrain

Notre terrain d'étude, est le monde de la lutte à M'Bao. Ce monde a comme acteurs principaux les lutteurs eux-mêmes. Cependant il s'étend à toutes les personnes qui interagissent avec ces derniers de manière plus ou moins intense. Les lutteurs sur qui porte notre travail sont tous des Lébous du village dont les familles sont présentes depuis sa création. Ils ont expérimenté les rudiments de la pêche et ceux des travaux des champs. Les lutteurs les plus anciens ont encore en tête les limites du village, ainsi que sa configuration, avant qu'il ne connaisse sa fulgurante et toute récente extension.

Les lutteurs interviewés partagent un héritage commun en termes d'espace

l'appellation « *santé mentale* ».

Après avoir exercé en France, en Haute Savoie, nous exerçons depuis l'année 2012 en Suisse dans le Canton de Vaud, d'abord en appartements protégés, pour accompagner un groupe de personnes sortant d'une hospitalisation psychiatrique, dans une perspective de resocialisation. Il s'agit d'un accompagnement en termes de « *réadaptation* » et de réinscription dans un rythme quotidien. Les personnes sont suivies pour leur prodiguer des soins paramédicaux prescrits, elles sont aussi soutenues dans l'acquisition et le maintien d'une hygiène corporelle et environnementale ainsi que dans la recherche d'une alimentation équilibrée et d'une mobilité. Une démarche de « *réhabilitation* » est aussi entreprise dans le cadre d'un travail avec les personnes pour l'acquisition d'une plus grande autonomie au regard de difficultés spécifiques. Des activités professionnelles adaptées aux difficultés des personnes sont proposées, mais aussi des ateliers strictement « *thérapeutiques* ».

Depuis mars 2015, toujours en Suisse, nous travaillons comme « *éducateur* » et accompagnons une personne malentendante éprouvant des difficultés sur le plan psychique. Notre tâche consiste à l'accompagner dans son quotidien mais aussi à mettre en place un projet de communication. Ce projet intègre la langue française, allemande ainsi que le soutien à la communication non-verbale. Nous mettons ainsi en place un support de communication pour faciliter les interactions avec la personne accompagnée et pour qu'elle arrive, notamment, à mieux se faire comprendre par son entourage immédiat.

géographique, mais aussi une identification comme Lébous. Ils ont, à des époques différentes, pratiqué la pêche et cultivé la terre, même s'il existe quelques contrastes entre les différentes époques.



Planche 8
M'Bao (1946), Vue aérienne du village traditionnel de M'Bao. Au centre la mosquée « en dur » et l'école. Au fond, au delà de la boucle du marigot, Petit-M'Bao.
G. Balandier / P. Mercier.

Nous choisissons de prendre en considération la pratique de la lutte sur une période d'un siècle. Cette profondeur historique nous permet d'envisager une étude de la transmission de cette activité de la lutte, dans le sens qu'elle revêt ainsi que dans sa dimension sociale. L'étude que G. Balandier et P. Mercier ont réalisée, juste après la seconde guerre mondiale, est pour nous une grande opportunité en termes de données recueillies à cette époque¹⁴⁷. Elles rendent possible le recul historique que nous souhaitons pour notre terrain. Ce dernier porte sur la dynamique de l'espace villageois du littoral tel que repéré sur cette photo qui date de 1942 (planche n°8). Nous voyons le bloc de l'espace villageois sous forme d'arc de cercle face à l'école et à la mosquée. Nous distinguons sur cette planche, du point de vue de l'océan, les quartiers de

¹⁴⁷ C'est le premier terrain de Georges Balandier, en 1946, et sa première confrontation avec le contexte de terrain qu'ils nomment, avec P. Mercier, la « sociologie du vivant ».

N'Diobène sur la droite, N'Doyène sur la gauche et Thiékène au centre. Il est à noter que le quartier N'Doyène remonte la rive du marigot qui sépare Grand M'Bao de petit M'Bao. Le quartier de Fass se situe plus dans les terres après N'Doyène. Vient ensuite le "coin" des N'Diaye, appelé N'Diayène, qui se situe juste après la mosquée. Ainsi les quartiers prennent comme radical le principal nom de leurs habitants : Diop donne N'Diobène, N'Doye donne N'Doyène, Seck donne Thiékène, N'Diaye donne N'Diayène. Le quartier de Fass est déjà une extension. Une cité faite de baraquements verra ensuite le jour pour accueillir des personnes venues de l'intérieur du Sénégal, notamment du Cayor, pour travailler dans les champs.

C'est cet espace villageois traditionnel qui fait l'objet de notre étude, plus particulièrement l'espace situé sur le littoral. Ainsi quand nous évoquons le village de M'Bao, c'est de cet espace traditionnel que nous parlons et non du découpage administratif. Ce dernier s'inscrit dans une perspective de rationalisation et de gestion territoriale. Aujourd'hui le nom de M'Bao est plus évoqué pour la commune actuelle qu'il est devenu. Le choix de notre terrain est plutôt guidé par la perspective d'analyser une réalité sociale à partir d'une pratique, en tenant compte de la dynamique historique. C'est ici, dans cet espace villageois traditionnel lébou que porte notre étude sur la façon dont l'art de la lutte a été transmis. Cet art est social, il n'est pas érigé en institution avec un organe et des structures chargées de le transmettre, comme pourraient le faire les deux institutions que sont l'école et la mosquée qui se situent au centre de l'espace villageois. Elles sont matérialisées « en dur » par des matériaux qui sont plus solides que ceux des habitats, tandis que l'art de la lutte s'inscrit dans les pratiques. C'est en ce sens que le choix de notre corpus a comme perspective d'interroger la lutte par le biais des pratiques.

D/3. b Délimitation d'un espace de recherche

Dans ce travail de recherche, nous avons ciblé les lutteurs, les « anciennes gloires » comme les lutteurs en activité, les accompagnateurs et entraîneurs des lutteurs de même que le groupe constitué des lutteurs de M'Bao ou « écurie ». Nous nous sommes intéressés aux fêtes et compétitions organisées dans le village, aux entraînements des lutteurs, mais aussi à des personnes du village à qui il est arrivé d'intervenir de manière fortuite aux entraînements ou qui engageaient la discussion et distillaient quelques conseils au détour d'un chemin. Nous nous sommes aussi rendus au domicile des lutteurs et avons échangé avec leur famille et amis. Nous les avons accompagnés pour une émission de radio et une émission de télévision.

Acteurs

Notre attention s'est portée sur les lutteurs qui sont les personnages centraux de la pratique. Nous avons interviewé d'« anciennes gloires » : Ousmane M'Bengue, De Gaulle (Thiaw n°2), Guirane Seck (Guirane M'Bao), Ablaye Pouye (M'Bengue n°2), Mor Gueye Thiané, Demba Diéne, un ancien accompagnateur de Thiaw M'Bao dénommé Farba N'Doye. La plus ancienne génération de lutteurs est représentée par Ousmane M'Bengue que nous avons interviewé à trois reprises. Avec Guirane Seck, nous avons revisité et commenté les photos des anciennes gloires que nous avons pour l'essentiel retrouvées chez M'Bengue n° 2.

Notre attention a aussi porté sur des lutteurs encore en activité. Nous les avons interviewés et sommes restés en contact avec eux depuis le début de notre exploration du terrain en 2005. Il s'agit de Diéy fils de Ablaye (M'Bengue 2), de Ablaye Pouye 2 fils d'un autre lutteur du nom de Diéne ainsi que de Thiat. Nous avons aussi interviewé les trois entraîneurs qui ont officié pour l'écurie.

En marge de l'intérêt porté à la dynamique de l'écurie de lutte de M'Bao (écurie «*M'Bao LÈBOUGUI*»), nous avons interviewé le manager Sophie Diop qui est la seule femme du groupe et qui joue un rôle essentiel dans les relations entre les lutteurs et l'arène. De même nous avons recueilli les témoignages de Djibi N'Diaye et Modou Pouye, respectivement président et responsable des finances, qui ont été à l'origine de l'écurie.

Des pêcheurs en activité, M'Baye Fall N'Doye et N'Goye, ont témoigné de l'évolution de l'activité de la pêche à M'Bao.

Nous avons aussi adjoint à notre corpus nos observations de trois événements de lutte sur M'Bao, pour lesquels nous avons opté pour un point de vue appuyé sur la photographie.

Corpus Documentaire

Nous avons mobilisé un certain nombre de documents qui ont comme objet la pratique de la lutte traditionnelle au Sénégal. Pour ce qui est de la bibliographie, nous avons pris appui sur un certain nombre de documents scientifiques portant sur les méthodes de recherche en sciences humaines, ainsi que sur des résultats de recherche. Ces derniers portent sur des recherches menées dans le domaine du sport en général et plus spécifiquement des sports de combat. Nous avons privilégié les démarches de recherche de nature ethnographique. Nous nous sommes plus particulièrement intéressés aux travaux de recherche réalisés sur le Sénégal dans le domaine de la lutte. Nous avons visionné et étudié les documentaires réalisés sur la lutte : ceux de l'INA, ceux réalisés avec Frédéric Rubio sur les jeux Africains. Par ailleurs, nous avons aussi porté notre attention sur les informations de la presse sénégalaise, notamment la presse en ligne, et avons aussi suivi les émissions spécialisées dans le domaine de la lutte. Les fictions sur la lutte ont aussi fait l'objet de notre attention. C'est le cas pour les romans et les films. Nous avons aussi assisté à des combats de lutte en Suisse et

assisté aux entrainements du club de lutte suisse de Genève Carouge que le lutteur Diéy¹⁴⁸ a rejoint.

Démarches adaptées à la situation

Notre entrée dans le terrain de M’Bao s’est faite de manière fortuite. En 2005, muni de notre appareil photo et en vacances au village de M’Bao, nous avons été témoins de deux événements sur la lutte. L’un s’est déroulé à M’Bao, puis l’autre à Petit M’Bao. Après quelques échanges avec de jeunes lutteurs de M’Bao, nous leur avons proposé de les accompagner pour assister aux événements et en faire quelques images. C’est ainsi qu’a commencé cette aventure de recherche.

Après ce séjour de 2005, qui a duré trois semaines, nous y sommes retournés en 2008, de nouveau pour trois semaines, cette fois avec l’intention d’avoir des échanges plus approfondis avec les lutteurs, ce que nous avons pu réaliser sous forme d’entretiens formels filmés. Nous avons aussi poursuivi la réalisation d’images photographiques. Ainsi, à partir de ce moment, notre fréquentation des lutteurs devenait habituelle. En 2010 nous séjournons de nouveau au village durant une dizaine de jours. Nous y revenons en 2011 durant trois semaines puis en 2014 pour une dizaine de jours.

Ce dernier séjour a été l’occasion d’un travail iconographique en collaboration avec la photographe B. Cafièri. Nous avons poursuivi nos entretiens et observations de terrain tout en y adjoignant un regard croisé avec une photographe de notre connaissance avec qui nous avons déjà travaillé sur des projets d’exposition. Nous avons choisi d’observer ensemble la pratique de deux des lutteurs déjà enquêtés. L’observation s’est orientée sur leurs entrainements ainsi que sur leur environnement relationnel et leur parcours avec la lutte. Par ailleurs nous avons poursuivi le montage d’un travail documentaire entamé

¹⁴⁸ Il sera question de ce lutteur dans la partie VI sur les parcours

depuis notre séjour en 2008 avec un habitant du village qui fait des documentaires et montages de films dans le cadre de son travail au centre de formation du village¹⁴⁹.

Ce documentaire non encore achevé nous a servi de support pour faire une communication autour de notre travail de recherche. Elle a eu lieu au JCLTIS en présence de nombreux invités parmi lesquels des lutteurs interviewés, des pêcheurs, l'universitaire Baytir Diop, l'artiste très réputé du village Ama Seck ainsi que d'autres habitants du village. Un élu de la commune était aussi présent. La discussion qui a suivi nous a permis de recueillir d'une part des retours sur le travail de recherche en cours et d'autre part la perception de l'assistance quant au contexte actuel du village. Les discussions étaient très ouvertes. Elles portaient particulièrement sur des questions d'identité historique. Baytir Diop a exprimé son étonnement quant au fait que les lutteurs durant leur entraînement dansaient sur un rythme de chansons sérères, ce qui, pour lui, représente une domination de la lutte sénégalaise actuelle par l'ethnie sérère. Il a précisé au passage que les anciens lutteurs lébous dansaient sur des rythmes de couleur locale à l'image du N'Dawrabine¹⁵⁰. Une autre personne de l'assistance a exprimé son désappointement quant au fait de ne plus entendre autour de lui des personnes qui s'expriment en lébou. Il pensait que c'est une forme de complexe, tandis qu'une autre personne lui a répondu que cela était plutôt dû à l'extension trop rapide du village. J'ai choisi à cet instant de poursuivre, pendant un moment, mon intervention en lébou. Ama Seck a pris ensuite la parole pour exposer d'une manière théâtrale la manière dont les jeunes lutteurs se défiaient mutuellement après rassasiement. Les pêcheurs, quant à eux, ont plutôt exprimé leur difficulté à s'adapter aux normes de la pêche de plus en plus contraignantes,

¹⁴⁹ Le centre de formation JCLTIS (Jeunesse, Culture, Loisir, Technique, Insertion Sociale) est une institution centrale pour la formation professionnelle pour le village et au-delà. Le directeur, Guirane, est originaire du village, c'est quelqu'un de très engagé. Il a été à l'origine des actions menées par l'association KSF dans le village.

¹⁵⁰ Le N'dawrabine est une danse typique des femmes lébous.

tandis que les lutteurs présents évoquaient leur manque de moyens matériels et une absence de soutien de la part des villageois.

Cette expérience de restitution s'est déroulée dans une ambiance de confiance et de convivialité. A la fin des échanges formels, les discussions se sont poursuivies autour d'un pot. Les interviews que nous avons effectuées avec les acteurs pour l'ensemble de notre terrain ont été à l'image de cette ambiance de confiance, de convivialité, ce qui a facilité l'expression de nos interlocuteurs qui se sont confiés avec aisance. Cette mise en confiance de nos interlocuteurs était d'autant plus importante que l'ensemble de nos entretiens étaient enregistrés et la quasi-totalité sous forme d'enregistrements filmés. Nous étions particulièrement attentifs à la nature de la relation d'entretien avec nos interlocuteurs. L'inter-compréhension était nécessaire dans ce cadre, c'est ainsi que nous prenions bien soin, à l'entame des échanges et après les salutations d'usages, d'entreprendre une explication de notre démarche, d'expliquer l'intérêt que nous avons pour cette recherche sur la pratique de l'activité de lutte traditionnelle, et d'insister sur le point de vue scientifique que nous adoptons et qui consiste notamment à comprendre la transmission dans cette pratique. Nous avons évoqué notre statut de chercheur pour indiquer l'existence d'un projet d'écriture, c'est ainsi que nous étions le plus explicite pour nos interlocuteurs. Puisque nous connaissions les personnes interviewées, la phase de présentation de début d'entretien portait souvent, de manière spontanée, sur l'évocation de souvenirs communs ou sur des situations diverses du village.

Nos entretiens étaient semi-directifs, et nos questions orientées essentiellement sur la pratique, le vécu et le sens que les enquêtés affectent à la pratique. Pour ce qui concerne nos observations du terrain, nous avons assisté aux entraînements et sommes restés attentifs aux interactions qui s'y déroulaient. Pour ce qui est des réunions de l'écurie, notre avis était sollicité. Quand tel était le cas nous nous engageons à le donner. Il nous est aussi arrivé de faire un don, en argent, pour féliciter et encourager Diéy d'avoir remporté son drapeau en 2005, mais

aussi pour son abonnement en salle de d'entraînement sur Genève. Pour les lutteurs Thiat et Ablaye, nous les avons aussi encouragés en leur payant un abonnement dans une salle d'entraînement à M'Bao et leur avons aussi remis de l'argent pour les encourager sur le plan matériel. Quand nous avons rendu visite à leur famille, nous avons fait des dons à leurs parents. Nous avons aussi fait un don pour le compte de l'écurie de M'Bao. Ainsi notre démarche d'observation était, de cette façon, participative.

Nous inscrivant dans une approche compréhensive, nous avons essentiellement utilisé comme outils de recherche l'entretien et l'observation. Nous avons procédé sans a priori théorique. Notre intention première était de connaître la dynamique de la pratique de la lutte par les acteurs. Nous avons ainsi fait le choix de nous intéresser aux acteurs qui sont au plus près de la pratique. L'ensemble de leurs discours nous permet de rendre compte de cette pratique sociale. Dans une démarche enracinée, la compréhension des univers de discours de nos interlocuteurs était une nécessité. Les discours sont ainsi mis en perspective avec l'environnement culturel qui les produit.

« (...) faute d'être une chose concrète, l'objet ciblé par les sociologues est obligatoirement à déceler dans la connaissance qu'affichent les individus de ce qu'ils sont et de ce qu'ils font dans l'orbite sociale. En d'autres termes il s'agit de le débusquer dans le sens commun, abusivement associé en sociologie à des lieux communs, à des banalités, pour ne pas dire à des faussetés. Si d'un point de vue plus nuancé, ce sens commun correspond à une connaissance pratique formée en vertu de ce que sont et font les individus dans la société, il est alors relatif, c'est-à-dire tributaire des forces sous-jacentes à l'action pratique, et conçue positivement dans cette perspective. »¹⁵¹

Cette forme d'historicité, qu'évoque Jacques Hamel, est à l'image de la nature des éléments de recueil qui font l'objet de notre intérêt. Cependant dans le prolongement en termes de compréhension, notre perspective de théorisation est

¹⁵¹ Hamel, J. (2010). Woody Allen au secours de la sociologie. Paris, France : Ed. Économica. p. 5

plutôt de nature enracinée. Ce sont les éléments recueillis qui constituent le socle de l'explication théorique. Et il ne s'agit pas d'une opération de représentation de cette connaissance pratique par des concepts conventionnels spécifiques au domaine des sciences humaines. Les données recueillies ont comme perspective de figurer l'explication théorique. Cela rend d'autant plus nécessaire le fait d'explicitier notre approche du terrain.

D/4. Perspective de recherche : espace et dynamique

Nous poursuivons notre interrogation du parcours des lutteurs de M'Bao, de manière située, contextualisée et qualitative avec une perspective dynamique temporelle. Notre quête de compréhension de la transformation de la pratique de lutte traditionnelle s'inscrit dans un temps long. Notre démarche consiste à restituer les processus de mutation de l'espace de lutte. Nous mettons en exergue l'histoire sociale des lutteurs, dans la façon dont elle s'inscrit dans leur pratique et plus particulièrement du point de vue de la mise en jeu du corps. Le vécu des lutteurs est interrogé dans son articulation à l'art de la lutte, leur sensibilisation à cet art, mais aussi leur apport.

« Les rythmes sont créateurs de l'espace et du temps, du moins pour le sujet ; espace et temps n'existent comme vécus que dans la mesure où ils sont matérialisés dans une enveloppe rythmique. Les rythmes sont aussi créateurs de formes. Au piétinement qui constitue le cadre rythmique de la marche, s'ajoute donc chez l'homme l'animation rythmique du bras ; alors que le premier régit l'intégration spatio-temporelle et se trouve à la source de l'animation dans le domaine social, le mouvement rythmique du bras ouvre une autre issue, celle d'une intégration de l'individu dans un dispositif créateur non plus d'espace et

*de temps, mais de formes. »*¹⁵²

D/4. a Temps historique

Il est question, dans notre travail, d'un temps historique, de même que d'un espace historique. Dans cette perspective, le social est interrogé dans ce qu'il a de plus fondateur, en termes d'interaction. Notre objet, la lutte traditionnelle, devient « *source de l'animation dans le domaine social.* » Les éléments qui vont s'organiser en « techniques du corps » prennent sens avec cette activité de lutte. Cet ancrage opère de manière dynamique. Ainsi, notre intérêt porte particulièrement sur le processus qui conduit les individus à adhérer à cette pratique, et s'y identifier, et la façonner. L'expérience qu'ils en ont nous renseigne quant à la réalité sociale vécue. Ces histoires individuelles sont mises en relation, de manière systématique, avec leurs contextes d'interaction, et de façon plus large avec les lieux dans lesquels elles s'inscrivent. Le processus mis en exergue dans ce travail est sous-tendu par une étude en termes d'espaces.

E. Panofsky, à propos du temps historique, indique : « *le concept de temps aussi bien que celui d'espace n'ont donc pour l'historien en général pas d'autres signification primaire que celle d'une unité de sens et, pour l'historien de l'art en particulier, que celle d'une unité stylistique recouvrant une pluralité de phénomènes divers et les reliant en un ensemble ordonné. Ainsi en histoire de l'art, on peut qualifier de complexe spatial une école, un atelier, un individu ou même un groupe de phénomènes artistiques réunis en partie par la seule notion de genre (comme par exemple, les sculptures d'argile de Nuremberg.) Il faudra simplement préciser que, dans un cas, on considère cette unité de sens sous l'angle diachronique et, dans l'autre, sous l'angle synchronique. Cette*

¹⁵² Leroi-Gourhan, A. (1965). ? *Le geste et la parole, la mémoire et les rythmes*. Paris, France : Edition Albin Michel. p. 135.

*constatation une fois faite, il devient évident qu'à première vue l'historien d'art a devant lui un monde constitué d'une infinie variété de systèmes de références à l'intérieur desquels temps et espaces se définissent et même se réalisent mutuellement à tour de rôle. »*¹⁵³

Cette approche du « *problème du temps historique* », par E. Panofsky, rencontre la manière dont nous abordons notre terrain. et plus précisément, elle nous permet d'éclairer notre propos sur la manière dont nous envisageons le temps et l'espace. Nous considérons le temps historique à travers les parcours spécifiques des acteurs qui font l'objet de notre enquête. Leur vécu est convoqué à travers la subjectivité du sens qu'ils affectent à leurs expériences. Par ailleurs ces expériences sont appréciées, mises en perspective et considérées dans leurs étapes ainsi que dans leurs phases de développement. Le processus culturel de l'activité de lutte traditionnelle se traduit à travers les transformations en termes de représentations et de pratiques.

D/4. b Espace historique

Pour l'espace, il est aussi question d'historicité. De même que pour le temps il n'a pas été question de sa dimension astronomique, pour l'espace il ne s'agit pas de sa dimension géographique. Le terrain est géographiquement situé et la période étudiée préalablement déterminée. Cependant la notion d'espace est envisagée en termes processuels. La manière dont se constitue l'espace de lutte fait l'objet de notre intérêt, à savoir, pour ce qui est de la lutte traditionnelle, son apparition, les différentes manières dont les habitants de M'Bao l'ont pratiquée dans une période donnée jusqu'au sens qu'elle revêt et « exprime » aujourd'hui. P. Francastel illustre assez bien ce que nous entendons par « constitution d'un espace de pratique de la lutte » au sein du village de M'Bao. Il précise, en

¹⁵³ Panofsky, E. (1975) «La perspective comme forme symbolique » Paris, France : Les éditions de minuit. p. 225.

évoquant la naissance d'un espace plastique : « *on ne saurait trop insister sur ce fait que, durant la première moitié du Quattrocento, on voit se multiplier des expériences spatiales un peu contradictoires et que les artistes les plus grands mettent sur le même plan des recherches dont les unes sont le développement des expériences du passé et les autres, en petits nombre, préparent l'avenir. Rien de plus faux que de croire que la découverte d'un nouvel espace plastique, l'espace moderne, soit apparue même aux initiateurs comme une invention absolue. Sur le plan des techniques, ils n'ont pas cessé de glaner autour d'eux et d'expérimenter. A la première génération, personne n'a eu le sentiment d'être en possession d'une formule définitive. Gardons-nous d'oublier qu'au début du Quattrocento, on a créé en vertu d'un besoin intérieur, non en vertu d'un plan préconçu.* »¹⁵⁴

C'est en termes de dynamique que nous analysons la réalité socio-historique de la lutte traditionnelle. Nous étudions les changements dans cette activité en nous intéressant à leur processus, car nous envisageons ces mutations dans la durée. C'est en ce sens que les parcours dans cette pratique sont interrogés. La prise en compte de la durée quant à la démarche d'observation est déterminante. Elle consolide les conditions de connaissance. Dans notre démarche épistémologique, nous tenons compte du contexte social. C'est dans cette optique de recueil, d'enquête, que la description pour notre terrain revêt un caractère essentiel. Elle s'attache au contexte social, et cela, dans sa perspective historique, pour mieux en connaître les enjeux, au-delà de la manière dont elle se manifeste et du caractère incongru que l'activité peut présenter.

L'espace social est appréhendé dans son mouvement. Comme l'indique G. Balandier : « *C'est donc le creux, l'absence, la métaphore de la mutation sert à désigner ce moment où les formes s'effacent sans que d'autres aient pu encore les remplacer et imposer leur propre évidence. Temps de la transition accélérée,*

¹⁵⁴ Francastel, P. (1977). Peinture et société : naissance et destruction d'un espace plastique ; de la renaissance au cubisme. Paris, France : Editions Denoël. P. 225

*sinon soudaine et totalement imprévisible, durant lequel tout se montre sous l'aspect du mouvement, de la décomposition et de la recombinaison aléatoire, de la disparition et de l'irruption continue de l'inédit. »*¹⁵⁵

Pour l'élaboration de notre connaissance, le parcours sert de fil conducteur. C'est dans la description de ce parcours que notre démarche épistémologique s'appuie pour entreprendre un développement de la compréhension de ce monde social. Face à ce qui est susceptible d'apparaître comme un chaos, nous tentons de saisir une dynamique créatrice. Dans cette démarche de compréhension, nous organisons nos éléments de recueil à la lumière des récits de vie des acteurs. L'univers de discours de ces derniers nous donne accès au sens qu'ils affectent à leurs actes. Notre analyse s'inscrit dans une contextualisation systématique des données recueillies. Les situations de relations sociales sont, dans ce cadre, méticuleusement décrites. C'est à travers cette description que nous construisons un ensemble intelligible, cohérent et rationnel. Dominique Schnapper dans son propos sur la compréhension sociologique indique : « *Dans la mesure en effet où l'analyse sociologique entend substituer l'intelligibilité à l'incohérence et à la diversité du réel, le choix des observations, la conceptualisation, la formulation des interrogations constituent autant d'étapes dans la démarche de compréhension.* »¹⁵⁶

La description à laquelle nous procédons, dans ce travail, est orientée dans le sens de la compréhension de la transmission à l'œuvre. Et la conceptualisation nous sert à éclairer des éléments retenus sur notre terrain. Les concepts convoqués dans ce travail sont au service de notre quête d'appréhension des réalités sociales. La traduction de ces dernières passe par les institutions sociales, mais aussi par l'expression des acteurs impliqués dans ces fonctionnements. Notre interrogation centrale, à propos de la lutte traditionnelle,

¹⁵⁵ Balandier, G. (1985). *Le détour : Pouvoir et modernité*. Paris, France : Éd. Fayard, p. 8

¹⁵⁶ Schnapper, D. (1999). *La compréhension sociologique : Démarche de l'analyse typologique*. Paris, France : PUF. p.2

consiste à saisir la manière dont se transmet la pratique. Ayant pris comme optique d'analyser les usages du corps, par le truchement de l'activité de lutte, sur une période d'un siècle, la dimension générationnelle s'est révélée essentielle dans notre analyse.

L'approche générationnelle nous confère un regard distancié, vis-à-vis d'événements saillants et ponctuels pour nous inscrire dans une « *continuité historique* ». Par cette approche, nous matérialisons la dimension historique. Elle nous permet de prendre en compte, dans notre analyse des différents parcours, la communauté de durée des générations respectives. Comme le précise C. Attias-Donfut : « *La durée commune fonde l'espace de la génération qu'elle symbolise. Elle réalise la médiation entre ses membres anonymes en les reliant symboliquement dans cet espace générationnel, espace de projection en séries temporelles des éléments de la mémoire et de la pensée qui coexistent à un moment donné. La durée commune restitue l'épaisseur temporelle, comme la continuité sociale et temporelle. Les produits, les œuvres, les événements, les changements sociaux forment le patrimoine commun qui meuble cet espace, comme ils sont les repères de l'écoulement de la durée.*

*La durée devient commune par l'appropriation de ses produits sociaux par les sujets, appropriation fondée sur la réalité de l'expérience vécue et la profondeur de sa trace, auxquelles font écho les repères sociaux. L'incorporation du temps socio-historique constitutif de l'être a pour corollaire son adhésion au temps tel qu'il est représenté, découpé, aménagé, symbolisé par la société : l'appropriation de son propre temps s'opère par la participation à la durée commune, celle de sa génération. »*¹⁵⁷

Dans notre travail de recherche, c'est l'activité de lutte qui fonctionne comme lien symbolique. C'est un phénomène social récurrent qui se perpétue et se transmet entre les générations. Il est ainsi un creuset de l'expérience socio-historique du village de M'Bao. Les témoignages sur les expériences vécues par

¹⁵⁷ Attias-Donfut, C. (1988). *Sociologie des générations : l'empreinte du temps*. Paris, France : PUF p. 234.

les acteurs de différentes générations dans ce village nous permettent de saisir l'imaginaire social.

Ces réalités vécues sont le socle de notre travail. Nous les mettons en perspective dans le temps et dans l'espace. Le fait de situer notre objet dans une durée, un siècle déterminé, nous permet d'envisager une période de vie sociale donnée.

D/4. c Temporalité et trace

Le temps dont il est question diffère de celui astronomique. Il est question du temps de l'existence. Celui qui est adossé à la vie sociale et généré par l'activité. En ce sens, il est subordonné aux lieux. Les caractéristiques de ces derniers participent à la structuration de ce temps social et historique.

« Les expériences de type historique, c'est-à-dire significatives pour l'ensemble de la société (...) s'imprègnent davantage dans les formes même de pensée parmi les témoins vivants, qu'elles ne marquent ceux à qui elles sont transmises. C'est là un des éléments les plus visibles de l'empreinte de génération qui doit cependant être replacé dans le fonctionnement du système cognitif tel qu'il se construit et se reconstruit sans cesse. Système ouvert, il intègre les nouveaux éléments, les nouvelles expériences, essentiels à sa vie, en se réorganisant au fur et à mesure dans un mouvement incessant d'enrichissement, de transformation et de restructuration. »¹⁵⁸

Dans le cadre de ce travail, notre approche descriptive et monographique induit une forme de reconstitution. Elle passe par un travail d'écriture, de mise en récit. Cette étape est une forme de restitution à distance, à partir de notre regard, et est le résultat de notre abord scientifique du terrain. C'est, en soi, une phase de l'analyse. Elle est la traduction de la mise en relation systématique des histoires

¹⁵⁸ Attias-Donfut, C. *Ibidem* p.216.

individuelles et sociales.

Carlo Ginzburg dans son modèle épistémologique avec comme axe « *le paradigme indiciaire* » propose une approche non dogmatique du terrain. Ce sont les « *traces* » relevées sur le terrain qui forgent notre connaissance. Cette relativité dans l'élaboration de la connaissance entre en résonance avec notre préoccupation quant à l'expérience spécifique des acteurs du monde de la lutte traditionnelle auxquels nous nous intéressons. Certains aspects de cette expérience peuvent, notamment, s'avérer « *tendanciellement muets* », leurs règles se prêtant difficilement à la traduction. C. Ginzburg précise : « *Personne n'apprend le métier de connaisseur en se bornant à mettre en pratique des règles préexistantes. Dans ce type de connaissances entrent en jeu des éléments impondérables : le flair, le coup d'œil, l'intuition.* »¹⁵⁹

D/4. d Appropriation d'une pratique

Le système pratique des acteurs du monde de la lutte s'inscrit dans un temps et un espace social donnés. L'activité symbolique de ce monde est envisagée à travers le phénomène de la lutte. C'est à travers les réalités historiques de cette pratique que les acteurs se situent. Leurs rapports à ces réalités est à comprendre à travers leur propre pratique, voire leur système pratique.

L'activité symbolique est entendue au sens de Marc Augé, à savoir : « *Tout effort intellectuel visant à renforcer la relation entre les uns et les autres en lui donnant une forme.* »¹⁶⁰

La symbolique sociale s'exprime à travers des phénomènes comme celui de l'activité de lutte. Elle s'y déploie avec une certaine esthétisation relative à l'environnement social. Ainsi, la conscience sociale s'organise autour d'un

¹⁵⁹ Ginzburg, C. (1989). *Mythes Emblèmes, Traces : Morphologie et histoire*. Paris, France : Flammarion. p. 179.

¹⁶⁰ Augé, M. (2006). *Le métier d'anthropologue : sens et liberté*. Paris, France : Edition Galilée. p. 19.

certain nombre de « *techniques du corps* ». Cet imaginaire œuvre à la réification et à la dynamique de perpétuation d'un sens social.

Il est question dans notre travail de prendre en compte simultanément les institutions et structures sociales ainsi que l'activité des individus. L'activité sociale des individus est considérée à travers le sens qu'elle revêt, mais aussi la relation qu'elle établit. Cette perspective de compréhension de la dynamique sociale nous sert à rendre l'activité humaine intelligible, donc scientifiquement accessible. Nous retenons la leçon de M. Weber quant à l'intérêt scientifique de la relativité significative, à propos du comportement social de l'être humain. Elle nous permet d'envisager le système pratique des acteurs du monde de la lutte, car leur statut objectif est associé, dans l'analyse, au sens qu'ils donnent à leurs actions sociales.

Ce sens est envisagé relativement à la discipline de la lutte, aux dispositions de l'acteur, mais aussi à ses aspirations, tout en tenant compte de la situation d'interaction. C'est le point de vue des acteurs qui guide notre compréhension du monde de la lutte. Marc Augé, en évoquant l'objet de la recherche anthropologique, précise : « *L'anthropologie n'est plus assignée à l'étude des sociétés en voie de disparition ; son objet intellectuel, c'est plus précisément et plus largement à la fois, l'étude des relations symbolisées et instituées entre individus telles qu'elles prennent forme dans des contextes plus ou moins complexes.* »¹⁶¹

L'anthropologie est envisagée ainsi sous l'angle de l'étude des relations sociales. La manière dont nous avons choisi de parler de la communauté lébou de M'Bao, passe par l'activité sociale de lutte. Notre perspective consiste à comprendre la manière dont s'établissent les relations sociales à partir de cet objet, et le processus ainsi que la dynamique dans laquelle elles se font et se défont. Ce mouvement nous permet d'appréhender le système pratique des acteurs lutteurs. La compréhension de ces situations d'interactions est nécessaire pour

¹⁶¹ Augé, M. *Ibidem.* p.34.

appréhender le sens social des actions observées.

Relever les données à analyser suppose, au préalable, de déterminer un espace ainsi qu'une période mais aussi de cibler un corpus. Le choix de notre corpus est lié à notre intention de rendre perceptible le travail de transmission à l'œuvre à travers l'activité de lutte. Cette dernière nous sert comme accès à la vie sociale. Elle nous permet de parler du fonctionnement social à M'Bao.

Ce village, dans l'imaginaire des habitants, est identifié comme étant un village lébou. Dans les faits historiques, les premiers habitants qui se sont installés avaient comme activités économiques principales l'agriculture vivrière et la pêche. Il est à noter que l'identité lébou a comme axe l'activité de pêche. Les activités lébous sont censées être essentiellement orientées vers la mer. Ainsi dans la pratique de la lutte traditionnelle, malgré la diversité que peuvent présenter les parcours des lutteurs, cette dimension d'identification à une ethnie peut s'avérer pertinente. Cette exploration s'intéresse à la pratique et notamment au système de signification qui la sous-tend dans son élaboration sociale, à savoir le processus qui aboutit à l'affectation d'un sens pratique général, relié à une identification ethnique, à une pratique spécifique.

Nous pouvons saisir des similitudes, voire des références communes dans les parcours de lutteurs. Et le concept d'identité peut servir en ce sens dans l'analyse des récits de vie. Cependant les données sont établies sous l'angle de « *l'individu empirique* » comme le précise David Le Breton : « *Derrière toute institution, il y a des individus et la recherche se centre sur leur interaction. La conscience de soi est d'abord une conscience sociale. Pour le pragmatisme, l'individu n'est pas un sujet théorique, mais un individu empirique. Ce n'est pas un monade, mais un acteur socialement engagé.* »¹⁶²

Dans la continuité, en termes d'approche, la notion de personne que Marcel Mauss a développée nous sert à penser nos données, notamment pour ce qui est du processus de symbolisation des acteurs lutteurs dans le contexte social du

¹⁶² Le Breton, D. (2004). *L'interactionnisme symbolique*. Paris, France : PUF. p. 16

village de M'Bao. Ce village connaît encore une organisation de type traditionnel. Un chef de village est toujours choisi parmi les habitants. Cette fonction est occupée sur un critère d'ascendance, ce qui dénote la vivacité de la représentation collective. Cet aspect est aussi un signe de persistance de pratiques ancestrales. Derrière la dimension institutionnelle, nous avons des personnes avec une subjectivité un parcours singulier. Nous prenons en compte ces parcours du point de vue de leur rapport avec l'environnement social du village, de leur tension avec les représentations collectives, celle qui conduit les acteurs lutteurs à acquérir une conscience des relations sociales dans lesquelles ils sont impliqués.

La mise en perspective de différents parcours de lutteurs permet de relever des particularités de parcours. Cette démarche comparative permet de mettre en évidence leur singularité. C'est à travers la mise en lien de ces biographies avec le contexte social que nous percevons une dynamique sociale à l'œuvre dans ce monde de la lutte.

Nous n'indexons pas nécessairement l'activité sociale, à partir de laquelle nous essayons de comprendre la vie sociale, à une quelconque théorie qui aiderait à révéler une vérité de l'action sociale. Cependant un ensemble de concepts serviront pour notre travail d'analyse. C'est en ce sens que nous indiquons la perspective dans laquelle ils s'inscrivent dans notre travail de recherche, dans notre manière de parler de la société. Ils sont autant de façons de poser un regard sur la vie sociale. Leur ensemble ne constitue pas nécessairement un système théorique organisé.

Cependant nous les utilisons de manière rigoureuse, non sans prendre la mesure de leur complexité. Notre intention est de décrire le monde de la lutte mais aussi de mettre en exergue sa dynamique par la restitution du vécu d'acteurs socialement engagés. Ce projet s'inscrit dans une démarche socio-anthropologique et s'intéresse à la manière dont, à travers les relations sociales, se nouent les transmissions de savoir-faire et de perception de la société.

V. Situations de terrain

A/ Premières observations de terrain en 2005

Nous avons commencé à réfléchir sur la pratique de lutte traditionnelle et à amasser des matériaux à partir de notre séjour sur le terrain en 2005 (trois semaines). C'est l'année de l'obtention de notre master 2 en recherche avec l'option : art et culture. Cette année nous avons assisté à la finale d'un « drapeau »¹⁶³ mis en jeu pour la première fois par Ablaye Pouye (M'Bengue 2), un ancien grand champion du village. Et c'est son fils Diéy qui a remporté le trophée. Ce dernier est venu nous rendre visite pour nous présenter son trophée. et nous l'avons gratifié d'une somme d'argent et avons partagé le thé avec lui et son accompagnateur. Nous avons échangé autour de sa pratique. Quelques photographies ont été prises en souvenir de ce moment. Nous sommes allés saluer son père avant de rentrer en France comme à l'accoutumée. Il est à noter que M'Bengue 2 a donné le nom de ma mère à l'une de ses filles, ce qui est une marque d'affection et de proximité. Nous sommes revenus sur le terrain en 2008 pour quatre semaines. A cette occasion, nous avons assisté à une compétition entière de *M'Bapatt*. Elle avait lieu au village de Petit M'Bao. Nous y avons accompagné un des lutteurs compétiteurs, Thiat, avec tout son « staff ». Il avait son entraîneur et son « préparateur mystique », à savoir celui qui gérait les potions chargées de le protéger et le renforcer. Selon une périodicité convenue, le « préparateur mystique » lui administrait un bain mystique ou l'aspergeait « d'eau bénite » par intermittence. Il déambulait aux abords de l'arène encadré par son entraîneur, son « préparateur mystique » et un ami.

¹⁶³ Le drapeau représente le trophée dans une compétition de lutte. Il revêt un caractère symbolique et au-delà c'est un indicateur de performance pour les lutteurs.



Planche 9
Petit M'Bao (2005), compétition de lutte traditionnelle, séquence de préparation mystique
d'avant combat.
Photo. L. Sakho

Ces derniers, tout en jetant un regard furtif vers l'arène, lui distillaient quelques conseils. Pendant ce temps, le « *coin mystique* » où il prenait ses bains était occupé, comme pour le garder, par un groupe d'enfants disposés en arc de cercle autour des « *potions mystiques* ». Après cette phase préparatoire, arrive le moment où Thiat fait sa présentation en esquissant des pas de danse, accompagné par les musiciens et les chanteurs. Par la suite, il revient vers son « *coin mystique* » pour s'asperger et se faire asperger de nouveau de potion mystique, avant d'aller disputer son combat. L'issue de ce combat a été très polémique. Les deux lutteurs impliqués ont eu du mal à se départager et la nuit allait tomber. Il était environ dix-neuf heures et le lieu commençait à s'obscurcir. L'arbitre de la partie commençait à s'impatienter, tandis que Thiat demandait fréquemment une pause pour ajuster ses « *gris-gris* » en forme de ficelle. Il en avait aux bras, aux jambes, à la tête, au niveau de la taille et du torse. Apparemment agacé par le temps que prenait Thiat pour ces opérations, l'arbitre

a sifflé une reprise de combat à un moment où Thiat était occupé à réajuster un de ses « gris-gris ». L'adversaire de Thiat a soulevé ce dernier et l'a fait tomber par terre. L'arbitre lui a accordé la victoire. Thiat s'est mis à contester énergiquement cette décision qu'il a trouvée arbitraire et injuste. Il a été pris d'une crise d'hystérie, il essayait de démonter les installations. Il a commencé à plier les poteaux qui servaient de support aux filets qui délimitaient l'arène en laissant éclater toute sa colère avant de s'effondrer pour se rouler par terre. Tout cela se déroulait dans une grande confusion dans laquelle les supporters, le staff ainsi que le public se sont retrouvés dans l'arène et ne faisaient plus cas des officiels et des musiciens et chanteurs qui attendaient que les compétitions se poursuivent. L'arbitre recevait des menaces et essuyait quelques insultes. Comme il est de Petit M'Bao, sur le chemin du retour à Grand M'Bao, le trajet s'est fait à pied, le groupe constitué du staff, de Thiat ainsi que de quelques supporters ne tarissait pas d'insultes à l'endroit de cet arbitre. Ce dernier était considéré comme quelqu'un qui n'aimait pas les gens de Grand M'Bao et on disait que sa décision arbitrale était uniquement motivée par la haine qu'il vouait à ce village. Dans le groupe, tout le monde rivalisait en imagination quant à la manière de se venger de cet arbitre qui se rendait fréquemment à Grand M'Bao.

B/ Observation de terrain en 2008, une écurie¹⁶⁴ de lutte à M'Bao

Nous retournons sur le terrain pour un mois. Lors de ce séjour de terrain notre temps est consacré aux entraînements, aux discussions et échanges informels avec les différents acteurs de l'écurie de lutte de « *Grand M'Bao Lébougui* ». A ce moment, notre idée de mener un travail de recherche portant sur le changement social au village de M'Bao était faite. Le choix de la lutte comme objet se précisait. Notre choix aurait pu se porter sur l'introduction et la re-dynamisation du sport de rame nous participions à ce moment. Elle prenait corps en une démarche associative de sensibilisation à l'environnement par l'intermédiaire de la pratique du sport de rame. Ce travail était mené par K.S.F. (Kayak Sans Frontières), une association regroupant de jeunes rameurs et basée sur la ville d'Annecy, en collaboration avec des jeunes du village de M'Bao. Ainsi, comme vice-président et responsable du projet pédagogique, nous avons développé des réflexions autour de l'articulation entre le sport et l'environnement. Nous avons aussi entamé des réflexions autour de cette appropriation du type de sport de rame que nous introduisons¹⁶⁵.

B/1. L'écurie de lutte de M'Bao

L'écurie de lutte de M'Bao détient depuis l'année 2008 une « licence » qui

¹⁶⁴ « Ecurie » signifie groupe de lutteurs

¹⁶⁵ Il est à noter que les jeunes du village qui s'investissent dans ce projet sont autant des jeunes ayant connu l'espace scolaire que des jeunes n'ayant pas ou ayant peu fréquenté l'école. La rencontre et le travail en collaboration de ces jeunes aux expériences diverses présentaient comme intérêt principal, à nos yeux, le fait de réunir des groupes de jeunes qui n'ont pas, habituellement, les mêmes préoccupations et centres d'intérêts. Ils se retrouvaient, pour cette occasion, pour porter ensemble un projet commun. Notre cheminement dans le terrain de l'activité de lutte se poursuivait néanmoins.

marque son affiliation au Comité National de Gestion de la lutte (C.N.G.). Elle a son bureau, et ses entraînements se déroulent de manière quotidienne à un endroit précis en bord de plage. Ainsi, elle s'est structurée pour participer aux combats de lutte dirigés par l'organe national (C.N.G), rattaché au ministère des sports, qui en a la charge. En 2008, l'écurie « *Lébougui Grand M'Bao* » compte 36 lutteurs inscrits. Elle a également un entraîneur (qui lui-même est ancien lutteur), une "manager", un responsable financier et un président. Le "bureau" chargé du fonctionnement de l'écurie organise des réunions. A ce cercle, se joint un autre, de manière informelle, que nous allons nommer celui des "sages", voire des pères. L'écurie a comme président d'honneur l'ancien lutteur M'Bengue 2 (père de Diey). Cette organisation de même que sa traduction en termes de statuts et de rôles retient notre attention quant à la démarche de compréhension de la vie du groupe. La réalité quotidienne de cette dernière à travers la pratique des membres de l'écurie nous permet de mieux cerner les différents enjeux.

L'écurie de M'Bao a été créée le 06 janvier 2008. Les lutteurs se retrouvaient de manière informelle pour s'entraîner et se « débrouillaient » en vue de se préparer à des combats. Ceux qui souhaitaient s'entraîner de manière plus régulière rejoignaient des écuries déjà existantes dans d'autres villes. En effet ils sont contraints, par les procédures mises en place par le CNG¹⁶⁶, d'être affiliés à une écurie et d'avoir un manager pour la signature de leur contrat avant combat. Le siège de l'écurie est situé chez Sophie Diop qui est le manager du groupe. Ceci, de manière symbolique, est significatif de la nécessité de s'appuyer sur la personne qui est en mesure de trouver des combats et de favoriser ainsi la participation des lutteurs à des compétitions. Ce sont les lutteurs qui ont été à l'origine de la création de l'écurie du fait de leur besoin de participer à des compétitions. Participer à des compétitions représente pour eux une forme de reconnaissance. Cependant, ils restent dépendants des démarches

¹⁶⁶ Comité National de Gestion de la lutte.

administratives nécessaires pour participer aux compétitions. Ce sont pour la plupart des pêcheurs ou des ouvriers et ils ne sont pas assez préparés pour les tâches administratives qui demandent un savoir-faire scolaire. Il faut en effet savoir lire et écrire, en français mais aussi avoir les codes quant aux démarches à suivre et aux procédures à appliquer. Nous retrouvons dans le groupe que constitue l'écurie des personnes ayant des parcours différents. L'étude de la constitution de cette première écurie à M'Bao est riche en enseignement. Elle nous permet de percevoir, à travers la distribution des rôles, la manière dont l'espace de la lutte traditionnelle à M'Bao se formalise en vue d'obéir à des injonctions institutionnelles¹⁶⁷. L'analyse de l'organisation de ce groupe, dans la manière dont ses membres s'approprient des rôles et les investissent, met en regard différentes formes de représentations de la pratique de la lutte traditionnelle à M'Bao en lien avec les expériences respectives.

L'espace que décline la pratique de la lutte concerne différentes interactions auxquelles les lutteurs sont confrontés. « *Ils font des choses avec* » des entités telles : les promoteurs¹⁶⁸, les "*managers*"¹⁶⁹, le CNG, les sponsors¹⁷⁰, les médias, les marabouts¹⁷¹, etc. Ainsi, à travers des activités connexes à leur activité principale de lutteurs, ils s'inscrivent dans un environnement qui déborde celui de la stricte activité motrice, ceci d'autant que le cercle familial ainsi que celui des pairs viennent participer à cette dynamique spatiale. Dans notre perspective d'analyse de la transmission de la tradition de la lutte, notre intérêt porte sur les parcours des lutteurs, leur « carrière » comme *acteurs* mais aussi comme témoins. C'est dans ce sens que la compréhension de l'espace de la lutte est

¹⁶⁷ Dans le but de se conformer aux directives du CNG en vue de participer aux compétitions de lutte avec frappe.

¹⁶⁸ Ce sont les promoteurs qui organisent les événements de lutte.

¹⁶⁹ Les managers représentent, essentiellement, les lutteurs. Ce sont des intermédiaires chargés de négocier l'engagement et la participation des lutteurs.

¹⁷⁰ Ils s'appuient sur les événements de la lutte pour élargir la diffusion de leurs produits Ils sont pourvoyeurs de moyens financiers

¹⁷¹ Ils sont chargés du renforcement mystique des lutteurs.

nécessaire. Il s'agit de situer les différents protagonistes qui participent à la dynamique en jeu dans cette aire.

Pour apprécier les relations entre les différents acteurs et évaluer l'apport de chacun d'eux, du point de vue de leur expérience et de leur savoir-faire, dans la pratique de la lutte, nous envisageons cet espace de pratique comme un monde social. C'est avec cette perspective que nous envisageons les parcours des lutteurs, de même que les transformations de la pratique de la lutte traditionnelle à M'Bao à l'image de la conception dynamique de monde d'A. Strauss. Pour évoquer le monde social, il précise : « *C'est un univers marqué par une formidable fluidité, il ne pourrait et ne peut rester immobile. C'est un univers où la fragmentation, l'éclatement, et la disparition sont les images en miroir de l'apparition, l'émergence et la fusion.* »¹⁷²

Nous avons suivi l'évolution de jeunes lutteurs de M'Bao sur une période d'une dizaine d'années, ce qui représente une période de temps assez longue pour nous permettre de saisir les étapes essentielles dans le parcours d'un lutteur. Nous procédons ainsi, au recueil d'un certain nombre de matériaux, portant sur les évolutions des parcours des lutteurs de même que celles de leur environnement. Cette profondeur de temps est nécessaire pour envisager l'idée de processus dans ces parcours, et aussi pour apprécier son vécu du point de vue de sa pratique de la lutte traditionnelle. Nous mettons en perspective cette pratique avec l'environnement social des lutteurs pour être en mesure de considérer les différences de parcours dans une même génération mais aussi dans des générations différentes. Nous essayons de dégager la singularité des parcours en lien avec des acteurs lutteurs aux formes d'expérience différentes, mais inscrits dans un même espace de pratique. Dans l'expérience de la constitution de l'écurie de M'Bao, les différentes générations présentes dans l'espace considéré

¹⁷² Strauss, A. (2010). *La découverte de la théorie ancrée : stratégie pour la recherche qualitative*. Paris, France : Armand Colin. p.275.

interagissent. Ainsi notre attention porte plus particulièrement sur les procédés à l'œuvre dans cette co-présence de différentes générations. La comparaison des différentes générations de lutteurs et de leurs pratiques ainsi que les relations qu'elles entretiennent nous donnent des éléments de compréhension quant à la façon dont procède la circulation des savoirs. Notre projet consiste à connaître la tradition de lutte à M'Bao et à en comprendre la faculté à perdurer. Nous essayons ainsi de transcender la dimension de la communication spontanée et immédiate, sans pour autant l'é luder, en vue d'inscrire notre quête de compréhension du fonctionnement de la pratique de la lutte à M'Bao dans un temps long. L'engouement et la médiatisation actuelle de la lutte portent plus particulièrement sur sa dimension spectaculaire. Cet aspect est, aujourd'hui, largement médiatisé. Elle a cependant tendance à occulter l'expérience historique des lutteurs. C'est à travers cette forme d'expérience, qui prend en compte la condition humaine du lutteur, que nous tentons de percevoir la dynamique de transmission. En ce sens, nous considérons la lutte traditionnelle comme un moyen dont les usages ont une histoire. Nous prenons en compte l'espace, la temporalité mais aussi la technique dans cette tradition. R. Debray, dans son évocation du livre comme lieu de mémoire, indique « *Voyons-y plutôt un moyen de transmission, entendant par-là la faculté donnée à une information de traverser le temps - Ce qui est beaucoup plus difficile que de traverser l'espace, et plus rare.* »¹⁷³

La lutte traditionnelle véhicule un imaginaire au carrefour de l'espace social et de la perception du corps. Elle traduit un imaginaire social qui s'exprime à travers sa dimension de fête. La sensibilisation ainsi que l'apprentissage de la lutte passent par différentes formes d'interactions. Et les représentations et pratiques des lutteurs s'élaborent à partir de ces expériences. C'est, de manière substantielle, par ce biais que circulent les informations efficaces dans ce

¹⁷³ Debray, R. (2000). *Les révolutions médiologiques dans l'histoire, pour une approche comparative*. Villeurbanne, France : Bulletin des bibliothèques de France n°1. p.10.

monde. Le processus par lequel la transmission de techniques et de savoir-faire s'engage est subordonné à l'environnement social, à l'espace de la lutte et à la personne du lutteur. Pour en saisir le fonctionnement, il est nécessaire de s'attacher aux différentes expériences auxquelles les acteurs lutteurs sont confrontés dans le temps. De même les différentes formes d'expression et de représentation de la lutte ont cours dans l'espace considéré. Claudine Attias-Donfut précise quant à l'expérience, dans sa temporalité : « *L'empreinte effective du temps déborde l'événement, elle se produit par toute interaction avec l'environnement, par toute expérience perceptive de la réalité externe, médiatisée par le langage, par les représentations sociales, par les images et les symboles. L'expérience porte sur les événements vécus, mais aussi sur les idées, les valeurs collectives ; elle se rapporte également aux images qu'elles soient diffusées par les médias, ou offertes par le système d'objets produits par la société.* »¹⁷⁴

La réalité vécue par les acteurs lutteurs est, dans notre démarche de compréhension de la dynamique de transmission dans la lutte traditionnelle Sénégalaise à M'Bao, une dimension fondamentale.

B/1. a Constitution de l'écurie de M'Bao

L'écurie a été constituée le 16 janvier 2008. Pour les lutteurs de M'Bao, en activité, qui souhaitent poursuivre leur pratique et accéder aux compétitions sous l'égide du C.N.G., il était devenu nécessaire de se regrouper pour créer une écurie. Cela leur facilitait l'obtention d'une licence, reconnaissance officielle, pour être en mesure de disputer des combats de lutte à l'arène et bénéficier de "cachets"¹⁷⁵. La lutte était devenue économiquement attractive. Les lutteurs ont

¹⁷⁴ Attias-Donfut, C. (1988). *Sociologie des générations : l'empreinte du temps*. Paris, France : PUF. p.209.

¹⁷⁵ Montant de l'engagement que reçoit un lutteur pour disputer un combat.

comme ambition de transformer leur passion en ressource économique. Et le fait de s'organiser en écurie leur facilite les démarches administratives.

B/1. b Fondateurs

Les membres sont au nombre de dix-sept : tous sont de nationalité sénégalaise comme l'atteste leur numéro de carte nationale d'identité. Parmi ces dix-sept, quatorze sont de Grand-M'Bao : il s'agit de : Mamadou Pouye (17/11/77), Djibril N'Diaye (26/07/68), Doudou Cissé (11/02/54), Mamadou Kane (30/09/82), Sophie Diop (03/10/75, N'Dèye Codou N'Doye (08/06/71), Mor Gueye Pouye (25/12/83), Amadou Gaye (10/03/1988), Assane N'Dour (19/09/1954), Assane Gueye (07/03/1984), Youssou Kane (01/11/80), Demba Diéne (12/08/84), N'Guissaly Diop (02/01/1984), Yelli Diop (25/10/1982). Ils ont entre 24 et 54 ans au moment de la création de l'écurie en 2008. Ce groupe comprend douze hommes et deux femmes. Pour les trois individus restants, un habite à Petit M'Bao : Abdou Aziz Wade (03/08/1982), un à Keur M'Baye Fall : Djiby Wane (18/02/1974) et un dernier : N'Diaye Bâ Ngom (03/12/1983), est le seul domicilié hors de la commune de M'Bao. Il est à noter que ce dernier est un pêcheur domicilié à M'Bour, un village de pêcheurs qui se situe à 70 kilomètres de M'Bao.

Parmi ces membres fondateurs, nous avons six pêcheurs (dont cinq sont de M'Bao), quatre ouvriers, deux chauffeurs, un administrateur, une communicatrice, un agent communal, un étudiant, un technicien informatique.

Parmi ces dix-sept membres fondateurs figurent six personnes avec qui nous avons eu des entretiens et des discussions informelles. En 2005 nous avons suivi le « tandem » constitué par Demba Diéne (Ablaye), lutteur, et N'Guissaly Diop, entraîneur. De même nous avons suivi le trio constitué Mor Gueye Pouye (Thiat) comme lutteur, Mamadou Pouye accompagnateur dans le domaine de la

préparation mystique et Djibi N'Diaye comme accompagnateur administratif et conseiller. Nous avons notamment observé leurs pratiques lors d'une compétition de *M'Bapatt* organisée à Petit M'Bao. Ce sont ces mêmes personnes que nous retrouvons à la création de l'écurie et qui jouent un rôle central dans son administration. Djibi N'Diaye officie comme président de l'écurie, Mamadou Pouye comme trésorier, N'Guissaly Diop dans l'éducation et la formation, Sophie Diop dans la communication et le management. Demba Diéne (Ablaye) et Mor Gueye Pouye figurent dans les membres fondateurs comme lutteurs. Il est à noter que pour la première « *sortie* » de l'écurie en compétition, c'est Demba Diéne (Ablaye) qui a été opposé à un adversaire dénommé Boy Yarakh. Ce combat a eu lieu deux mois après la création de l'écurie.

B/1. c Esprit de la création et fonctionnement

L'écurie de M'Bao a été baptisée « *Ecurie Lébougui de M'Bao* » ce qui signifie littéralement : « *L'écurie Lébou de M'Bao* ». La référence à l'identité lébou est d'emblée mise en avant, de même que la référence à l'espace géographique de M'Bao. Le siège social est installé à la cité SIPRES 5 Villa N°552, chez Madame Sophie Diop. L'écurie est annoncée comme destinée à « *Unir les jeunes lutteurs, contribuer à l'émancipation économique et sociale, à la formation civique et à l'éducation et créer des projets de développement* ». C'est là le but qui lui est affecté. Son objectif affiché, qui consiste à « *Lutter contre l'émigration clandestine* »¹⁷⁶, fait écho au contexte social. Les « anciennes gloires » sont sollicitées pour être les parrains de l'écurie : il s'agit de Thiaw M'Bao, Ousmane M'Bengue M'Bao, Abdoulaye Pouye M'Bao (M'Bengue n°2), Thiaw M'Bao n°2¹⁷⁷ (surnommé De Gaulle), Mor Gueye Thiané. Le président

¹⁷⁶ Les considérations qui soutiennent la création de l'écurie nous informent sur le contexte des difficultés économiques qui incitent certains jeunes à emprunter des pirogues pour émigrer.

¹⁷⁷ Demba Gueye Plus connu sous le nom de De Gaulle

d'honneur de l'écurie est Abdoulaye Pouye (M'Bengue n°2).

Lors de la première assemblée générale du 06/01/2008, un conseil d'administration de 23 membres a été installé, le bureau a été élu. Des commissaires aux comptes, assistants techniques, conseillers techniques et conseillers juridiques ont été désignés. Les statuts régissant le fonctionnement de l'écurie ont été votés en s'inspirant de dispositions associatives en vigueur. C'est ainsi que le titre « I » qui porte sur l'objet et la constitution de l'écurie indique : « *Conformément aux dispositions de la loi N°66-70 du 13 juillet 1966 portant code des obligations civiles et commerciales modifiées par la loi N° 68-08 du 26 mars 1968 et du décret N°76040 du 16 janvier 1979 (2), il est créé entre les jeunes lutteurs de M'Bao, une association dénommée « Ecurie Lébougui de M'Bao », sa durée est illimitée. Siège de l'association : Villa 552 cités SIPRES Grand M'Bao. »*

Une fois les textes et les statuts votés, Mamadou Pouye s'est attelé à solliciter des souscriptions en vue d'organiser des sacrifices pour la protection mystique de l'écurie. Ces participations ont permis de réunir une somme de 44 500 FcFA¹⁷⁸. Les porteurs de ce projet étaient Djibi N'Diaye et Mamadou Pouye qui étaient respectivement le président et le trésorier de l'écurie. Ce sont les mêmes qui accompagnent le lutteur Thiat dans ses démarches administratives et préparations mystiques. Ce dernier est, avec Ablaye¹⁷⁹, leader dans l'écurie. Il sera question de ces deux lutteurs dans la partie VII portant sur les parcours. Cependant, pour établir les documents administratifs, l'apport de Doudou Cissé n'est pas négligeable, du fait de son expérience de syndicaliste dans le cadre de son travail. C'est par ailleurs lui qui est le secrétaire général. Il est aussi chargé d'administrer les contentieux. Il est à noter que c'est lui qui préside la séance de l'Assemblée Générale Constitutive de l'écurie. Son savoir-faire dans le domaine

¹⁷⁸ L'équivalent de 67 Euros

¹⁷⁹ Ce dernier a emprunté le prénom d'un ancien lutteur de M'Bao ce qui explique le "2" qui indique que c'est le deuxième à utiliser ce nom.

de l'administration publique est réinvesti dans l'organisation et le fonctionnement de l'écurie. Cette situation de cadre dirigeant sera par ailleurs à la source d'une situation conflictuelle entre le Président, plus outillé pour l'entregent que pour la gestion administrative, et lui. Pour ce qui est des relations avec les promoteurs en vue d'obtenir la signature de contrats¹⁸⁰, Sophie Diop s'en charge. Elle s'est identifiée comme communicatrice et s'occupe de la partie communication et management de l'écurie, mais en réalité elle a une intense activité comme commerçante. Elle s'est installée comme importatrice et exportatrice de divers produits qu'elle va acheter en Europe, plus particulièrement en Espagne et en Italie, pour les revendre au Sénégal, de manière informelle en vente directe. C'est elle qui s'occupe de démarcher des combats auprès des promoteurs pour les lutteurs de l'écurie. Elle a un rôle central, les lutteurs attendent beaucoup d'elle. C'est elle qui négocie pour eux et statue sur leur « *cotation* »¹⁸¹. Cette cotation est évoquée de manière informelle durant la négociation d'un contrat, elle sert à établir le « *cachet* »¹⁸² d'un lutteur. Elle est souvent formulée en termes de parcours, de poids, de duels extérieurs, de nombre de supporters, de niveau de popularité, de niveau technique, d'exemplarité... Cette évaluation est en somme une façon de pronostiquer l'intérêt qu'un duel est en mesure de susciter. C'est une manière d'indiquer le niveau de reconnaissance dont jouit un lutteur.

Nous percevons ainsi, à travers ces deux personnages, l'émergence de deux leaders qui s'appuient sur leurs connaissances et savoir-faire acquis, en dehors du cadre de la lutte, pour participer à son élaboration. Cette situation est un artefact des nouveaux enjeux de la lutte. Jadis l'organisation en association n'était pas nécessaire, de même que l'entremise pour participer à des combats de lutte. Les usages traditionnels n'étaient pas inscrits dans une forme

¹⁸⁰ La signature de contrat suppose des revenus pour les lutteurs.

¹⁸¹ La cotation d'un lutteur repose sur plusieurs paramètres dont son palmares, sa catégorie, en termes de poids, mais aussi sa popularité attachée à sa capacité à drainer du monde.

¹⁸² Le cachet constitue la rémunération que reçoit le lutteur pour disputer un combat de lutte.

administrative contractuelle. Ils reposaient essentiellement sur la reconnaissance de pratiques communes partagées. Parmi les membres dirigeants, en dehors des individus déjà identifiés et participant de manière active à l'accompagnement des lutteurs par passion pour l'activité ou par proximité avec ces derniers, nous observons une émergence de personnages leaders. Ces derniers amènent avec eux des savoir-faire qui participent à la reconfiguration du monde de la lutte. Ces apports nouveaux sollicités pour faire face aux nouveaux enjeux modifient la dynamique de l'espace considéré. Cette transformation reste contingente. Elle est subordonnée aux personnages des porteurs de ces techniques nouvelles, à la réception de ces dernières par ceux qui sont plus portés sur l'activité principale de la lutte, ceci dans une dynamique d'interaction qui met en jeu des représentations différentes de la pratique de la lutte traditionnelle, ces représentations pouvant se traduire au-delà des univers de discours et s'inscrivant dans les pratiques. A. Strauss indique à propos des mondes sociaux : « *Quoique l'idée de mondes sociaux puisse essentiellement renvoyer à des univers de discours, nous devrions être attentifs à ne pas nous confiner à la simple observation des formes de communication, de symbolisation, des univers, de discours, mais nous devrions aussi examiner des faits palpables comme des activités, des appartenances, des sites, des technologies et des organisations spécifiques à des mondes sociaux particuliers* »¹⁸³

La place réservée aux « Anciennes gloires » dans cette première et seule écurie que connaît le village de M'Bao est intéressante à observer. Elles sont d'abord mises en avant comme pour légitimer la création de l'écurie « Lébougui ». « *Au vue de la grande qualité de ses anciens lutteurs, qui jouissent encore d'une grande réputation sur la scène nationale, le village de M'Bao mérite d'avoir une écurie* »¹⁸⁴. C'est ainsi que s'exprimait Djibi N'Diaye le président. Pour leur rendre hommage, les membres du conseil d'administration les ont tous installés

¹⁸³ Strauss, A (2010). *La découverte de la théorie ancrée : Stratégie pour la recherche qualitative*. Paris, France : Armand colin. p 272.

¹⁸⁴ La place des anciennes gloires dans l'imaginaire des lutteurs de M'Bao est omniprésente.

comme parrains de l'écurie et leur ont laissé choisir parmi eux un président d'honneur. Ils les ont aussi choisis comme assistants mais aussi comme conseillers techniques. Les plus anciens : Mamadou Thiaw (M'Bao) et Ousmane M'Bengue comme conseillers et la génération qui a succédé à ces derniers comme assistants. C'est le cas pour Mamadou Gueye (Thiaw 2), plus communément appelé De Gaulle, de Momar Gueye Thiané ainsi que de Moussa N'Diaye. Du point de vue de l'imaginaire, les lutteurs ainsi que les cadres de l'écurie choisissent de s'inscrire dans une continuité avec les anciens lutteurs du village, ce qui leur confère une certaine confiance. En s'adossant sur ces légendes de la lutte traditionnelle au Sénégal, les lutteurs de l'écurie estiment que rien ne peut leur résister. « *C'était les meilleurs de leurs générations, ... si on suit les conseils, on peut aller très loin* », c'est ainsi qu'ils exprimaient leurs pensées. Il y a une certaine proximité entre ces jeunes lutteurs et les « anciennes gloires ». Dans le village traditionnel, tout le monde se connaît et, à des degrés divers, les généalogistes tels Boubacar Seck et Demba Gueye Seck¹⁸⁵ arrivent à relier les habitants à une même branche familiale. Les anciennes gloires restent très accessibles. Par ailleurs, elles s'investissent réellement dans la vie du groupe. Quand il y a des conflits dans le groupe, elles interviennent pour résoudre le différend car leur parole a une grande importance : il leur arrive au détour d'une promenade de passer voir les lutteurs à leur lieu d'entraînement. Elles profitent de ces moments pour distiller quelques conseils, voire expliquer quelques techniques. Leurs interventions sont irrégulières et ont lieu au gré du hasard. Il arrive aussi que les jeunes lutteurs leur rendent visite pour s'enquérir de quelques techniques. L'une des « anciennes gloires » qui intervient le plus fréquemment est le « *vieux* » Mor Gueye Thiané. Je me suis entretenu avec lui à l'occasion d'une réunion de crise de l'écurie dont l'objet était une situation conflictuelle entre les deux entraîneurs bénévoles. Il a aussi été question de la

¹⁸⁵ Généalogistes originaires du village qui ont comme préoccupation de préserver la connaissance des liens familiaux entre villageois.

nécessité de réactiver la participation des lutteurs de l'écurie à des compétitions. Dans leur phase de préparation avant combat, il est fréquent que de la même manière qu'ils se « blindent » mystiquement et qu'ils redoublent l'intensité de leur préparation physique, les jeunes lutteurs rendent visite à ces anciens lutteurs pour prendre des conseils et se rassurer. Cette assurance que les jeunes lutteurs reçoivent de leurs aînés les renforce « *mentalement* ». La parole de ces derniers revêt un fort caractère symbolique. Elle fonctionne comme acte de langage. Ces modalités de partage et d'échange nous aident à mieux appréhender la dynamique de transmission à l'œuvre. Ces différentes formes d'interaction montrent une diversité des lieux où circulent les informations. Ils tiennent ici des positions des acteurs dans leur réalité sociale et pour notre terrain la déférence des plus jeunes envers les personnes plus âgées est de rigueur. Ainsi, la parole des aînés est très considérée. A ce propos, David le Breton cite Simmel en ces termes : « *Tout ce qui se manifeste dans les individus, lieux immédiats et concrets de toute réalité historique sous forme de tendances, intérêts, fins, inclinations, conformité et mobilité psychique, à partir de quoi ou à propos de quoi ils exercent une influence sur autrui ou bien en subissent un, tout cela je le désigne comme le contenu, en quelque sorte la matière de la socialisation.* »¹⁸⁶

B/1. d Centralité du « *manager* »

Sophie Diop est la « *manager* »¹⁸⁷ de l'écurie. Elle assure le relais entre les lutteurs de l'écurie et le CNG. Elle est chargée de trouver des combats pour les lutteurs, mais aussi de les accompagner dans leurs différentes démarches contractuelles en prévision d'un combat. Elle a une position centrale dans l'écurie en ce sens que le souhait formulé des lutteurs est de « *signer des*

¹⁸⁶ Le Breton, D. (2004). *L'interactionnisme symbolique*. Paris, France : PUF. p.9.

¹⁸⁷ Comme *manager*, c'est elle qui s'occupe de trouver des combats pour les lutteurs de l'écurie et de négocier leurs contrats.

contrats » pour avoir des « *cachets* » et « *s'en sortir* » financièrement. Ablaye nous indique : « *Je préfère lutter à l'arène parce que avec un ou deux cachets tu gagnes beaucoup d'argent* ».

Elle a une position affirmée dans l'écurie et une vision assez précise du monde de la lutte traditionnelle. Elle affirme : « *Si je n'étais pas une femme, j'aurais été lutteur* ». Sophie Diop établit un rapport entre son implication dans la lutte et ses origines et expériences. Elle précise que, par ses origines sérères (elle est née à Soum, une localité sérère) elle reste très attachée à la pratique de la lutte. Beaucoup de lutteurs faisaient leurs préparations mystiques chez son père avant de gagner le cercle de la lutte. Elle dit que sa passion de la lutte a ses origines dans cette ambiance forgée par un flot d'images qui la remplissait de joie. Elle dit sa nostalgie de ces moments avant d'ajouter que quand elle voit quelqu'un agir de manière négative dans l'espace de la lutte, cela l'affecte profondément. Pour elle, la lutte traditionnelle est une richesse qu'il faut sauvegarder et protéger, c'est poursuit-elle, une richesse nationale : « *Elle appartient à tous les Sénégalais* ».

Aujourd'hui elle est très impliquée dans le monde de la lutte au Sénégal. Après seulement quatre années de fréquentation du monde de la lutte, elle est la deuxième vice-présidente du bureau de managers nationaux. Pour Sophie, les femmes ont toujours joué un rôle dans la lutte traditionnelle. Elles ont de tout temps participé à l'organisation et à la préparation des lutteurs. Sophie indique : « *Ma propre grand-mère allait chercher de l'eau de puits pour la préparation mystique d'un lutteur à Thiaroye, en y allant elle avait comme consigne de ne pas adresser la parole à quelqu'un durant le trajet* ». Cet exemple de contribution n'est pas isolé. Tous les lutteurs, sous différentes formes, sollicitent l'aide de leur mère dans leur pratique, notamment dans la phase de préparation mystique. Aujourd'hui la forte médiatisation de la lutte met la lumière sur la place actuelle des femmes dans la lutte. Cette place est mise en avant sous l'angle de leur niveau de responsabilité dans l'organisation de la lutte sur le plan

national. Elle mérite d'être interrogée plus particulièrement à travers la perception des actrices impliquées à différents niveaux dans la lutte. Dans le « bureau des amateurs » nous retrouvons une certaine N'Gaty Séye. Elle est impliquée ainsi dans la réflexion portant sur le spectacle proposé aux amateurs de la lutte. Elle a la réputation d'être intransigeante sur le déroulement des manifestations. Une autre femme, N'Dèye N'Diaye Tyson participe à cette réflexion. Cette dernière est par ailleurs promotrice. Dans ce même bureau, nous retrouvons aussi Sophie Diop.

Cette position des femmes dans l'organisation de l'activité de lutte traditionnelle est révélatrice d'une transformation du monde de la lutte. Elle nous renseigne aussi sur la dynamique des représentations sociales, plus précisément, sur les rapports entre les hommes et les femmes dans un espace où la mise en jeu du corps est centrale. Sophie Diop tient à préciser qu'il règne une ambiance conviviale et familiale dans le monde de la lutte : « *Si je prends mon exemple... , en tant que femme je n'ai jamais « pratiqué » la lutte et quand je suis arrivée pour rejoindre le groupe, j'ai été chaleureusement accueillie et cela de manière spontanée.* » Elle fait le même constat concernant l'accueil réservé aux lutteurs. Elle précise : « *Tout lutteur qui souhaite intégrer une écurie y est assez facilement accueilli à la condition d'en accepter le règlement intérieur.* » Elle explique cette attitude par le fait que les écuries sont dans une dynamique d'extension et que celle-ci participe à la visibilité d'une écurie. Ainsi, Sophie Diop n'observe pas de différence dans cet accueil entre les hommes et les femmes. L'accueil est indexé sur ce que la personne est susceptible d'apporter en termes de savoir-faire.

La pratique managériale de Sophie Diop

Le manager est lié par contrat au lutteur. Quand Sophie Diop est contactée par un lutteur qui souhaite qu'elle devienne son manager, elle lui fait signer de

manière formelle un document contractuel : «*Il signe, je signe, son papa, sa maman ou son oncle signe et je transfère les papiers au C.N.G* ». Cette contractualisation participe à la pérennisation de la relation et est donc un quitus au manager pour négocier à la place du lutteur. La signature de ce contrat signifie que le lutteur confie sa licence au manager : cela suppose une relation de confiance. La carrière du lutteur est en jeu, mais aussi son argent. Le contrat est établi sur une durée déterminée. Il peut être rompu par l'une des deux parties. Cette rupture peut intervenir quand le lutteur souhaite changer d'écurie ou qu'il estime que son manager ne lui trouve pas assez de contrats. Pour rompre son contrat, le lutteur doit envoyer quatre courriers à l'adresse de son manager du C.N.G. de l'écurie qu'il souhaite rejoindre ainsi qu'au bureau des managers. Le courrier doit informer du choix de changer de manager, voire d'écurie. Cependant le lutteur et son manager devront s'entendre dans le cas d'une rupture contractuelle prématurée. Ils devront rompre à l'amiable et négocier un accord simple d'acceptation mutuelle. Le cas échéant, cela peut aboutir à un contentieux.

Rôle du manager dans l'organisation d'un combat de lutte

Pour Sophie Diop « *Le rôle du manager consiste à apprendre au lutteur ce qu'est la lutte et plus précisément lui apprendre les attendus du C.N.G* ». Elle poursuit en faisant le parallèle avec l'entraîneur « *... car de l'autre côté, c'est l'entraîneur qui entraîne...* ».

Le manager représente le lutteur dans toutes les phases d'organisation d'un combat où il est impliqué. Ce sont les promoteurs qui sont à l'origine des événements ou spectacles de combats à l'arène. Le promoteur commence par s'engager auprès du C.N.G. Il donne une caution¹⁸⁸ pour réserver une date de

¹⁸⁸ C'est une somme d'argent qui est remise comme garantie.

manifestation. Le C.N.G accède à la demande en lui attribuant une licence¹⁸⁹ pour une date de manifestation inscrite dans le calendrier des événements. C'est alors que les lutteurs sont « *démarchés* » par l'intermédiaire de leur manager. Le « *promoteur* » contacte ce dernier pour lui faire part de sa programmation d'une date pour un événement. Il s'ensuit des négociations entre le promoteur et les managers. En fonction de la catégorie de lutteurs prévue, le manager propose des lutteurs au promoteur avec l'accord de ces derniers. Le manager informe « *son* » lutteur de l'adversaire auquel il sera opposé. Une fois son accord obtenu, le montant du cachet est négocié. En se référant au dernier cachet du lutteur, le manager propose toujours un montant supérieur. Une fois le choix de l'adversaire effectué et le montant des émoluments déterminé, commence la mise en place contractuelle. La signature du contrat qui entérine les négociations sur le déroulement de l'événement programmé a lieu au siège du C.N.G. Elle se fait en présence des managers respectifs des lutteurs qui vont combattre, du promoteur, du représentant du C.N.G et des lutteurs. A la signature, le lutteur reçoit une avance qui représente un pourcentage négocié sur la totalité du cachet. Il recevra son reliquat après le combat. A partir de ce moment et dans la perspective de l'événement, aucun effort n'est ménagé pour que ce soit un spectacle réussi.

Le manager veille à ce que le lutteur qu'il représente respecte les termes du contrat, d'une part pour gagner en respectabilité, et d'autre part pour ne pas subir de retenue sur son reliquat. Dans le contrat, il est prévu des sanctions sous forme d'amendes en cas de manquement aux termes établis par le contrat. Ainsi, pour prévenir tout désagrément, le manager veille scrupuleusement au respect du contrat et notamment au respect des horaires. Il informe le lutteur du programme de l'événement et l'accompagne dans son exécution. Sophie Diop tient particulièrement à s'assurer de la ponctualité des lutteurs qu'elle engage dans un combat. Pour ce faire, elle insiste pour que « son lutteur », s'il est convoqué à

¹⁸⁹ Document officiel qui représente un droit d'accès à l'organisation d'un combat de lutte.

une heure donnée dans l'enceinte de lutte, soit présent une demi-heure avant dans le stade. Elle veille par ailleurs à ce que le lutteur ne s'enduisse pas de produit gras, car les arbitres n'apprécient pas. Ainsi les lutteurs sur le plan réglementaire sont invités à venir munis d'une serviette avec laquelle s'essuyer dans le cas d'un litige. Le respect du nombre des accompagnateurs est aussi demandé, de même que celui du temps imparti pour la démonstration, le « *touss* ». Sophie Diop estime que la bonne observation de ces règles est importante, et consolide la confiance à l'égard d'un lutteur. De son point de vue, elle doit rester vigilante pour toutes ces étapes. Comme elle le dit : « *Tout ceci fait partie de notre rôle... les lutteurs viennent lutter, les amateurs viennent assister au spectacle, les supporters viennent encourager, les griots viennent chanter et jouer... tout cela c'est quelque chose de bien pour un pays, pour un village. Cela permet d'avoir des ressources pour les jeunes, de réduire la désespérance qui les conduit à émigrer dans des pirogues...* » Elle donne comme exemple des lutteurs qui avaient décidé d'émigrer et qui à leur retour ont constaté avoir perdu du temps. Elle pense que la lutte mérite un meilleur accompagnement de la part des autorités étatiques. Elle pense que l'activité de lutte traditionnelle est un levier de développement économique. Pour le moins, elle est en mesure de soulager des souffrances et de redonner de l'espoir aux jeunes lutteurs qui généralement n'ont pas d'autre activité que la lutte traditionnelle. Sur le plan de la réussite sociale, un lien est clairement établi avec les ressources financières dans le monde de la lutte. Les événements sont soutenus par un sponsoring économique. Des entreprises de téléphonie telles que *Tigo* ou *Orange*, signent des accords publicitaires avec les promoteurs pour parrainer et financer les spectacles de lutte. Aujourd'hui les enjeux financiers sont de plus en plus prégnants. Ainsi la lutte suscite des vocations. Et la lutte a tendance à être envisagée par les pratiquants comme une activité professionnelle. L'ensemble des acteurs de la lutte, le C.N.G en tête, encourage la création d'une arène nationale. Ce serait pour ces acteurs que sont le C.N.G,

les promoteurs, les managers et les amateurs, une marque de reconnaissance à l'endroit de l'activité de lutte traditionnelle.

La place des femmes

Jadis les femmes, dans les événements de la lutte traditionnelle, étaient simples spectatrices. Elles se paraient de leurs plus beaux habits pour rejoindre l'arène. Elles assistaient à ces combats, à cette fête, comme public, mais aussi quelquefois comme chanteuses pour louer la bravoure des lutteurs et promouvoir la virilité. Aujourd'hui à travers le phénomène des « *fan's club* », on perçoit une forte implication des femmes. Elles se déplacent pour soutenir leur lutteur, leur « *champion* ». Cette dimension partisane est très affirmée. Elle se manifeste par le port de tee-shirts à l'effigie du lutteur. Cette forme de participation des femmes est cependant à mettre en perspective avec leur implication comme lutteuses, mais aussi leur perception du monde de la lutte envisagé du point de vue de leur participation à l'organisation. La lutte féminine est très présente en Casamance, mais peu ou pas présente dans le reste du Sénégal. Sophie Diop formule le souhait de créer une écurie composée de femmes pour participer à des compétitions en Casamance. Elle estime que les femmes doivent participer de manière plus large à cette activité, même si elle précise qu'elles ne pourront pas envisager la musculation.

Sophie Diop a une perception de la lutte comme lieu d'éducation et de transmission de valeurs ainsi que de normes sociales. Pour elle, le statut du lutteur exige un comportement respectable et comme manager, elle se sent investie d'une mission de sensibilisation et d'éducation. Elle se sent gardienne de l'image de la lutte aux yeux de la population. Ainsi, elle souligne différents aspects qu'elle pense néfastes pour la lutte.

Management et perception éducative

Traditionnellement quand les lutteurs se défiaient, il le faisaient en dressant devant l'adversaire qu'ils voulaient affronter un tam-tam et ce dernier, pour relever le défi, renversait le tam-tam. Aujourd'hui ce défi a tendance à s'engager de manière violente. Certains lutteurs entreprennent de bousculer leur alter ego pour lui signifier leur défi ce qui entraîne régulièrement des bagarres.

L'accoutrement des lutteurs apparaît décalé et vulgaire pour Sophie Diop : il s'agit de « *déguisements* » : « *Certaines manières de s'habiller n'appartiennent pas aux lutteurs, c'est de la copie (...), il est important de s'habiller de manière correcte, distinguée et non exubérante.* »

Les invectives entre lutteurs sont fréquemment irrespectueuses. Elles entraînent des bagarres. Les insultes proférées, dans le but de « blesser » son adversaire, portent souvent sur les parents et Sophie Diop précise : « *Quand on insulte la maman de quelqu'un, c'est une preuve d'absence de respect de ses propres parents. Cela provoque des conflits, car la personne insultée considère cela comme un affront à ne pas laisser passer* ». Elle estime qu'une personne correcte et respectueuse ne doit pas se comporter en provocateur. Ces aspects que Sophie relève comme négatifs, elle les situe en rapport à la place qu'elle accorde à la lutte et au statut des lutteurs. « *Que les "boys"¹⁹⁰ sachent qu'ils doivent être civilisés, ils doivent montrer le meilleur d'eux-mêmes du fait de leur statut* ». Ceci d'autant plus qu'avec le phénomène des *fan-clubs*, leurs supporters prennent exemple sur eux. Ils reprennent leur comportement, mais aussi leur manière de s'habiller. Par ailleurs, le Sénégal commence à être perçu à travers son activité de lutte traditionnelle. Ainsi, l'image des lutteurs engage le pays sur le plan international.

La lutte fonctionne aujourd'hui comme ressource économique. Elle attire des pratiquants aux parcours de vie divers. Chacun arrive avec son expérience de la

¹⁹⁰ Manière courante de nommer les jeunes, voire d'interpeller plus jeune que soit.

lutte, mais aussi sa sensibilisation à ce monde. Ce sont ces différents acteurs qui façonnent ce monde. Leurs différentes interactions participent à l'organiser et en édifie une compréhension commune. Sophie Diop ajoute : « *Si tu n'as pas une éducation solide, on peut t'entraîner dans des comportements qui peuvent te porter préjudice. Avec comme conséquence la difficulté pour les jeunes d'avoir des combats. Car il y a des lutteurs qui, chaque fois qu'ils viennent en combat de lutte, amènent la bagarre. Ils mettent la tension, ce qui entraîne l'intervention des forces de l'ordre qui leur tombent dessus. En conséquence, ils ont des difficultés pour trouver un combat.* » Elle conclut : « *Notre devoir est d'essayer d'éduquer les « boys », les sensibiliser aux normes du « lamb »¹⁹¹, les sensibiliser au fonctionnement de la lutte. Leur préciser aussi que le lutteur doit manger à sa faim, respecter ses entraînements et se coucher tôt.* » Elle est préoccupée par la discipline car, pense-t-elle, quelle que soit l'activité, une pratique disciplinée en permet l'amélioration. La lutte est perçue comme une source de revenus et les « jeunes » qui sont attirés par la pratique ont des parcours éducatifs différents. Certains entament leur fréquentation d'une écurie à l'âge adulte. Ainsi la sensibilisation à certaines valeurs et certains comportements peut s'avérer laborieux et parfois sans succès. Cette difficulté d'adhésion s'explique par le fait qu'auprès de l'acteur lutteur, le monde de la lutte cohabite avec d'autres mondes. Parmi ceux-ci, nous avons l'espace familial, le groupe des pairs et plus largement la dynamique générationnelle. Il existe une communauté de pratique entre la génération actuelle de lutteurs et celles des artistes musiciens et danseurs qui leurs sont contemporains. C'est avec ces autres types d'acteurs que les lutteurs partagent l'espace culturel et médiatique. Ce partage se traduit plus particulièrement dans leur accoutrement. Ainsi la notion de comportement, évoquée par Sophie Diop, en précisant qu'elle est liée à « *l'âge ainsi qu'à l'éducation* », nous apparaît plutôt souligner l'existence d'un espace générationnel partagé. Celui-ci est spécifique à une génération donnée et

¹⁹¹ « Lamb » : Façon générique de nommer la lutte traditionnelle

par conséquent peut s'avérer incompréhensible pour d'autres.

Le comportement du lutteur relève de la forme qu'il donne à sa pratique. L'image qu'il véhicule participe de sa pratique. Elle est mise en avant par le lutteur pour incarner son statut. Et les représentations sociales de la lutte en émanent. La lutte est qualifiée à l'aune de l'imaginaire social. Elle est tantôt « *sport de chez nous* », tantôt « *sport violent, aux comportements arrogants, à prohiber.* » C'est en ce sens que l'ensemble des observations et entretiens ont leur importance dans notre perspective de compréhension de la dynamique de ce monde. La perception qu'ont les hommes qui constituent la quasi-totalité des acteurs de la lutte, est à croiser avec celle des femmes de ce même monde. Cela représente comme un avantage de diversifier les points de vue en prenant en compte le genre. La lutte traditionnelle, envisagée comme fête, est une activité sociale qui engage des aspects culturels fondamentaux. Ainsi pour en appréhender les contours, il est nécessaire de mettre en perspective les différentes conceptions dans un espace-temps donné. Les rôles des protagonistes gardent une certaine indétermination et dans ce cadre leurs réflexions et analyses portent sur les différents aspects de la pratique. Le regard que Sophie Diop pose sur la pratique en est une illustration. Notamment sa réserve quant à la fréquentation, qu'elle trouve excessive, des « *salles de musculation* » par les lutteurs. Elle indique sa préférence pour les entraînements effectués sur le sable en insistant sur le fait que les combats de lutte ont lieu sur du sable. Elle fait le constat que : « *Beaucoup de personnes arrivent dans la pratique sans avoir au préalable été sensibilisées à la technique de la lutte. Ainsi, on peut constater que la durée de certains duels est due à un déficit technique. Deux « boys » peuvent se tenir un long moment sans envisager de geste technique conduisant à une chute de l'adversaire* ». Ce manque manifeste en termes de technique, dans la lutte traditionnelle, est à rapprocher de la pratique spécifique de la lutte avec frappe. La frappe, ou boxe à main nue, a tendance à minorer la dimension déterminante de la technique dans la phase de préhension.

Les salles de musculation ont connu une forte expansion. Leur fréquentation par les lutteurs est assez courante. Ils associent à leur préparation la technique de développement musculaire qui y est proposé à l'aide de différents types de machines. Cette démarche de développement et d'entretien physique du corps s'inscrit dans une perception accentuée du corps comme un outil. Ainsi, la préparation physique des lutteurs a tendance à se spécifier. Certains lutteurs, ceux qui en ont l'opportunité n'hésitent pas à s'attacher les conseils d'experts. C'est ainsi que nous retrouvons, dans le milieu de la lutte, des préparations physiques venues de la France. Nous observons la présence, notamment, d'anciens boxeurs français. Cette orientation de la préparation physique se fait au détriment des «contacts » qui permettent d'entraîner le perfectionnement de la technique de lutte sans frappe. Les lutteurs délaissent la préparation qui porte sur la préhension et se pratique essentiellement sur du sable. C'est cette forme de préparation qui permet d'acquérir de l'endurance. Sophie Diop indique : « *Les "boys" doivent plutôt se tourner vers la plage pour "charger" car, pour le lutteur, le "contact" est essentiel pour acquérir du "fond", du "souffle". Autrement, il ne peut pas tenir longtemps. La musculation est peut-être nécessaire, mais c'est le "fond" qui est fondamental.* »

B/2. Réunion à l'écurie

Nous avons eu des discussions informelles avec les différents acteurs et assisté aux réunions de l'écurie. Les réunions se déroulaient chez Sophie Diop. C'est elle qui gère les contrats pour des combats. Quand des promoteurs souhaitent proposer un combat à un lutteur de l'écurie, ils passent par elle. Elle est habilitée comme manager. Il y a un ancien lutteur du village de soixante-dix ans qui fait partie des personnes qui viennent parfois superviser les entraînements et

distiller, à cette occasion, quelques conseils. Il fait partie d'une sorte de « *club des sages* » informel, un groupe d'anciens lutteurs que les jeunes vont voir pour demander des conseils et recueillir des prières. Quand il vient visiter les lutteurs à l'entraînement, ces derniers indiquent : « *il vient se promener* ». N'Guissaly, l'entraîneur qui s'occupe des exercices de boxe compte notamment profiter de cette rencontre pour aborder des difficultés qu'il rencontre avec Diop Seck qui est absent à cette réunion, ce que N'Guissaly a longuement regretté en indiquant que ce n'est pas la première fois que cette situation se produit. Les lutteurs sont présents ainsi que les personnes élues du « bureau » de l'écurie. Des tensions sont perceptibles. L'ancien trésorier Mamadou Pouye a tenu à souligner le mérite du président Djibi Ndiaye qui a le mérite d'avoir permis la création de l'écurie. Il s'est occupé de la partie administrative et ses connaissances au niveau de l'instance nationale de la lutte ont facilité l'obtention d'un récépissé nécessaire pour toute création d'écurie. Il conclut en indiquant : « *maintenant que les documents sont établis, il devient plus aisé d'administrer l'écurie* ». Ces paroles sous-tendent que l'apport de Djibi N'diaye n'est pas assez reconnu. Du côté des lutteurs, les préoccupations portent sur l'absence de soutien en termes de moyens financiers quand ils disputent des combats. Ils regrettent aussi la rareté des combats en précisant que certains d'entre eux ont atteint un niveau qui doit leur permettre d'avoir des combats plus fréquents. Ils ont notamment cité le lutteur Ablaye, en précisant qu'il peut rivaliser avec des lutteurs de sa classe d'âge disputant des combats à l'arène. Sophie Diop, quant à elle, insiste sur l'importance de l'assiduité à l'entraînement ainsi que sur l'hygiène de vie. Cela suppose, comme elle le résume, de « *bien s'entraîner, bien manger et se coucher tôt* ». Son domicile se trouve en dehors du village traditionnel. Elle est venue s'installer dans la commune de M'Bao, il y a de cela quatre ans. Durant cette réunion, au-delà des questions de légitimité dans la gestion de l'écurie et le constat d'absence de soutien financier de la part des villageois, il est apparu que Sophie Diop était perçue comme la personne sur qui reposaient beaucoup

d'espoirs. C'est par son intermédiaire que les combats peuvent se monter. Les lutteurs se sont engagés de façon contractuelle avec elle pour qu'elle les représente au niveau des instances nationales de la lutte ainsi qu'au niveau des promoteurs. Sophie Diop est sensée convaincre les promoteurs de lutte de faire participer les lutteurs à leurs manifestations. Cette participation occasionne l'obtention d'un cachet pour les lutteurs et aussi une visibilité au niveau national. L'argent que les lutteurs gagnent dans le cadre de leur pratique tend à les légitimer auprès de leurs pairs, mais aussi de leur famille et entourage. Il participe à établir la reconnaissance des lutteurs en leur conférant une place active dans un système de donation.

Les échanges se sont particulièrement catalysés autour de l'argent, sous l'angle des difficultés quotidiennes que vivent les lutteurs. Ils espèrent beaucoup de la donation pour édifier leur carrière, et comptent sur les contributeurs potentiels dans l'environnement social. Quand un lutteur doit disputer un combat, il a besoin d'argent pour ses préparatifs, mais aussi pour aider ses supporters dans leur déplacement en vue d'assister à l'événement. Ainsi les membres de l'écurie trouvent qu'il n'y a pas de réactivité quand, par l'intermédiaire de courriers de demande de soutien, ils sollicitent les habitants. Nous avons, pour exemple, lors d'une réunion, directement été sollicité pour apporter notre contribution.

B/3. Entraînements à l'écurie

Les entraînements de lutte se déroulent en bord de plage en cette année 2008. Il y a trois entraîneurs : un pour la technique de lutte simple sans frappe, un pour la technique de boxe et un autre qui accompagne plutôt sur l'aspect physique. L'entraîneur Diop Seck est lui-même ancien lutteur de M'Bapatt et c'est lui qui arbitrait trois ans auparavant le duel litigieux qui opposait Thiat à un lutteur de

Petit M'bao. Diop Seck a pratiqué plusieurs sports, il a fait partie de l'équipe de football, le *modèle de M'Bao* qui réunissait dans les années 1970-1980 les footballeurs de Grand M'Bao ainsi que ceux de Petit M'Bao.



Planche 10
M'Bao (2008), bord de plage, lieu « benoukh », séance d'entraînement de « l'écurie
Lébougui de M'Bao »
Photo. L. Sakho

Diop Seck, durant les phases d'entraînement, se tient au milieu de l'espace sablonneux de lutte et observe les lutteurs qui sont d'un nombre variable selon les jours. Les lutteurs s'entraînent par appariement. Parfois un lutteur peut en affronter plusieurs autres à la suite. Diop Seck intervient chaque fois qu'il l'estime nécessaire, pour ré-expliquer une prise mal exécutée ou montrer une manière de terrasser son adversaire dans une position donnée par exemple. Avec lui l'ambiance est bon enfant. Cela est peut-être dû à l'écart d'âge : il a soixante-cinq ans et l'âge des lutteurs qui viennent s'entraîner varie de quatorze à vingt-cinq ans. Il se tient toujours debout, les mains dans le dos et se déplace par moments pour se rapprocher des duels. Avec son plus jeune collègue entraîneur,

N'guissaly, qui s'occupe de la boxe, il n'y a pas beaucoup d'échange. Ce dernier est souvent dans son coin avec un ou deux lutteurs. Ils ont deux paires de gants de boxe et s'exercent à la boxe. Il s'agit d'apprentissage à la frappe. Il n'apprécie pas quand Diop Seck s'aventure à rectifier et distiller des conseils dans les exercices qu'il organise. Il considère cela comme de l'indélicatesse et un manque de considération à son endroit. Sélé, lui, s'occupe d'accompagner les exercices physiques quand il est disponible. Il travaille comme sapeur-pompier et a des horaires irréguliers. Son rapport avec les lutteurs est très ludique et détendu. Il leur fait faire des exercices en feignant la menace avec un bâton à la main. Cela les amuse, même quand il les reprend avec son bâton pour un exercice, qu'il estime mal exécuté. Le temps de ces exercices est spectaculaire et énergique. Contrairement à Sélé, N'Guissaly et Diop Seck n'ont pas une activité professionnelle. Ils sont donc présents tous les jours. L'espace d'entraînement est ouvert. Les lutteurs occupent de manière informelle et non délimitée une bande de sable qui leur sert de terrain d'entraînement. Les entraîneurs ne se font pas payer et ne sont pas payés par l'écurie. Cependant Diop Seck exprime son regret sur le fait que les lutteurs qu'il accompagne dans le cadre des entraînements, quand ils gagnent de l'argent sur un combat, ne pensent pas en « *donner un peu* ». Nous avons observé une tension entre deux des entraîneurs avec un enjeu de légitimité. Diop Seck s'appuie sur sa légitimité comme ancien lutteur détenant une connaissance pratique. N'Guissaly, de son côté, estime, malgré une expérience moins longue dans la lutte - il a pratiqué pendant 3 ans - être mieux expérimenté dans le domaine de la « *frappe* », de la boxe. Les lutteurs expriment, par moments, quelques tensions durant les entraînements. Parfois quand un des lutteurs estime que son alter ego a « *trop appuyé* », et lui a fait mal sur une prise voire une frappe, il réagit dans un élan de vengeance et cela provoque une escalade. Chacun des protagonistes surenchérit. A chaque fois il faut qu'un tiers les sépare. Et comme une ritournelle Diop Seck indique « *pour la bagarre ..., c'est plus loin* », sous-entendu : « vous êtes ici pour l'entraînement

et non pour la bagarre. » Ces conflits auxquels nous assistons expriment manifestement l'existence d'enjeux, bien qu'il n'y ait pas de contrat formel entre entraîneurs et lutteurs ni d'engagement quelconque portant sur les séances d'entraînement. Chacun s'organise individuellement pour se rendre à l'entraînement collectif qui a lieu tous les jours de la semaine, exceptés le samedi et le dimanche.

VI. Parcours de lutteurs

Il est question, dans cette partie, de trois parcours de lutteurs de M’Bao. Ces derniers s’inscrivent dans une même période de temps. Leur analyse nous permet d’interroger le processus qui conduit à « *prendre* » la lutte. Ces parcours, dans un même environnement social, s’avèrent différents. Ils montrent chacun leurs particularités dans la relation que le lutteur entretient avec cet environnement. L’analyse de ces vécus nous permet d’en apprécier et d’en établir les réalités. Ces parcours témoignent de la pluralité des formes d’appropriation. Ils attestent aussi d’une actualisation de la pratique de la lutte traditionnelle à M’Bao en même temps qu’ils témoignent de sa perpétuation. Ce regard porté sur les acteurs nous permet d’éprouver la forme ainsi que la nature de la transmission à l’œuvre dans l’espace de la lutte traditionnelle à M’Bao.

A/ Parcours de Diéy :



Planche 11
M'Bao (2005), Trophée présenté par le lutteur Diéy.
Photo. L. Sakho

Diéy est né le 19 mars 1982 à M'Bao. Il est le troisième enfant d'une fratrie de 9 enfants. Sa mère est originaire de Rufisque, ville située à 10 kilomètres du village de M'Bao. Son père M'Bengue 2, ancien lutteur, s'est retiré à Rufisque quand il a arrêté la lutte. Ce retrait est dû à l'absence de reconnaissance des pouvoirs mystiques dont il faisait état de la part des villageois.

C'est ainsi qu'il est allé s'installer dans la ville de Rufisque. A l'occasion de ce séjour, il a rencontré Madjiguène la mère de Diéy « *Mon père a commencé à exercer ses visions mystiques de marabout à Diokoul (un village lébou de la ville de Rufisque) car quand il a commencé à M'Bao il n'a pas été pris au sérieux.* » Diéy insiste sur le fait que ses parents se sont rencontrés dans la période où son père M'Bengue 2 acquérait ses pouvoirs mystiques.

Territoire et pratique sportive

Diéy a fréquenté l'école primaire du village avant de rejoindre le centre de formation professionnelle du même village. Il est sorti de ce centre avec un diplôme : CAP d'électricité. C'est dans ce même centre qu'il a été initié à la pratique du basket ball et du football. Il y avait là les matériaux et installations prévus à cet effet. Diéy excellait dans ces disciplines. Au football, il affectionnait le poste de "n°10" et au basket, il jouait comme pivot. Il est à noter que ces postes de jeu sont caractérisés par leur rôle central dans le jeu. Dans l'imaginaire local, le poste "n°10" au football est toujours occupé par le meilleur joueur. Il a remporté des trophées dans ces deux disciplines. Mais précise-t-il, « *Je ne pouvais pas avoir un nom dans ces sports* » avant de poursuivre : « *Nous les enfants lébous, dieu a fait qu'après la pêche, après avoir ramené quelques poissons, nous jouons à lutter* ».

Dans le village, Diéy a fréquenté les six *places* (ou endroits), où les jeunes villageois s'adonnaient à l'art de la lutte et qui étaient : N'Diobène, Roukhou Keur Aïdara, Ganouss, Benoukh, Tournal, devant chez mame Marième.

Ces lieux se situent sur un passage entre des maisons (N'Diobène), à l'angle d'une maison (Roukhou keur Aïdara), devant une maison (chez mame Marième), sur un tas de sable aux abords du village (Ganouss), entre le marigot et l'océan (Benoukh), sur la place du village (Tournal). Ce qui caractérise ces lieux, c'est leur proximité immédiate avec les habitations et la plage la plus proche où a lieu l'activité de pêche. Cependant l'activité économique de pêche a lieu sur tout le littoral du village. Ces lieux où les jeunes garçons pratiquaient la lutte ont la particularité d'être sablonneux. Cela présentait l'avantage d'amortir les chocs.

Passeurs

Des M'Bapatt (tournois de lutte) avaient lieu sur la place du village. Des lutteurs d'autres contrées venaient, à ces occasions, participer aux combats. Ces derniers venaient de Thiaroye, de Rufisque, de Pikine, ainsi que de Dakar Plateau.

Le village est représenté notamment par un groupe de jeunes lutteurs que Diéy admire. Ces derniers sont au nombre de sept, dont le demi-frère aîné de Diéy.

Le leader de ce groupe, considéré comme le lutteur de référence de sa génération, s'appelle Booss. Il habite le village de Petit-M'Bao et fréquente la maison de Diéy.

Diéy précise : « *Mon lutteur c'était Booss... c'est lui qui était notre lutteur* ».

Diéy suit les performances de ce groupe durant les tournois. Il finit par faire partie des jeunes qui accompagnent le groupe de Booss et sont fiers de garder leurs habits (tenir leur vestiaire).

Promotion

Un soir de M'Bapatt, en l'absence de Booss, un lutteur d'un groupe de Rufisque (Diokoul) qui s'appelle Baba Gallé a vaincu tous les membres du groupe de Booss. Et non content de les avoir terrassés, il prend le microphone puis, sur un ton provocateur pose la question ironique, à savoir si au village de M'Bao, il y avait un homme¹⁹². C'est alors que Diéy se sentant « piqué au vif » relève le défi. Il n'est pas resté indifférent aux provocations.

C'est dans l'enceinte qu'il a trouvé le pagne qui lui a servi de tunique (N'Guimb). Des personnes présentes s'écriaient « *retenez-le, il va se faire 'plier'* ». Il a fini par combattre avec Baba Galle et le terrasser. Le lendemain, il participe à la compétition et remporte quatre victoires. C'est ainsi que ses amis lui ont conseillé d'arrêter le football et le basket-ball, pour se consacrer à la lutte.

Il poursuit sa fréquentation des M'Bapatt comme compétiteur et rejoint le groupe des Booss dans leurs campagnes de lutte et leurs entraînements.

¹⁹² Façon symbolique et provoquante de lancer un défi.

Il commençait à se faire la réputation d'être un très bon lutteur, surtout sur le plan technique. Cependant, son père qui n'assistait pas à ses combats n'était pas convaincu par ces rumeurs qu'il entendait. Malgré les témoignages insistants de ses amis, ce dernier pensait que son fils, qu'il trouvait tempéré voire trop calme ne pouvait pas réussir dans la lutte. Sa mère après avoir entendu au microphone, que l'on chantait les louanges de Diéy au cours d'un *M'Bapatt* est allée le trouver un soir dans sa chambre. Elle lui a remis un pagne tout en lui indiquant que, n'ayant pas pu le dissuader de pratiquer la lutte, elle prierait et continuerait à prier pour lui.

Réseaux

Devant la réputation de plus en plus grandissante, son père le met en contact avec l'entraîneur de l'Ecurie de Dakar (*l'écurie N'Dakaru*) Amadou Katy Diop. Il rejoint ainsi ce groupe très réputé pour sa formation des lutteurs. C'est un groupe dirigé par d'anciens lutteurs que son père connaît. Amadou Katy a proposé d'héberger Diéy en vue de lui éviter les trajets entre M'Bao et Dakar, proposition que son père a déclinée car il ne tenait pas à ce que ses enfants dorment ailleurs. Ainsi Amadou Katy donnait à Diéy des documents qu'il consultait dans la semaine et le vendredi son père lui payait le transport pour aller faire de la pratique à *l'écurie de N'Dakaru*.

Il participait toujours au tournoi de M'Bapatt et commençait à remporter des drapeaux. Les trajets sur Dakar devenait éprouvants, Diéy après une année de fréquentation de *l'écurie N'Dakaru* quitte ce groupe. Il poursuit sa participation aux tournois de *M'Bapatt* de même que son compagnonnage avec le groupe des Booss.

Période de crise

Arrive la « période des pirogues clandestines »¹⁹³. Durant cette période, bon nombre de jeunes garçons du littoral de l'océan Atlantique de la région de Dakar, ont emprunté des pirogues dans le but de gagner "l'eldorado européen". Les piliers du groupe des Booss, ce dernier y compris, ont fait partie de ce mouvement. Booss, Bath et papa N'Gagne ont ainsi émigré. Le reste du groupe était désemparé du fait que les leaders du groupe soient partis.

Booss en Espagne, son frère aîné Seydina parti travailler comme maçon, le phénomène d'entraînement que constituait le groupe s'était enrayé. Diéy est devenu un des aînés et leader du groupe et cela ne lui convenait pas. Il précise : « *Le lutteur ne peut pas s'entraîner seul car devant la moindre difficulté, il risque de s'arrêter, ... mais si quelqu'un te "guide" (dirige), il saura te motiver et t'encourager à progresser* ».

Parmi les nombreux drapeaux qu'il a remportés en M'Bapatt, il y en a un qui a été symboliquement douloureux. Il l'a remporté contre Abdu Gueye un des membres du groupe des Booss qu'il admirait. Quand ils se sont retrouvés en finale d'un tournoi, il a proposé à Abdou de prendre "l'enveloppe" et de lui laisser le drapeau. Le drapeau d'une finale est toujours accompagné d'une enveloppe contenant de l'argent. Abdu n'a pas accepté de procéder à cet arrangement et a plutôt manifesté son envie de lutter avec lui. Comme les y encourageaient les deux équipes et le public par ailleurs ils ont disputé ce combat et Diéy a terrassé Abdou.

Son père lui a dit que c'était un drapeau qui lui a été très amer en ajoutant « *Abdou a participé à ton apprentissage* ». Il a dû se défendre en arguant qu'il

¹⁹³ C'est une période durant laquelle beaucoup de jeunes ont emprunté des pirogues pour se rendre en Europe dans des conditions très précaires. Nombre d'entre eux y ont laissé leur vie. Ce qui a entraîné des drames familiaux dans cette période qui a atteint son pic au début des années 2000.

avait dû combattre malgré lui.

Direction l'arène

M'Bengue 2, ayant compris que le groupe de lutte de M'Bao s'était affaibli, oriente Diéy vers l'écurie de lutte de Thiaroye. Il le confie à Gaston M'Bengue (l'un des plus importants promoteurs du Sénégal). Celui-ci le met en contact avec Max M'Bargane. Puis, ce dernier le met à son tour en contact avec Allé Gueye entraîneur à l'écurie de Thiaroye.

Deux semaines après son arrivée à l'écurie de Thiaroye il « *décroche* » deux signatures de contrat en vue de combattre à l'arène. Ces deux premiers combats sont programmés pour le 19 Novembre 2006 et le 29 Décembre de la même année. Il est à noter que combattre à l'arène suppose l'adjonction de l'usage des poings. A l'arène il s'agit de faire usage de ses poings comme pour la boxe, à mains nues, à savoir sans port de gants ni de protège-dents. Diéy qui n'a fréquenté, jusque-là, que les tournois de *M'Bapatt* n'a pas encore fait usage de ses poings pour lutter. Il indique : « *C'est dans les deux semaines qui ont suivi que j'ai préparé les deux combats, il faut noter que je n'avais pas appris à me battre, jusque-là je n'avais appris que la technique (la lutte simple).* »

Il a disputé son premier combat à l'arène au stade N'Galandou Diouf (Rufisque), contre Ains Coly de l'écurie de Ganaw Rail.

Ce combat était organisé par un promoteur nommé Palla M'Bengue. Il s'est rendu à ce combat accompagné par un lutteur aguerri des arènes et leader de l'écurie de Thiaroye : Baye Mandione. Ils ont été véhiculés par un certain Abès Ubella, un Français recruteur de joueurs de football.

Le combat a duré à peine 5 minutes. Diéy a terrassé Coly.

Les "communicateurs traditionnels" évoquaient cette victoire en disant, pour nommer Diéy, « *le fils de M'Bengue 2* ». Le deuxième combat a eu lieu contre un certain Niokhor. Diéy a gagné ce deuxième combat. Le promoteur Gaston

M'Bengue lui fait signer son troisième combat à l'arène pour Janvier 2007. Ce combat l'a opposé à un lutteur nommé Wouli (M'Baye Diouf). Il l'a vaincu.

Les journalistes ont commenté ce combat en évoquant notamment les capacités techniques de Diéy.

Le père de Diéy lui a conseillé d'arrêter de participer aux *M'Bapatt* et de se consacrer aux combats qui ont lieu à l'arène car il estime qu'il a atteint un certain niveau en lutte et qu'il risque de perdre son temps en participant aux tournois de *M'Bapatt*. Les commentateurs commençaient à faire le lien entre les victoires de Diéy et les pouvoirs mystiques de son père. Ce dernier, dans ses conseils, a surtout insisté sur la nécessité du courage (ou *fit* en Wolof). Par ailleurs, interviewé à la radio ainsi qu'à la télévision, il a tenu à préciser que Diéy était le fils de tous les villageois par conséquent, il déléguait les "soins mystiques" aux différents marabouts du village et assurait quant à lui la lecture du Coran (pour lui). Il a cessé le soutien mystique qu'il apportait à des clubs de football locaux lors des rencontres inter-villageoises pour garder une certaine neutralité.

Diéy signe le contrat de son quatrième combat pour le 13 Mai 2007 avec le promoteur Gaston M'Bengue. Ce combat l'oppose à Boy Niang . Il a déjà vaincu ce dernier en *M'Bapatt*.

Ainsi il était très confiant. Mais il a perdu ce combat. Dans son entourage les commentaires allaient bon train pour analyser sa défaite. L'insuffisance mystique était notamment évoquée.

Diéy s'est reclus durant quinze jours pour ne pas entendre les commentaires.

Lutte et magie

Ce quatrième combat, il l'a disputé sans le pagne que lui a remis sa mère et qui lui sert de tunique. Le pagne était resté introuvable. Il y avait une forte suspicion que le pagne ait été subtilisé.

Son père était très contrarié lui reprochant d'être négligent, de ne pas veiller

suffisamment sur sa tunique. Le pagne remis par la mère représente le premier élément protecteur. Cet événement avait provoqué des tensions au sein de la famille. Les demi-frères n'ont pas accepté d'être mêlés à cette histoire de pagne disparu. A noter que sur le plan de la magie, il est admis qu'il est plus aisé de nuire à une personne en utilisant ses habits. Le pagne a, plus tard, été retrouvé posé sur le lit de Diéy. Pour lui : « *C'était une histoire de rivalité entre des enfants d'un même père.* »¹⁹⁴

Trois semaines après ce quatrième combat, Gaston M'Bengue (promoteur) lui fait signer le contrat de son cinquième combat le 29 Juillet 2007 pour la fin de la saison. Il dispute et gagne ce combat contre Rock M'Balakh de l'écurie de Fass. A la "réouverture" de la saison, le promoteur Gaston M'Bengue l'associe au championnat de lutte avec frappe qu'il organise annuellement. Il est dans cette année 2008 intégré à la poule E. Dans cette poule, les trois autres lutteurs que sont : Ouza, Zoss 2 et Kairé J.R sont considérés comme ayant plus d'expérience. Diéy tient le rôle d'outsider.

Le 25 Mai 2008, il terrasse Kairé J.R au stade Demba Diop. Le 28 Juin 2008 c'est au tour d'Ouza 2 qu'il bat à St Louis (N'Dar) du Sénégal. Puis le 27 Juillet 2008 il va vaincre Zoos 2 et prendre la tête du championnat dans sa poule.

Le 30 Septembre 2008 son père M'Bengue 2 décède. Diéy n'a pas disputé de combat la saison qui a suivi (en 2009).

Différentes personnes du village lui ont rendu visite pour le remotiver, parmi elles, les amis et compagnons de lutte de son père.

En 2010, une promotrice N'Déye N'Diaye Tyson, lui propose de disputer son premier grand combat contre un lutteur nommé Zale Gounass, tête de fil de l'écurie Gounass. N'Déye N'Diaye a organisé ce combat en l'honneur de l'équipe nationale féminine de basket ball ("les lionnes"). Le combat a été très disputé. Il a duré 17 minutes. Diéy finit par prendre le dessus sur son adversaire et remporter son premier grand combat et premier drapeau de l'arène.

¹⁹⁴ Cet épisode indique les tensions qui peuvent subsister dans l'entourage familial des lutteurs.

Lutte et politique

Les responsables politiques locaux, le maire de M'Bao, son rival, le maire de Pikine l'ont approché pour qu'il les soutienne lors de la campagne électorale de 2009. Le maire de Pikine lui a proposé de lui payer un billet d'avion pour qu'il puisse aller s'entraîner dans de meilleures conditions en Europe. Il a décliné cette proposition considérant que malgré sa jeunesse, son honneur ne lui permettait pas de s'allier politiquement avec une personne qui n'était pas originaire du village. Il est à noter que M'Bao est une commune d'arrondissement du département de Pikine. Par ailleurs, Diéy estime que : « *Quand on est une "vedette"¹⁹⁵, on doit être apolitique et garder une certaine neutralité.* » Il regrette de ne pas l'avoir assez été quand il s'est impliqué auprès du maire de M'Bao pour défendre les positions du parti politique de ce dernier jusqu'à être prêt à en découdre. Il pense devoir être neutre. Mais ce que représente le village de M'Bao pour lui mérite qu'il se sacrifie. Il souhaite que M'Bao soit connu dans le monde entier.

Pour lui M'Bao n'était pas assez cité dans le domaine de la lutte. Cela lui a donné encore plus de motivation. Diéy a à l'esprit les différentes actions au bénéfice du village dont les M'Baois qui vivent à l'étranger sont à l'origine.

Ainsi il dit : « *Moi j'ai beaucoup de souhaits pour M'Bao* ». Il fait le parallèle entre le drapeau obtenu à l'arène et un diplôme obtenu dans le cadre des études en précisant que « *le drapeau c'est comme un diplôme.* »

¹⁹⁵ Terme utilisé pour signifier "star".

B/ Parcours de Thiat :

Mor Gueye, plus connu sous le surnom de Thiat, est un lutteur en activité. Il est né le 25 Décembre 1983. Issu d'une famille de pêcheurs, il a été initié à la pêche dès son plus jeune âge. La pêche est une tradition familiale. C'est l'activité principale. *« Mon grand-père a pratiqué la pêche, mes oncles aussi. Ce sont eux qui me réveillent pour aller pêcher. »*



Planche 12
M'Bao (2014), reproduction d'une photographie du jeune Thiat rafistolant un filet de pêche.
Photo. B. Cafiéri

Les activités de Thiat sont partagées entre le temps pour la pêche et celui pour la lutte. De la même manière que pour l'activité de pêche, Thiat indique avoir hérité de la lutte par son grand-père et ses oncles maternels. Il considère cependant que sa génération a plus d'aura que celle de ses pères et grands-pères. L'entrée, comme l'intérieur de la « maison familiale » de Thiat, est jonchée de filets de pêche étendus à même le sol. Les filets sont fréquemment ramenés de

l'océan qui se situe à 200 m. de la maison pour le stockage ou souvent pour la réfection. Dans la demeure, il existe un endroit dédié au matériel de pêche. La famille gère ainsi une entreprise artisanale de pêche. La pirogue familiale est rangée au bord de l'océan toujours prête pour l'usage. La ressource essentielle émane de la production de pêche. Les oncles et tantes de Thiat. cohabitent dans la même maison et forment ainsi une grande famille



Planche 13
M'Bao (2014), Photo de Thiat avec sa famille.
Photo. B. Caféri

Pour Thiat la lutte est subordonnée à la pêche. Il précise que le littoral est un espace adapté pour la pratique de la lutte. L'activité de pêche lui a été directement transmise par sa famille, notamment ses oncles qui l'ont emmené durant leurs campagnes de pêche. Ils lui ont appris à utiliser et à entretenir le matériel de pêche. Thiat se rend aux « entraînements » de lutte après sa journée de pêche. En fonction de l'état de l'océan, il entame sa journée de pêche à 5h00

pour la terminer vers 15h00, voire 16h00. Quand il est en période de préparation en vue de disputer un combat, il alterne de manière intensive les entraînements et l'activité de pêche. Voici l'exemple sur une journée type : à 4h00 il se rend aux entraînements, à 5h00 il va à la pêche, à son retour à 15h00 il se repose pendant 2 heures avant de « ficeler » son « N'Guimb » (sa tenue) pour retourner s'entraîner. Du point de vue de l'action physique, Thiat trouve une proximité entre l'activité de pêche et celle de la lutte. « *La force que l'on acquiert avec la pêche peut servir... La même force qui sert à ramener le filet peut servir à ramener l'adversaire.* » L'acquisition de la technique, du savoir-faire en matière de pêche est formellement mise au crédit de la dynamique familiale. Thiat a été, dès son plus jeune âge, sensibilisé à la pêche artisanale.

Le village de M'Bao est un village de pêcheurs, à savoir que ses habitants ont une longue tradition de pêche. Ils vivent essentiellement des produits de l'Océan Atlantique, ceci depuis la naissance du village en 1878. Les habitants de M'Bao appartiennent à la Communauté Lébou de la région de Dakar. Le terme de lébou évoque dans l'imaginaire social sénégalais l'activité de pêche. Et en ce qui concerne Thiat plus précisément, sa famille, tient une entreprise familiale de pêche artisanale. Ainsi Thiat évolue dans cet environnement où l'activité de pêche prédomine. Thiat revendique cet héritage et en identifie les passeurs que sont plus particulièrement ses oncles qui venaient le réveiller tôt le matin pour aller pêcher. Il en est différemment de l'activité de lutte en termes de transmission. La sensibilisation ainsi que l'apprentissage des savoirs-faire pour cette activité impliquent un espace plus large. Dans cet environnement, nous retrouvons différents acteurs qui interagissent à l'image d'un monde social. Cependant, Thiat reconnaît la lutte comme une activité faisant partie des usages familiaux. Ses grands-pères ainsi que ses pères ont pratiqué la lutte. Même s'il tient à préciser « *nous ne luttons pas pareil ...* » il se réjouit de la popularité actuelle de la lutte.



Planche 14
M'Bao (2014), portrait de Thiat avec ses trophées.
Photo. B. Cafiéri

Pour lui, ce mouvement est bénéfique pour les acteurs. Il leur confère une

certaine reconnaissance. Et, il pense que sa génération bénéficie de l'ampleur médiatique et populaire que connaît la lutte. En effet la pratique de la lutte connaît une massification. « *Les jeunes s'y mettent tous... Au fil du temps la pratique du football est abandonnée au profit de celle de la lutte.* » Thiat précise aussi que c'est la lutte qui a « gâché » ses études. Cependant, il établit une équivalence entre l'enseignement scolaire et l'acquisition de savoir-faire en lutte : « *mes études, c'est la lutte.* » La pratique de la lutte est ainsi mise en parallèle avec le cursus scolaire et légitimée.

Thiat exprime ainsi une forme d'identification à travers la lutte. La pratique de la lutte est perçue comme source de reconnaissance sociale. Elle rivalise avec l'instruction scolaire. Cette mise en opposition traduit une quête de légitimité avec la lutte traditionnelle. Par ailleurs, Thiat énonce quelques catégories qui témoignent de sa perception de la pratique de la lutte. Ces dernières nous renseignent sur la réalité de son vécu. Il évoque le courage, l'honneur en indiquant qu'ils contribuent à l'édification du statut social. Pour ce qui est du « courage », il en précise le lien avec le duel opposant les lutteurs au sein de l'arène mais aussi au niveau de l'ambiance qui environne ce duel. C'est ainsi que lors d'un de ses combats de lutte, Thiat, tout en faisant face à son adversaire dans l'enceinte de lutte, avait aussi à gérer les différentes menaces que proféraient les amis et supporters de ce dernier. Les combats de lutte sont très disputés. Les lutteurs doivent parfois aller au bout de leurs efforts pour vaincre. Et la pression qu'ils subissent et qui provient du public, notamment des supporters du lutteur adverse, réintroduit la question du groupe. Le duel implique l'entourage du lutteur qui représente, en un sens, un groupe. Ce groupe comporte les pairs avec qui il s'entraîne, mais aussi ceux qui lui sont attachés et qui peuvent avoir des statuts divers à son égard. Ce sont des parents, des habitants du même village, du même quartier, de la même ethnie, voire d'un même groupe religieux. Pour le moins, le lien qui unit le lutteur à ces différents acteurs est suffisamment significatif pour ces derniers au point qu'ils

s'impliquent comme soutien et supporters. Pour combattre, il est nécessaire de se sentir soutenu. Les lutteurs vont systématiquement au-devant d'un duel accompagné de leurs pairs, mais aussi de leurs soutiens et supporters. Cela renforce leur confiance et permet de surmonter leur crainte de se retrouver dans un environnement hostile et par conséquent défavorable. Dans la situation de mise à l'épreuve que constitue le duel, le lutteur fait face à son adversaire, mais aussi, de manière indirecte, à ceux qui les accompagnent. Les menaces et insultes que proféraient les soutiens de l'adversaire de Thiat lors de son combat, cité plus haut, l'ont intimidé et ont eu comme conséquence de le bloquer dans sa velléité d'en finir avec son adversaire. Il appréhendait non pas l'âpreté du combat, mais la réaction du public qui lui était hostile à l'issue de la rencontre. Ainsi, il a attendu, pour déployer toute sa force et sa technique, l'arrivée d'un groupe de pairs qui lui était favorable. Les personnes qui composaient ce groupe lui ont fait signe. Elles lui ont indiqué d'une part, qu'ils ne le reconnaissaient pas et qu'elles le trouvaient intimidé et que, d'autre part, il pouvait compter sur leur présence pour chasser de son esprit toute crainte de représailles. Thiat a fini par vaincre son adversaire, recevoir furtivement son « drapeau » et rentrer précipitamment chez lui. A l'occasion de ce combat, il dit avoir été traité de tous les noms. Le public qui lui était hostile lui faisait voir subrepticement des armes telles que : couteaux, coupe-coupe, tout en le menaçant de le tuer s'il remportait le combat. C'est une manière d'exercer une pression sur lui pour l'affaiblir.

Thiat se montre très fier de son statut de lutteur, il perçoit sa pratique comme étant noble. Cet héritage qu'il s'est approprié lui confère un sentiment de légitimité. Il considère la connaissance acquise en lutte comme un savoir légitime et s'honore de sa pratique de la lutte au point de ne rien regretter quant à la brièveté de son cursus scolaire. Cette posture qu'il exprime comme manière de se percevoir dans l'espace social préfigure une perspective de conquête d'une reconnaissance sociale. C'est une voie de valorisation de la pratique de lutte traditionnelle. La place accordée à la lutte tient du contexte social, de son

organisation contemporaine et plus particulièrement des acteurs lutteurs. Le contexte médiatique favorise l'élargissement du public, des spectateurs. La lutte est utilisée comme une ressource économique, ce qui met en avant sa dimension spectaculaire. Cependant le lutteur par sa pratique et la manière dont il incarne son statut contribue de manière substantielle à la représentation sociale de la lutte. C'est ainsi que le statut social du lutteur suscite beaucoup d'intérêt. La légitimité sociale de la lutte traditionnelle est souvent interrogée à travers la personne du lutteur. Elle est accordée dans certains cas et niée dans d'autres. Dans les deux cas, les justifications évoquées ou mises en avant nous renseignent quant à la réception de cette pratique traditionnelle.

Les pratiquants quant à eux mettent en avant les techniques et savoirs-faire acquis de même que la dimension esthétique pour souligner la spécificité de cette discipline traditionnelle.

Cette forme d'appropriation de la pratique de la lutte traditionnelle constitue un élément de compréhension de la dynamique de transmission à l'œuvre. Par conséquent, dans la manière dont elle modifie les relations sociales,



Planche 15

M'Bao (2014), sur la terrasse de la maison de Thiat, étalage de ses trophées par ses deux enfants (devant) et leurs cousins.

Photo. B. Cafiéri

sa popularité conforte les acteurs lutteurs dans leur volonté de valoriser socialement leur statut. Ils posent ainsi la question de la place de la lutte dans la société, de sa place en termes de structuration de la vie sociale, voire de restructuration.

C/ Parcours de Ablaye

Il est né le 18 Août 1984. Sa famille est issue de l'ethnie Lébou. Il est originaire du quartier N'Doyène où réside encore une partie de sa famille. Ses parents habitent encore la maison d'enfance de son père qui fait environ 200 m² et accueille ses parents ainsi que deux de ses oncles, avec leur famille respective. Ses plus jeunes cousins habitent avec leurs parents, tandis que les plus grands, comme lui, sont allés s'installer dans d'autres quartiers du village, plus précisément dans des quartiers situés aux abords du village traditionnel. Ablaye est marié et père de deux filles. Il loue un appartement dans un quartier voisin de celui de ses parents à cinq minutes à pied. Il occupe un poste de gardiennage dans un collège privé qui se situe à une quinzaine de minutes en voiture, à l'extérieur du village. Ablaye est conscient de son statut de lutteur. Il en a une certaine idée. Il apprécie les marques de considération qu'il reçoit de la part des villageois qu'il croise au gré des rencontres. Comme il le dit « *d'être interpellé par mes « fans » me fait énormément plaisir... C'est très sympathique... les gens sont gentils avec moi.* » Lors de certaines manifestations qui ont lieu dans le village, sa présence est sollicitée. Il apprécie ces moments qui représentent des marques de considération. Cela lui fait prendre conscience de son statut comme lutteur : « *cela me rappelle que je suis quelqu'un ...* » dit-il de manière laconique. Cela le conforte et le renforce dans la confiance qu'il a quant à son parcours. Il se dit très confiant pour ce qui est de son avenir « *dans l'arène* », à savoir dans la lutte au Sénégal. Après le passage de lutteurs légendaires tels : Ousmane M'Bengue, Thiaw M'Bao , puis M'Bengue 2 et Thiaw 2, Ablaye estime que la pratique a connu une moindre intensité à M'Bao. Le village de M'Bao a commencé à perdre son aura dans le domaine de la lutte au niveau national. Au fil du temps, la pratique de la lutte est devenue moins importante jusqu'à ce que la génération d'Ablaye ne reprenne le flambeau, génération composée

notamment par Diéy, Thiat et Ablaye. C'est d'eux qu'il est question, dans ce travail, pour la période contemporaine, car ils représentent le village à travers leurs performances dans la lutte traditionnelle au Sénégal. Ablaye indique que sa génération jouit d'une grande popularité. Pour lui, qui aujourd'hui, fait partie de l'écurie de lutte de M'Bao : « *c'est le lutteur qui fait l'écurie.* » Il précise que l'écurie a pu se mettre en place grâce à des affinités nouées entre lutteurs. Ceux de la même contrée avaient l'habitude de se retrouver pour s'entraîner en vue de participer aux mêmes compétitions. Alors ils ont fini par décider de se regrouper en une écurie. Cela a permis la création de l'écurie de « *M'Bao Lébougui* ». Il précise que l'intégration de tout nouveau lutteur dans cette « écurie » est permise par la rencontre avec un autre lutteur de l'écurie. Il indique une ambiance de convivialité et de complicité entre lutteurs dûe au fait qu'ils partagent la même passion. Ablaye insiste sur l'importance de sa position de « *tête de fil* »¹⁹⁶ de l'écurie de M'Bao : « *Ma position de tête de fil de l'écurie de M'Bao exige de moi un certain type de comportement, je dois servir d'exemple... je dois donner l'exemple.* » Cette posture d'exemplarité, il l'envisage sur le plan de la nature de sa relation aux autres, mais aussi dans son assiduité et sa régularité aux entraînements. Il poursuit en précisant : « *Quand je remporte un tournoi, je le fais au nom de l'écurie de M'Bao.* » Cependant il tient à relater des tensions qui existent au sein de l'écurie. Elles ont comme source des rivalités entre lutteurs et portent essentiellement sur la légitimité comme leadership ainsi que sur le degré de reconnaissance. Il résume ces tensions en ces termes : « *Quand deux personnes convoitent quelque chose, à l'arrivée, une des deux personnes seulement l'obtiendra. Ainsi, il ne faut pas que la personne qui n'a pas pu obtenir l'objet de la convoitise nourrisse une quelconque haine envers son concurrent.* » Même s'il conçoit que « *dans un groupe, personne ne souhaite être à la traîne* », il salue au passage le rôle discret que jouent les aînés

¹⁹⁶ Expression qui signifie leader.

: « Les « pa »¹⁹⁷ sont heureusement là pour aplanir les choses. Quand un problème survient dans le groupe, ce sont eux qui interviennent. » Ces derniers tiennent un rôle essentiel.

Cependant, il formule le regret d'une absence de contribution matérielle effective de la part des villageois, notamment de ceux qui en auraient les moyens. Il fait ici référence aux personnes qui, dans le village, sont identifiées comme étant à l'aise sur le plan financier. Il regrette leur absence de participation financière mais aussi l'absence d'infrastructures. Ainsi les lutteurs mènent leurs entraînements en fonction de leurs moyens. Ils doivent, en parallèle à leur activité comme lutteur, assurer la subsistance au quotidien. Leur temps d'entraînement est fonction de leur temps libre hors activité économique nécessaire à leur subsistance. Ils ont à faire face à une dimension aléatoire du temps libre car ils restent tributaires de leur quête de revenu pour assurer « *la dépense alimentaire quotidienne*. » De ce fait, ils estiment qu'une aide financière¹⁹⁸ leur permettrait de mener à bien leur carrière comme lutteur. Pour ce qui concerne plus particulièrement Ablaye, il est soutien de famille : ses parents, qui ne sont plus en activité, comptent sur son apport financier. Cet appui leur est nécessaire d'autant que son père n'arrive plus à se mobiliser. Il a un handicap qui l'empêche de marcher et reste assis sur son lit toute la journée. Cette situation affecte profondément la famille. Elle est dans un certain dénuement, ce qui engage d'autant Ablaye comme soutien de famille. Il est le seul pourvoyeur de la famille. Cela renforce sa volonté de réussir, l'aspiration à « *s'en sortir* ». A l'aune de cette situation sociale difficile, et avec un horizon social incertain sur le plan matériel, Ablaye mène son parcours dans la lutte.

¹⁹⁷ « Pa » : diminutif de papa = père pour nommer de manière générique les plus anciens, en l'occurrence les anciennes gloires.

¹⁹⁸ Les lutteurs attendent de ceux qui ont plus de moyen une contribution pour les aider et les accompagner. Ils précisent "Kou gnou dimeuli ngou dém" (si on a du soutien, on peut aller très loin). C'est là une conception courante de la solidarité qui repose sur un système de donation.



Planche 16
M'Bao (2014), séance d'entraînement sur la plage de M'Bao avec Ablaye.
Photo. B. Caféri

Ablaye et la croyance

Il croit en Dieu, est musulman et pratique sa croyance selon les préceptes de cette religion. Cette pratique, au Sénégal, est souvent médiée par une « secte ».¹⁹⁹ Elle sert de filtre, voire assure la traduction des comportements attendus quant à une bonne pratique religieuse. Il est fréquent que les croyants musulmans soient affiliés à une « secte ». Au Sénégal, les sectes sont de plus ou moins grande importance par leur nombre d'adeptes. Les deux principales sectes sont celles des « *Tidjanes* » et celle des « *Mourides* ». Leurs fondateurs s'inscrivent dans l'histoire du Sénégal comme s'étant opposés à la colonisation de manière pacifique. Ils se sont aussi attachés à convertir les populations à la religion musulmane. Ce sont les principaux moteurs de la diffusion de l'Islam au Sénégal. La secte des « *Layènes* » est propre au pays Lébou. Elle a vu le jour à Yoff, village Lébou de Dakar.

¹⁹⁹ Il est plus judicieux de parler de courant religieux.

Aujourd'hui le paysage des sectes religieuses s'est largement reconfiguré. Il n'est plus nécessairement lié à l'espace géographique. Aux prémices des conversions, elles concernaient des villages, voire des régions entières. Aujourd'hui l'espace est moins cloisonné. Nous pouvons ainsi avoir dans une même famille des adeptes de différentes sectes. Ablaye est Tidjane. Cependant, la dimension de la croyance est complexe en pays Lébou et plus précisément en ce qui concerne le village de M'Bao. Les croyances monothéistes, telles que les religions musulmane et catholique, ont trouvé sur le terrain une forme de croyance traditionnelle en prise directe avec l'environnement, l'espace géographique. Pour ce qui est du village de M'Bao, aujourd'hui largement islamisé, cette croyance traditionnelle apparaît très vivace particulièrement lorsque l'on s'attache aux pratiques. La connaissance de cette cosmogonie spécifique est essentielle dans la compréhension des attitudes et actions posées par notre interlocuteur, mais aussi pour comprendre la sensibilité avec laquelle il aborde, de manière consciente, son existence.

Dans la pratique de lutte, la dimension mystique a une part très importante et nécessite des moyens financiers. Elle est primordiale dans la lutte. Elle permet de se prémunir contre les mauvais esprits, les forces mystiques, mais aussi de vaincre son adversaire. La force mystique est une réalité nécessaire. C'est une dimension qui fait partie intégrante de la pratique de la lutte.

Ablaye à l'entraînement

Les entraînements se déroulent habituellement de manière collective. Les membres de l'écurie se retrouvent au bord de la plage sur un espace dédié pour s'entraîner avec l'aide de deux personnes bénévoles, anciens lutteurs. Cependant, quand il a un combat à disputer, Ablaye adapte ses entraînements en fonction de la partie à disputer et en lien avec le poids et le niveau technique estimés de l'adversaire à affronter.



Planche 17
Niakou Rapp (2014), Entraînement de lutte sur terrain vague (un « don de contact »).
Photo. B. Caféri

Dans ce type de préparation spécifique, nous l'avons accompagné lors d'un « *coup de main* » qu'il donnait à un de ses amis lutteurs qui avait un combat programmé. Pour cet entraînement en question qui consiste à « *donner, en cadeau, un contact* » (traduction littérale), nous avons organisé un déplacement dans un terrain vague près du Lac Rose à « Niakou Rap ». C'est un terrain de dunes de sable isolé. Ablaye a été sollicité par son ami lutteur pour lui servir de « sparring-partner ». Ce type de don marque une certaine proximité. Il suppose d'une part une reconnaissance de la qualité du lutteur qu'est Ablaye, et d'autre part une confiance. En effet, dans ces phases de préparation, la méfiance des futurs combattants est totale. Ils travaillent des parades pour contrer et terrasser leur futur adversaire en même temps qu'ils se méfient d'éléments mystiques que pourraient leur envoyer ce dernier. Cet épisode nous montre une facette de la manière dont les lutteurs s'exercent. Nous percevons ainsi une façon qu'ont les lutteurs de s'apprécier à travers une passion partagée, pour le moins une pratique

partagée.

D'autres aspects de l'entraînement des lutteurs, que nous avons pu observer chez Ablaye, portent sur des exercices physiques qui visent à développer la musculature et des « *contacts* », à savoir des exercices d'opposition sous forme de duels.



Planche 18
Plage de M'Bao (2014), entraînement sur sable.
Photo. B. Caféri

Pour ce qui est des exercices de musculature et de souplesse, ils ont lieu à la plage. Nous avons assisté à un travail de mise en forme sur la plage dès l'aube. Ablaye et Thiat, un matin, avaient commencé par délimiter leur espace sur la plage avant de s'adonner à leurs exercices. Leurs propres chaussures leur servaient de repères, de balises, et le cas échéant, ils utilisaient un objet trouvé sur la plage. Ils ont fait quelques courses saccadées, pour s'échauffer, des courses en fractionné, avant d'entamer un travail musculaire. Ils ont fait des exercices pour la musculature des bras et avant-bras, celle pour les jambes, puis

pour les abdominaux. Puis, après les exercices de souplesse, ils ont fait du « *contact* » ou des exercices d'opposition sous forme de duels.

Nous avons par ailleurs assisté à un travail en salle de musculation. Dans cet espace, les exercices sont plus formalisés, voire parfois encadrés, par le gérant de la salle qui veille à ce que les appareils soient utilisés à bon escient. Cette partie de travail en salle suppose la souscription d'un abonnement mensuel d'environ quinze euros ce qu'Ablaye peut très rarement se payer. Néanmoins, à l'approche d'un combat, il fait le « sacrifice » de se payer un abonnement en salle sur un mois. La « salle de musculation » qu'Ablaye fréquente est assez bien équipée. Il y a comme équipements : un banc de « développé-couché », un « pec-deck » pour travailler les pectoraux, une « presse à cuisses » pour le travail des cuisses, un banc incliné pour travailler les abdominaux, une poulie haute pour travailler les pectoraux, dorsaux et bras, ainsi qu'un sac de frappe. La salle est aussi munie d'autres accessoires. Durant les séances d'entraînement en salle auxquelles nous avons assisté, Ablaye et Thiat, mais aussi d'autres lutteurs observés ont plus particulièrement utilisé le « pec-deck », le « développé-couché » et le sac de frappe. Le travail des pectoraux est privilégié. L'image d'un lutteur en forme et bien entraîné se traduit par le fait d'avoir des pectoraux saillants. Ablaye est prompt à montrer ses pectoraux. C'est ainsi qu'à l'entame d'un de nos entretiens, que nous avons convenu de filmer, il a spontanément proposé de se mettre torse nu. Il est à noter qu'il est devenu fréquent que les lutteurs se toisent entre eux en se repoussant à l'aide de leurs pectoraux. Par ailleurs, dans la technique de marche des lutteurs, les pectoraux sont mis en valeur. Les « haltères » sont devenues une prédilection pour les lutteurs. Ils se glorifient souvent en indiquant leur aisance à soulever des poids.



Planche 19
M'Bao (2014), Ablaye, entraînement en salle.
Photo. B. Cafiéri

La *salle de musculation* (ou « *salle de muscu.* ») accueille différents publics, chacun ayant son type d'usage. Ainsi, il y a une école de taekwondo qui s'y

entraîne, de même que des particuliers. Les gérants de la salle organisent aussi des séances de « *remise en forme* ». Un groupe de femmes fréquente ces séances qui ont lieu le soir et se déroulent à l'étage. La fréquentation de la « salle de muscu » est une occasion pour s'exercer à la boxe. A l'aide du sac de frappe, Ablaye s'entraîne à frapper et à esquiver, accompagné du gérant de la salle qui lui prodigue quelques conseils. La « frappe » fait partie de la lutte à l'arène. Cependant dans nos observations, c'est une dimension que nous avons très rarement retrouvée dans les séances d'entraînement. Nous avons systématiquement observé une pratique de préparation physique et des séances de « *contact* » qui portaient sur la technique de lutte sans frappe. La technique de « frappe »²⁰⁰ n'est pas exercée dans le cadre des entraînements. Sa nécessité n'est pas ignorée, car nous voyons parfois apparaître des gants de boxe. Les lutteurs les mettent et jouent avec en échangeant quelques coups de poings de manière désordonnée et sans application. Dans leurs entraînements n'apparaît pas une prise en compte sérieuse de la dimension de percussion. Même dans le cadre de la préparation d'un duel, comme dans l'exemple de l'échange entre lutteurs qui a eu lieu à « Niakou Rap », les gants de boxe s'éclipsent assez rapidement pour faire place à la technique de la lutte sans frappe. Leur apparition est furtive et leur usage débonnaire. Cela contraste avec le sérieux, l'application et la gravité avec lesquelles les techniques de préhension sont entreprises. Elles sont décortiquées, analysées et font l'objet de démonstrations. Pour Ablaye, la pratique de la lutte a un très grand intérêt et représente l'avenir pour la jeunesse. Il est très confiant quant à son propre avenir dans la lutte. Il a sa perception et son analyse sur le monde de la lutte et son évolution. « *Avant quand on se levait pour aller à l'entraînement, cela n'intéressait personne. Mais aujourd'hui, quand on entend parler de M'Bao (à propos de la lutte) c'est grâce à nous (sous-entendu : « notre groupe de lutteur »). Il y a plus de considération de la part des villageois à notre égard. Quand tu as un combat à disputer les*

²⁰⁰ Indique la technique de la boxe.

« pa » se mobilisent et viennent chez toi. Nous avons, comparés aux anciens lutteurs, une meilleure image. Quand on passe, les fans se manifestent, les gens vous saluent. Ce sont là des signes de reconnaissance importants pour nous. Et quand il y a des événements dans le village, on nous invite pour faire une démonstration²⁰¹. Tout ceci indique qu'il y a des évolutions. »

²⁰¹ Il s'agit le plus souvent d'esquisser quelques pas de danse.

VII. USAGES DU CORPS ET TRANSMISSION

Dans cette partie, nous mettons en avant la matérialité de notre objet de manière située. Nous mettons en exergue la dynamique de communication de différents éléments techniques mais aussi symboliques dans la perspective du jeu de la lutte traditionnelle. Pour ce faire, différents espaces sont exposés à partir de situations que nous avons observées. Dans notre description de ces images qui évoquent la pratique de la lutte, nous prenons appui sur un matériau iconographique. Ce dernier, issu de nos observations, a comme objet de participer à l'analyse de la transmission de techniques dans l'espace de la lutte.

Cette partie de notre travail prolonge notre exploration du processus de transmission du jeu traditionnel de la lutte sous l'aspect de sa matérialisation. Le corps se trouve au centre de notre étude. Il y est question d'exposition de temporalité en termes d'expérience, de vécu. Dans cette approche socio-anthropologie d'une pratique culturelle, notre intérêt porte sur le lieu des interactions et la nature des échanges. Par ailleurs, c'est à travers la matérialité des signes échangés que nous appréhendons le contour de la pratique de la lutte. C'est dans cette forme de circulation du sens de la pratique que réside la dynamique de transmission indexée à un environnement social et à sa structuration. Nous envisageons la pratique avec l'histoire sociale de l'espace considéré, sans occulter cependant le rôle essentiel du donataire dans cette circulation.

La réinterprétation du jeu de la lutte traditionnelle, par les acteurs, prend appui sur l'expérience vécue, mais aussi sur les images perçues. Ces deux dimensions sont en prise avec l'espace social, il est le creuset de la traversée du jeu traditionnel de la lutte. La dynamique créatrice de l'environnement social participe à forger cette traversée.

Nous avons recueilli un certain nombre de techniques du corps, plus particulièrement celles observées avec régularité. Elles sous-tendent notre mise en lien de l'activité de la lutte avec l'espace considéré. Notre focalisation sur des

situations de terrain traduit notre option pour une approche enracinée dégagée de toute forme de théorie surplombante et déterministe.

Cette partie de notre travail de terrain, qui précède la conclusion, porte sur des réalités vécues dans des contextes organisés. Les situations d'interactions qui se déroulent dans ces contextes sont des lieux de transmission. Celle-ci opère sous différentes formes qui tiennent à la situation même. Dans le matériau exposé, elle procède à travers l'expérience des acteurs et met en jeu l'inter-génération.

A/ Espace de l'activité de la pêche traditionnelle

L'activité de pêche nous fournit des éléments pour une meilleure connaissance des techniques du corps dans l'espace social. L'approche anthropologique visuelle nous permet d'établir des formes d'usage du corps. L'observation, appuyée sur la technique photographique, est une occasion pour joindre un certain nombre de matériaux à l'analyse de la compréhension des «pratiques corporelles ». Ces expériences quotidiennes récurrentes qui rythment l'espace et le temps participent à forger l'imaginaire du corps. Dans notre espace lébou, le corps est mobilisé comme ressource. La pêche est, dans notre espace, une activité couramment collective. Elle est un lieu de transmission de savoir-faire. Cette sensibilisation est à la fois formelle et informelle. Elle se matérialise à travers l'expérience. L'activité de pêche est un lieu de partage, un lieu de vie. Ainsi la transmission s'inscrit dans la réalité d'un certain nombre de tâches, d'un certain nombre de postures et de formes d'utilisation du corps.



Planche 20
M'Bao (2014), mise à l'eau d'un bateau de pêche.
Photo. B. Caféri



Planche 21
Plage de M'Bao (2014), fin de pêche.
Photo. B. Caféri



Planche 22
Plage de M'Bao (2014), Pliage du filet de pêche.
Photo. B. Caféri

Le corps est sollicité comme outil dans une perspective de production. La forme de pêche pratiquée en pays lébou implique le groupe. Les enfants côtoient les adultes et s'approprient ainsi les techniques et savoir-faire dans ce domaine par l'expérimentation. La transmission procède par mimétisme. Les plus jeunes imitent les gestes et postures corporels de leurs aînés. Et ces derniers veillent sur ces "imitateurs volontaristes" avec beaucoup de bienveillance.

Il existe une technique spécifique pour mettre la pirogue à l'eau. Il est nécessaire d'être plusieurs car les pirogues, construites en bois brut, sont particulièrement

lourdes et difficiles à manœuvrer. Cela réclame la participation d'un grand nombre de personnes et marque la dimension rustique des moyens techniques à disposition. Le corps humain est ici l'outil essentiel. C'est l'action collective qui est à l'œuvre autant pour mettre la pirogue à l'eau que pour la ramener sur la berge. Nous avons différentes catégories de techniques. Certaines, c'est le cas de la mise à l'eau de la pirogue, nécessitent de la puissance. D'autres réclament plus de précision et de finesse. C'est le cas pour les gestes exécutés pour ranger les filets de pêche voire les rafistoler.

Il faut préciser que ces différentes tâches sont exécutées dans une ambiance festive. La manœuvre de la pirogue ainsi que le rangement du filet de pêche se font en chanson. Les pêcheurs accordent leur rythme et impriment une cadence à leur travail en se relayant sur un canon. Il est quelquefois interminable. Et chacun, selon son humeur et son inspiration, prend le relais pour envisager des paroles improvisées. Tout ce qui vient sur le moment, à l'esprit, devient source d'improvisation. Sur un même canon nous retrouvons des moqueries, des interpellations sur la façon de travailler, des chansons paillardes, etc. et ceci indifféremment de la présence d'enfants. L'expression « *attention il y a des enfants* » sert juste d'exutoire, la tonalité des propos exprimés n'en est pas modifiée pour autant.



Planche 22
Plage de M'Bao (2014), Pliage du filet de pêche.
Photo. B. Cafiéri



Planche 23
Mer de M'Bao (2014), départ pour la pêche.
Photo. B. Caféri



Planche 24
Mer de M'Bao (2014), arrimage du filet en fin de pêche.
Photo. B. Caféri



Planche 25
Plage de M'Bao (2014), geste de saisie dans le pliage du filet
Photo. B. Caféri



Planche 26
Plage de M'Bao (2014), séance de rafistolage du filet de pêche



Planche 27
Plage de M'Bao (2014), geste de rafistolage.



Planche 28
Mer de M'Bao (2014), fin de pêche, sortie de bateau.

Dans l'activité de la pêche, toutes les tâches réalisées collectivement et qui nécessitent une synchronisation, sont couramment accompagnées de chanson.

B/ Espace de l'activité de la lutte

Il est question dans cet espace, de l'activité de la lutte, d'une transmission par apprentissage de la manière dont fonctionne la pratique. Cette initiation a lieu à différents moments de l'activité et dans différents lieux. Elle commence dans l'intimité du cercle familial. C'est dans le secret que le père et la mère prodiguent un certain nombre de conseils, mais surtout fournissent des éléments protecteurs. La conscience de la prégnance de la croyance dans la pratique de la lutte se forge dès ses prémices. Les réalités de l'environnement culturel s'invitent ainsi dans cette activité sociale. Cette solidarité familiale est le véhicule de la croyance collective. Cependant celle-ci passe par le filtre de l'expérience familiale, avant d'être transmise sous forme orale par la formulation de paroles protectrices, mais aussi à travers le don d'éléments symboliques. Ablaye, pour se montrer, faire face, s'exposer au groupe social comme lutteur, utilise divers éléments de protection. Dans la situation recueillie, son père lui fait don de l'ensemble des grigris qu'il a assemblés et possédés quand il luttait. Il le couvre aussi de prières inspirées de la religion musulmane, tout en invoquant, pour la protection d'Ablaye, les prénoms et noms des guides religieux auxquels il croit en la bénédiction. Sa mère, quant à elle, lui prête ses propres pagnes. Elle l'aide à les mettre de façon harmonieuse, de même qu'elle lui fournit des amulettes conçues *in situ* et qu'elle noue ensemble. Ce sont deux types d'apport, l'un relayant des croyances prescrites et publiques, celui du père, et l'autre puisant dans des croyances, plus locales et bricolées, renforcées par l'usage de sacrifices pour conjurer le sort. Il est à noter le symbole très fort qui consiste à se pavaner avec des pagnes appartenant à sa mère. Cela équivaut à une protection très significative. C'est dans ce cadre intime et singulier qu'Ablaye intègre la nécessité d'une préparation spécifique avant de se présenter au groupe social.

B/1. La lutte comme fête

B/1. a Frontières et trame mystique

Dans la trame mystique de la lutte traditionnelle, l'intrigue se noue dans l'imaginaire familial, première cellule protectrice. C'est dans cet espace que se forge l'essentiel de la croyance et que se transmettent les symboles de protection. Parmi ces symboles, nous avons un ensemble de prières, des éléments protecteurs tels les « gris-gris » hérités du père mais aussi les pagnes que la mère met à disposition. La place de cette dernière est centrale et ne peut s'apprécier qu'en observant de près l'espace familial.

Derrière le rideau des parents

La chambre des parents dans la cour familiale sert de repère. Le père d'Ablaye est né dans cette maison. Il la partage en héritage avec deux autres de ses frères. Chacun y demeure avec son épouse et ses enfants. Ces derniers, une fois adultes, fondent à leur tour un foyer. C'est le cas d'Ablaye qui a quitté cette maison familiale pour s'installer en location dans le même village. Il est de coutume que les femmes aillent habiter dans le domicile parental de leur mari.

Ainsi, ce sont les hommes qui héritent de la maison parentale. Ils y accueillent leurs femmes.

Pour se «blinder» sur le plan mystique, Ablaye revient dans le giron familial. C'est là qu'il se prépare et c'est aussi de là qu'il part pour disputer ses combats. Il se prépare avec l'aide de ses parents.

C'est dans cette intimité que son personnage, voire son image, se construit et se reconstruit perpétuellement.

Son père, qui est devenu paraplégique, veille à ce qu'il mette correctement ses

«gris–gris » et surtout qu'il n'en oublie aucun. Chaque «*gris–gris*» a un effet bien déterminé. Ils fonctionnent toujours. Cependant pour ne pas hypothéquer leur effet, il est nécessaire de se « *purifier*²⁰² » avant de les toucher et de les mettre selon un ordre précis. Cette mise en place a lieu sous l'œil bienveillant et protecteur de son père assis sur son lit. C'est lui qui se charge de lui indiquer l'ordre à respecter et qui veille à ce que les éléments protecteurs soit utilisés de manière adéquate dans l'observation du rituel de purification mais aussi dans le respect de la manière de les porter. Il est à noter que tous ces «gris–gris» dont Ablaye se pare pour aller à l'arène sont ensuite rangés dans la chambre de ses parents. Certains de ses «gris–gris» lui sont donnés en héritage par son père qui lui-même les portait quand il luttait.



Planche 29
M'Bao (2014), Ablaye dans la chambre de ses parents
Photo. B. Cafiéri

La séparation entre l'univers familial et le monde extérieur est symboliquement

²⁰² Rituel de purification par le procédé de l'ablution

matérialisée par un rideau. La journée, de l'intérieur de la pièce, avec l'effet de la lumière, il est transparent. Ainsi l'intimité de la chambre est préservée malgré l'ouverture permanente de la porte durant la journée. De l'intérieur de la chambre, la vie extérieure, en l'occurrence la vie dans la cour, est perceptible. Les visiteurs sont identifiables dès leur arrivée au seuil de la porte. La fenêtre, quant à elle, a un rideau épais. Il est souvent écarté pour laisser passer la lumière du jour. La chambre des parents fait environ 25 m². Tout ce qu'ils possèdent tient dans cette pièce. C'est là leur univers singulier. La toiture est en tôle ondulée et le sol est entièrement recouvert par un tapis en plastique. Les peintures murales sont défraîchies.

Diverses photographies sont accrochées sur les murs. Ce sont des photographies de dignitaires religieux. Les marabouts de la confrérie des « *Tidjanes* » y côtoient ceux de la confrérie des « *Mourides* ». Nous avons aussi ceux des « *Layènes* ». Une partie des photos est constituée de portraits du père et illustre son activité passée. On le distingue, en chemise et cravate, la tenue de rigueur comme chauffeur dans l'administration publique. Pour ce qui est du mobilier, nous avons une grande armoire à trois battants au-dessus de laquelle sont disposées quelques victuailles ainsi que des ustensiles servant pour les grandes occasions. Un grand lit occupe la moitié de la pièce. Cette dernière renferme aussi deux petites commodes dans l'une est munie d'un miroir.

Différentes affaires sont entreposées à même le sol : du linge ainsi que divers récipients. Il y a aussi différents appareils électriques : un ventilateur, une télévision ainsi qu'un combiné téléphonique. La pièce est alimentée en électricité. Cependant, il n'y a pas d'ampoule dans la douille prévue à cet effet. Par contre, il y a une bougie consumée.

B/1. b Place des parents

La mère d'Ablaye prépare ses plus beaux pagnes pour aider à la mise en place du personnage de ce dernier. Elle l'entoure de soins et s'occupe des derniers réglages. Ce moment de transformation se vit avec gravité. C'est le personnage du lutteur Ablaye qui sortira de la chambre de ses parents. Il suscite beaucoup de fierté pour les parents, mais aussi beaucoup d'espoir. Car, au-delà de la reconnaissance dont jouit Ablaye, laquelle fait honneur aux parents, ces derniers sont animés d'une envie de voir leurs difficultés matérielles quotidiennes se résoudre. La position d'Ablaye nourrit leur espoir.

Ce rapport tragique avec la lutte, dont la perception est rendue possible par une approche en profondeur, est centrale quant à l'appréhension des mutations dans l'espace et dans la pratique de la lutte traditionnelle.



Planche 30

M'Bao (2014), chambre des parents, ces derniers exposent un des trophées d'Ablaye.

Photo. B. Cafiéri



Planche 31
M'Bao (2014), chambre de parents, le père d'Ablaye brandissant un de ses gris gris.
Photo. B. Caféri



Planche 32
M'Bao (2014), Chambre des parents, Ablaye posant avec ses parents.
Photo. B. Caféri



Planche 33

M'Bao (2014), chambre des parents, Ablaye entame sa préparation mystique sous l'oeil averti de son père.

Photo. B. Caféri



Planche 34

M'Bao (2014), chambre des parents, Ablaye se couvre de cendre.

Photo. B. Caféri



Planche 37

M'Bao (2014), chambre des parents, la mère d'Ablaye se prononce quant à la forme esthétique de sa présentation.

Photo. B. Caféri



Planche 38

M'Bao (2014), chambre des parents, le lutteur Ablaye confectionne un dernier élément de protection.

Photo. B. Caféri



Planche 39
M'Bao (2014), chambre des parents, le lutteur Ablaye ficelle, en duo avec sa mère,
le noeud de sa dernière parure.
Photo. B. Caféri



Planche 40
M'Bao (2014), chambre de ses parents, le lutteur Ablaye appose la dernière parure
mystique qui achève sa préparation mystique.
Photo. B. Caféri



Planche 41
M'Bao (2014), le lutteur Ablaye, accompagné par sa mère, sort de la chambre de ses parents, prêt pour aller lutter.
Photo. B. Cafieri

B/1. c Métamorphose

Ablaye sort de la chambre de ses parents après s'être métamorphosé. Avant de franchir le seuil de la porte de la chambre, son père fait une prière pour lui. Le rideau est écarté pour lui permettre d'avoir un œil sur les gestes qu'Ablaye exécute dans la cour sous le regard admirateur de ses cousins.

Sa mère l'accompagne jusqu'à la porte de la maison. Il fait une prière avant de franchir le seuil de la maison. Il sort, accompagné de sa cousine parée de ses plus beaux habits. Les voisins sortent pour l'encourager mais aussi l'accompagner jusqu'à l'enceinte où a lieu l'événement de lutte.

Les enfants du quartier sont fiers et surexcités à l'idée de former le cortège qui accompagne Ablaye.

Le champion de lutte, Thiaw 2, ancienne gloire qui habite le même quartier, accompagne Ablaye sur la dernière partie du parcours à l'approche de l'enceinte

de lutte.

Ablaye fait une halte pour préparer son entrée. Il scrute, environ à 50 m, l'enceinte tout en prononçant quelques prières. Il matérialise l'entrée de l'arène, en inscrivant une prière au sol, avant de la franchir en enjambant l'inscription. Les enfants, comme fascinés par l'événement, suivent dans les moindres détails les gestes exécutés par Ablaye. Une fois dans l'enceinte où les combats ont lieu, il fait un tour d'honneur pour saluer le public et plus particulièrement les dignitaires.

Il fait son tour d'honneur au pas de course, sous les applaudissements et encouragements du public. Thiaw 2 (ancienne gloire), du public, lui envoie un signe d'acquiescement pour lui signifier sa satisfaction. Ce geste discret, Ablaye l'a bien distingué. En retour il y répond en pointant son index droit qu'il secoue de bas en haut.



Planche 42

M'Bao (2014), le lutteur Ablaye arpente les artères de son quartier d'origine et s'élance vers l'enceinte de la lutte.

Photo. B. Cafiéri



Planche 43
M'Bao (2014), à mi-parcours, le lutteur Ablaye s'arrête pour scruter l'enceinte de la lutte.
Photo. B. Caféri



Planche 44
M'Bao (2014), accompagné par l'ancienne gloire Thiaw 2, Ablaye arrive au seuil de l'enceinte de lutte.
Photo. B. Caféri



Planche 45

M'Bao (2014), dès son entrée dans l'enceinte de lutte, Ablaye commence par un tour d'honneur pour saluer le public.

Photo. B. Caféri

Sortie

Ablaye sort d'un premier cercle secret et intime de la préparation, où se cultivent l'énigme de la croyance et la circulation de la force mystique, pour entrer en interaction avec les habitants de son quartier, habité par la puissance mystique dont il vient de se doter. C'est de cette façon que sa relation avec son environnement s'envisage. Il expérimente la fierté de son entourage à son égard. Il est porté aux nues, par les enfants du quartier ravis de l'accompagner, de marcher avec lui. L'admiration des grands est plus mesurée mais se manifeste. Ses faits et gestes sont scrutés par les enfants qui sont émerveillés par sa personne. A ces signes de reconnaissance s'ajoute le symbole fort de la présence de Thiaw 2 (ancienne gloire) à ses côtés, aux abords de l'enceinte de la lutte. Cela apparaît pour lui comme un adoubement. Dans ces moments d'interaction, Ablaye prend conscience de son statut, ce qui le conforte et lui confère une forme de confiance et de fierté. A travers l'expérience, il vit les implications de son statut de lutteur. Il est attendu, acclamé par un public qui compte dans ses

rangs des dignitaires, des représentants politiques ainsi que d'anciennes gloires de la lutte. L'ensemble de ces signes de distinction à l'égard d'Ablaye construisent sa légitimité dans l'espace social. Il devient distingué par l'intérêt que lui accorde le groupe. Il s'approprie le statut de lutteur et l'assume à sa manière dans cette situation de fête.

Don et contre don

Dans ce contexte d'une fête de la lutte traditionnelle, Ablaye occupe le centre de la scène, épaulé par son compère Thiat. Il assure le spectacle. Un public, nombreux, s'est déplacé pour assister à sa chorégraphie et à son combat. Il est à l'honneur. Accompagné par des musiciens, il dirige le spectacle chorégraphique



Planche 46

M'Bao (2014), Avec l'appui de musiciens, le lutteur Ablaye entame une prestation pour faire montre de sa force et de sa vivacité.

Photo. B. Caféri

dont il assure l'exécution. Il éprouve ainsi son statut de « *leader* » comme il aime à se nommer, en l'incarnant dans ce temps de fête, à travers le rôle qu'il joue et dans ses interactions avec le public.

Accompagnés par les musiciens Ablaye et Thiat offrent une démonstration au



Planche 47
M'Bao (2014), Le lutteur Ablaye en pleine démonstration au milieu de l'enceinte de lutte.
Photo. B. Cafiéri

public. Le spectacle se traduit en un échange de don. Les danses exécutées par les deux lutteurs constituent l'essentiel de la fête. Chacun à leur tour, ils s'élancent pour présenter des figures, lesquelles sont ponctuées par l'intervention



Planche 48
M'Bao (2014), Ablaye est rejoint par son compère Thiat qui vient soutenir la chorégraphie.
Photo. B. Cafiéri

de différentes personnes de l'assistance. Elles rentrent dans le cercle pour offrir un présent aux lutteurs mais aussi aux chanteurs. Ces derniers ciblent des personnes dans le public pour chanter leurs louanges.



Planche 49
M'Bao (2014), Ablaye reçoit de l'argent en signe de gratitude
Photo. B. Caféri



Planche 50
M'Bao (2014), des personnes de l'assistance rejoignent Ablaye pour un « féélou »
(don d'une danse en retour de la sienne).



Planche 51

M'Bao (2014), chorégraphie improvisée avec deux personnes de l'assistance.

Photo. B. Cafieri

Ainsi dans ce temps de fête, les lutteurs sont à l'honneur mais aussi différentes personnes que les chanteurs distinguent dans le public ou que les lutteurs leur suggèrent. Toute une dynamique d'échange s'enclenche durant ce moment de fête. Dans cette phase de circulation de don et de contre don, les éléments échangés sont d'ordre symbolique mais aussi matériel. Nous assistons aussi à l'expression de repères culturels à travers un répertoire commun de musique et de danse.

Ce socle commun est, dans ce cadre de la lutte, indistinctement partagé par les femmes, les hommes et les enfants. Le théâtre de la lutte fonctionne comme catalyseur. Comme activité sociale, la lutte traditionnelle agrège bon nombre d'éléments culturels transmis ainsi de manière informelle.

Les lutteurs et les musiciens offrent spectacle et louanges et reçoivent, en retour, de l'argent en guise de remerciement. Les personnes du public, à qui les chanteurs associent le nom d'une de leurs chansons, s'empressent de gratifier ces derniers, souvent avec un billet de banque. Les personnes, du public, qui en ont les moyens, font de même pour exprimer leur gratitude aux lutteurs qui



Planche 52

M'Bao (2014), La démonstration chorégraphique d'Ablaye atteint son apogée. Il scande les regards complices, échangés avec les musiciens, par des cris.

Photo. B. Cafieri

exécutent leurs parades. C'est leur participation à l'événement et leur remerciement envers les lutteurs et les musiciens.

Nous avons un jeu de reconnaissance mutuelle dans lequel les lutteurs font valoir leur musculature et leurs talents de danseur.

Les lutteurs dansent avec un mouvement ample des bras et des jambes. Ils marquent le rythme de manière saccadée. Leurs pieds frappent le sol avec force. Ils font virevolter les pagnes assemblés autour de leur taille, en guise de costume de fête, par la vitesse d'exécution qu'ils appliquent à leurs pas de danse. Dans certaines figures ils décollent du sol en bondissant au rythme des tam-tams.

C'est un public endimanché qui vient assister à la fête. Mais à la tombée de la nuit, il ne se prive pas de rejoindre le cercle pour danser avec les lutteurs. La tension devient moins perceptible. Le visage des lutteurs s'illumine et ils dansent avec le public sur un pas plus léger. La joie se lit sur les visages dans ce moment de danse et de partage spontané.

Tous ces danseurs sont amusés et se réjouissent de danser sur un même

répertoire de manière improvisée mais harmonieuse. Ils se répondent et s'accordent dans le rythme de leur pas. Chacun y va de son improvisation. Tout cela se fait dans une certaine pudeur et avec une certaine grâce. Il est à noter que dans cette phase, les individus de tout âge et tout sexe confondus participent promptement. Le regard dans cette partie de danse improvisée est très important. Le répertoire musical est partagé mais la chorégraphie totalement improvisée, même s'il y a quelques pas de danse partagés. Nous assistons à une chorégraphie éphémère dont la durée non prévisible et la forme sont tributaires de l'essoufflement des protagonistes. C'est là une création.

Le groupe social s'exhibe ainsi à travers la fête et dans une forme d'expression spécifique. Le partage d'un certain nombre de repères culturels s'exprime ici par la danse et au-delà dans une dynamique de don et contre don.



Planche 53
M'Bao (2014), le lutteur Ablaye à la fin de sa démonstration, en pleine transe.
Photo. B. Caféri

Confortés par cet élan d'échange et de partage, Ablaye éprouve une satisfaction qui le place dans une certaine tension. Il crie pour accompagner la musique, bande encore plus ses muscles. Il accélère son pas de danse avant de réduire la

distance qui le sépare des musiciens comme pour ne faire qu'un avec ces derniers qui, s'accordant sur son pas, accélèrent à leur tour le rythme. Cette situation traduit une forme de transe qui précède le duel.

Cette interaction entre Ablaye et les musiciens traduit une grande complicité. Le rythme est, là aussi, soutenu jusqu'à épuisement. Après cette partie de danse, Ablaye est prêt pour disputer son combat. Il s'est beaucoup dépensé. Il dégouline de transpiration. Cette partie de danse représente dans le même temps un échauffement avant l'affrontement.

L'effervescence de la partie dansée retombe et une certaine gravité s'installe quand les deux lutteurs se font face. Le public est suspendu à leurs mouvements et gestes. L'affrontement auquel nous assistons dure cinq minutes avant qu'Ablaye ne terrasse son adversaire sous la clameur du public.

Le temps consacré à l'affrontement est quasiment anecdotique. Il vient en conclusion de l'événement. Le vainqueur est adulé et le vaincu disparaît.



Planche 54

M'Bao (2014), le lutteur Ablaye dispute son duel après la chorégraphie, duel qui va clore l'événement.

Photo. B. Caféri

B/2. Contact des corps dans la lutte : la délicatesse dans le geste

Pour mettre en relief la dimension technique que comporte la pratique de la lutte traditionnelle, nous avons pris appui sur la photographie. Elle nous permet d'améliorer le regard que nous portons sur notre objet.

La méthode d'observation photographique renforce notre démarche de description. Elle met en évidence le cadre dans lequel se déroule la pratique mais aussi la singularité du caractère motrice. Dans cette perspective anthropologique visuelle il est question des techniques du corps, dans leur réalité, leur mise en jeu, mais aussi leur prise avec l'espace social. La transmission d'un certain type d'usage du corps passe par l'expérience dans le cadre des activités de la vie quotidienne. Nous rapprochons dans ce travail l'observation photographique de la lutte à celle de l'activité de pêche qui caractérise le milieu étudié.

La matérialité de l'esthétique du geste nous amène à envisager une analyse singulière. La considération de la réalité de ce qui nous est donné à voir nous permet de retenir les éléments qui sont spécifiques à notre terrain et sur lesquels portent les techniques transmises. Cet ancrage sur le terrain nous permet de conforter notre approche des parcours et d'éviter toute forme de généralisation. François Laplantine, en référence à Georges Devereux, indique : « *la photographie permet à l'écriture ethnographique d'éviter les pièges et les illusions de la pensée dogmatique, dont le propre est d'être affirmative, univoque et en quelque sorte monofocalisante ...* »²⁰³ La photographie nous ramène à la singularité en renvoyant de façon indéfectible au référent. Comme le précise Roland Barthes : «... *elle (la photographie) ramène toujours le corpus dont j'ai besoin au corps que je vois.* »²⁰⁴

²⁰³ Laplantine, F. (2005). *La description ethnographique*. Paris, France : Nathan université, p.82.

²⁰⁴ Barthes, R. (1980). *La chambre claire : Note sur la photographie*. Paris, France : Seuil, p.15.

B/2. a Observations

Le corpus sélectionné pour ces observations est issu de séances d'entraînement au bord de la plage de M'Bao ainsi qu'à Niakou Rapp.



Planche 55
M'Bao (2014) - Photo. B. Cafiéri



Planche 56
Niakou Rapp (2014) - Photo. B. Cafiéri

Planche 55/56

Sur ces diptyques, nous observons la posture des corps aux aguets. Les lutteurs ont le regard fixé sur l'ancrage au sol de l'adversaire. Les corps sont mi-fléchis et penchés vers l'adversaire. Nous avons ici une opposition en termes de calcul. C'est un temps d'élaboration tactique.



Planche 57
M'Bao (2014) - Photo. B. Cafiéri



Planche 58
M'Bao (2014) - Photo. B. Cafiéri

Planche 57/58

Sur ces deux planches, les corps s'enlacent, se mêlent, sans que l'on assiste à un déploiement de force. L'attention est toujours présente dans le regard. Ainsi dans cette position, l'assise de l'adversaire est toujours surveillée. La surveillance de la posture ainsi que des mouvements de l'adversaire, se prolonge dans la préhension. Et les sensations éprouvées des mouvements du corps de l'adversaire fournissent d'autres types d'informations. Les intentions de l'adversaire deviennent plus prévisibles. Les lutteurs envisagent ainsi des manoeuvres pour déstabiliser leur adversaire, voire pour contrer ses initiatives.



Planche 59.
Niakou Rapp (2014) - Photo. B. Caféri



Planche 60.
Niakou Rapp (2014) - Photo. B. Caféri



Planche 61.
Niakou Rapp (2014). Photo. B. Caféri

Planches 59/60/61

Sur ce triptyque, nous observons une technique habituelle utilisée par Ablaye pour faire tomber son adversaire. A l'entame, les deux adversaires s'entrelacent avant de se saisir de manière ferme, chacun essayant de déséquilibrer et de faire tomber l'autre. Pour faire tomber son adversaire, il est nécessaire de le saisir de manière ferme pour pouvoir exécuter une manœuvre avec plus d'assurance de réussite. Cette partie commence par une phase préliminaire d'observation mutuelle. Puis les deux protagonistes entrent en contact et saisissent respectivement le « *N'guimb* » de leur adversaire.

Dans une première phase, ils sont entrelacés et à l'arrêt, chacun appuie sa tête sur l'épaule de l'autre.

Dans une deuxième phase, Ablaye, dont les bras passent sous les aisselles de son adversaire pour tenir son « *n'guimb* » se décide à exécuter sa manœuvre. Il lâche subitement le « *n'guimb* » de son adversaire, joint ses deux avant-bras sur le dos de ce dernier pour les resserrer et appliquer une torsion de la colonne avec rotation sur sa gauche. Dans le même temps, il réduit la distance qui le sépare de son adversaire. Il le déséquilibre et lui fait perdre ses appuis.

Dans la troisième Phase, Ablaye accompagne délicatement son adversaire, déjà déséquilibré et sans appui, jusqu'au sol.

Il est à noter qu'il a mis en application sa manœuvre avec une grande rapidité et tout en souplesse avant de l'accompagner en utilisant tout son poids.



Planche 62

Plage de M'Bao « Benoukh » (2014), Ablaye essaye d'appliquer sur Thiat sa technique favorite (torsion de la colonne de l'adversaire accompagnée par une rotation dirigée vers sa gauche).



Planche 63

Plage de M'Bao « Benoukh » (2014), Ablaye tente de soulever la jambe gauche de son adversaire en même temps qu'il lui saisit son bras droit, pour lui appliquer une rotation dirigée sur la droite et l'asseoir.

Photo. B. Caféri



Planche 64
Plage de M'Bao « Benoukh » (2014), Ablaye et son adversaire se tiennent à distance en utilisant leur tête respective qu'ils appuient sur leurs épaules.
Photo. B. Caféri



Planche 65
Plage de M'Bao « Benoukh » (2014), Tentative d'application d'une rotation avec l'aide d'un crochet du pied. Ce geste de Thiat n'a pas abouti. Il n'avait pas une saisie assurée .
Photo. B. Caféri

Ce qui est caractéristique dans la pratique observée, c'est la manière dont les lutteurs se font face, se jaugent, avant d'entrer en contact pour, mutuellement, tenter de se déséquilibrer et se faire tomber. Ainsi, au-delà de l'esprit du jeu qui consiste à vaincre son adversaire, il y a des corps qui s'opposent. Et cette opposition se traduit dans un contact. Par ailleurs, quand les lutteurs souhaitent exercer leurs techniques de lutte, ils indiquent « *aujourd'hui nous allons faire du contact.* » De même pour solliciter un exercice d'opposition avec un autre lutteur, il lui adresse « *viens me faire don d'un contact.*» L'idée de contact est toujours présente. Il est ainsi judicieux d'observer ce que les acteurs nomment communément contact et qui consacre l'opposition entre deux lutteurs. Les photographies qui fondent le support de notre observation sont prises dans le cadre de plusieurs séries d'entraînement. Elles portent essentiellement sur les « contacts ».

B/2. b Esthétique du geste et perspective de mutation

Baye Ousmane M'Bengue, la plus ancienne gloire interviewée, insiste sur la centralité de la résistance en lutte. Il étaye ses propos en précisant que la résistance repose essentiellement sur une bonne assise, un ancrage solide au sol. Pour lui, l'enjeu du combat de lutte consiste à ébranler l'ancrage de son adversaire, le déséquilibrer et le faire tomber. Il nous explique la dimension essentielle du round d'observation durant lequel toute la vigilance du lutteur doit essentiellement porter sur la posture de son adversaire. Le moindre changement de position devant être pris en compte pour envisager une charge, Baye Ousmane précise qu'à son époque les charges étaient impétueuses. Dans notre observation de la pratique de la lutte, le "round d'observation" est toujours de vigueur. Il se traduit par le "léwato" (balancement des bras), durant

lequel les deux lutteurs exécutent un mouvement de balancier avec leurs bras, chacun en direction de son adversaire. Ce geste devient automatique à tel point qu'il sert à dissimuler les intentions de l'adversaire. Cependant, saisir la main de son adversaire est aisé car dans ce mouvement de balancier mutuel les mains des lutteurs s'effleurent. Cependant leur regard guette en permanence la position de l'adversaire. L'idée est d'avoir une saisie avantageuse au moment de la préhension.

Cette dimension du calcul est devenue imperceptible, voire occultée dans la lutte avec frappe. Celle-ci a tendance à orienter la technique de lutte vers l'aptitude à boxer.

Les lutteurs ont aujourd'hui tendance à accorder une place prépondérante à la technique de la boxe.

Les lutteurs s'agrippent à leur adversaire ou le saisissent par enveloppement. Leur force est mobilisée pour tirer, pousser, soulever, voire appliquer une rotation dans le but de faire basculer l'adversaire. Le plus souvent, ils font corps avec ce dernier en vue de s'assurer que son déséquilibre conduise à sa chute. La chute de l'adversaire est ainsi accompagnée et maîtrisée.

La tenue du lutteur (*le n'guimb*) reste le seul endroit que l'on peut saisir en empoignant de manière solide. En dehors du « n'guimb », les jointures offrent une possibilité de prise solide. Le reste des parties du corps est saisi avec délicatesse dans le but de parvenir à déstabiliser l'adversaire. La prise y est moins aisée. Elle demande ainsi plus de technique et de finesse. C'est dans cette catégorie de préhension que nous retrouvons une forme de douceur dans l'exécution des prises. Elles sont rapides, efficaces et rarement brutales. Elles ne mobilisent pas nécessairement une importante puissance. Il est plutôt question de savoir-faire. Dans ce cas, les lutteurs parlent de technique et pour eux, la transmission de cette technique passe par les "contacts".

C/ Pratiques dans la lutte traditionnelle à M'Bao

Notre perspective de compréhension de la lutte traditionnelle à M'Bao envisage le lien intergénérationnel en considérant l'espace temps convoqué par les interviewés en termes de période. Le temps d'un siècle, que nous prenons en compte pour saisir la dynamique de transmission du jeu de la lutte traditionnelle, se traduit dans les expériences relatées, dans la manière dont elles sont vécues et représentées. L'image que les acteurs ont de la lutte, celle qu'ils restituent en considérant leur propre rapport avec la pratique s'apprécie dans notre travail comme une dimension fondamentale dans la transmission. Cette représentation de l'objet de la lutte nous permet de le circonscrire dans un espace temps dans lequel nous pouvons en décliner les contours. Notre travail, sur la pratique de la lutte, s'appuie, de manière essentielle, sur les expériences dont témoignent les acteurs, de même que sur leurs représentations de la pratique.

L'environnement social s'est avéré central dans l'apparition de la pratique de la lutte traditionnelle. Celle-ci émane d'un imaginaire du corps que les usages et les techniques du corps quotidiens participent à forger. La matérialisation d'une perception culturelle du corps s'inscrit dans un esprit du jeu. Celui-ci transcende la rigueur institutionnelle et initie ses propres règles. Le jeu de la lutte fonctionne comme une sublimation de la force et de la puissance utilisée dans le cadre des activités socio-économiques traditionnelles.

Cette mise en avant de la force physique, plus particulièrement celle des hommes, traduit une représentation sociale de l'image du corps. La pratique de la lutte est un lien avec l'expérience sociale. Les plus anciens lutteurs interviewés étaient en prise avec des conditions d'existence dans lesquelles leur investissement physique était sollicité. Dans les principales activités socio-économiques les hommes étaient sollicités pour la force de leurs muscles ainsi

que leur capacité de résistance. Le jeu de la lutte traditionnelle dans ses prémices intervient pour célébrer le remplissage des greniers, par les produits de la récolte. Il encourage la rivalité, sous forme de duel avec comme objet la bravoure, le mérite. La force des lutteurs fait l'objet d'une admiration. A travers le jeu de la lutte traditionnelle, c'est la nature de la contribution des hommes, dans un contexte d'existence donné qui est valorisée. Cette forme de métaphorisation de la virilité acte dans l'expérience sociale, par le jeu, la légitimité d'un type d'usage du corps qui met en avant la corpulence, l'importance de la masse musculaire, dans un contexte de défi. Ce jeu de défi, sous forme de duel, intègre de manière particulière le substrat des techniques de l'environnement social, celles qui portent sur le corps, mais aussi celles inspirées par les croyances. Ainsi le jeu de la lutte traditionnelle prolonge, de manière sublimée, les pratiques culturelles de l'environnement social. Dans le même temps, la dimension socio-historique de notre travail, qui prend appui sur différentes périodes de pratique de la lutte au village de M'Bao, nous permet de percevoir différentes formes d'organisation dans l'expérience sociale de la pratique. Les acteurs sont initiés dans différents lieux et espaces au sein desquels ils forgent leur style. C'est dans une relation aux frontières imaginaires du groupe social et en interaction avec différents protagonistes, passeurs, donateurs, que procède la transmission de la pratique du jeu traditionnel de la lutte.

Dans cette partie nous explicitons des pratiques de la lutte traditionnelle à M'Bao. La mise en perspective de différents parcours nous permet d'apprécier le contexte d'appropriation par les acteurs de la pratique ainsi que le processus qui les conduit à se « saisir » de la lutte.

C/1. Baye Ousmane²⁰⁵, une icône de la lutte à M’Bao

Baye Ousmane M'Bengue est né en 1932 et déjà en 1949 c'est un champion de lutte qu'aucun adversaire n'arrive à vaincre. A ses 17 ans il s'est approprié un certain nombre de techniques en lutte qui lui permettent de se défaire de ses adversaires. Son expérience de la pratique de la lutte est liée à l'environnement dans lequel il a évolué. Baye Ousmane nous indique que le village de M'Bao connaît une grande tradition de lutte. Il cite ceux que sa génération a connus et admirés : « *Mame²⁰⁶ Goor Djilane, Mame Samba Diéye, Mame Moth, Mame Ablaye Diop, Mame Modou Diop* ». Il précise que le village a connu de plus anciens lutteurs que ceux cités et qui lui sont méconnus. « *Il y avait à M'Bao tout le temps de la lutte* » dit Baye Ousmane. Les parties de lutte avaient lieu à : « *N'Diayène, Keur²⁰⁷ Baye Abdou N'Diaye, à Cissène, à Bountou²⁰⁸ Keur Mame Codou N'Doye* », ainsi qu'à la plage, plus précisément au « *Benoukh* »²⁰⁹. Il y avait à ces endroits, de manière quasi ininterrompue, des parties de lutte. Elles avaient lieu par classes d'âge. Cette catégorisation informelle repose sur une classification par âge. Les enfants d'une même classe d'âge se fréquentaient, jouaient ensemble. Ainsi dans la pratique de la lutte traditionnelle, ils s'opposaient en duel. Cette opposition qui a comme point de départ le défi s'inscrit dans le cadre du jeu. Le fait du jeu ne minore pas l'intérêt des protagonistes pour être le meilleur. La compétition est déjà présente dans cette forme de jeu qui engage le corps et dont l'enjeu principal consiste à déterminer celui qui a plus de force. Cette forme d'usage du corps est à rapprocher des activités de l'environnement social, dans lesquelles la force physique est mise en avant comme moyen essentiel, voire central. A côté de cette forme d'opposition

²⁰⁵ Diop, A. B. (2016). *Comprendre l'histoire des lébu de la presqu'île du Cap vert : Aperçu historique de Dakar, M'Bao et Rufisque*. Dakar, Sénégal : p. 63-64

²⁰⁶ Grand mère ou grand père.

²⁰⁷ Maison (dans le présent exemple, *Keur* signifie : Chez ...)

²⁰⁸ Devanture

²⁰⁹ L'espace qui se trouve entre la rivière et l'océan

de nature individuelle, nous avons d'autres formes comme la course de pirogues qui, elle, repose sur un challenge plus collectif, mais engage les mêmes termes de force physique. Il est question d'obtenir une reconnaissance de supériorité. Comme le précise Baye Ousmane M'Bengue : *« il s'agissait de mesurer ses forces avec la lutte. Une fois que nous en avons terminé avec les duels, nous engagions des courses de pirogues pour mesurer notre rapidité comme payateur. Toutes ces joutes étaient fondamentalement du jeu pour nous. Elles commençaient toujours, de façon banale et par le défi. »* Cette représentation de la pratique de la lutte est à mettre en perspective avec la situation sociale de cette époque, plus particulièrement le vécu socio-économique en termes de besoins éprouvés, à savoir le lien social que les acteurs établissent avec leur pratique, la manière dont ils s'identifient à leur époque et justifient leurs pratiques.

Durant la période hivernale, l'essentiel des activités socio-économiques du village est concentré dans la forêt, du fait de l'intensification des travaux agricoles. A la fin des récoltes, les greniers sont remplis et l'alimentation abondante. Baye Ousmane décrit cette situation en indiquant : *« Autrefois, à M'Bao, Thiaroye, Yeumbeul, Keur Massar, les forêts étaient fécondes. Elles étaient pourvues en victuailles. Quand on revenait des champs on était rassasié, uniquement grâce aux produits disponibles dans la forêt. Il y avait une grande variété de fruits. Aujourd'hui, on n'a plus ça... A cette époque, nous mangions à notre faim. Quand nous rentrions à la maison, il y avait unealebasse²¹⁰ de lait caillé et une de couscous. Notre bol de nourriture était tellement rempli que nous n'arrivions pas à le terminer. Tout cela nous donnait une certaine force. »* L'approche de la lutte comme forme de jeu, de combat, de duel est à envisager avec cette période d'abondance qui est une phase de l'activité socio-économique. C'est à ce moment que la pratique de la lutte traditionnelle est la plus intense. Elle s'organise sous forme de moments de fête qui suit la fin des récoltes. En

²¹⁰ Récipient en bois

cette période, les travaux des champs terminés, le temps est plus libéré. Il y a moins de contraintes en termes de travail. Ce temps est mis à profit pour la pratique des loisirs et les rencontres festives. Cela introduit dans le rythme social une période de créativité que favorisent ces moments de fête. Le jeu de lutte à M'Bao était d'abord un jeu pratiqué entre garçons d'une même classe d'âge. Ce jeu est progressivement devenu un « jeu sérieux » pour gagner en considération jusqu'à être une identité de M'Bao.

Dans une classe d'âge, pour être reconnu comme « *le vrai lutteur* » et entendre l'interjection « *Yaw, yay M'Beur-Mi* »²¹¹, il fallait avoir terrassé tous les lutteurs de sa classe d'âge ainsi que celle de la classe juste au-dessus. Cette traversée assure une renommée de lutteur. C'est ainsi qu'en 1950 Ousmane M'Bengue et Thiaw M'Bao ont émergé comme lutteurs jusqu'à aller représenter le village de M'Bao durant des séances diurnes de lutte dans des villes telles que : Rufisque, Bargny, Thiaroye, Yoff, et aussi à l'international. Malgré la rudesse des duels dans ces rencontres, le caractère de jeu demeurait.

²¹¹ Toi, tu es un vrai lutteur ! (sous entendu, un grand technicien en lutte)



Planche 66
(Années 1950-1960), reproduction d'une photographie de Thiaw M'Bao qui enjambe
l'adversaire qu'il vient de terrasser. Nous distinguons la forme du N'gimb de Thiaw ainsi
que ses parures mystiques.
Photo. B. Caféri



Planche 67

(Années 1960-1970), nous avons au centre de cette reproduction d'un assemblage de photos quatre des lutteurs qui ont immédiatement succédé à la génération de Thiaw M'Bao et Ousmane M'Bengue. Debouts, de gauche à droite : Guirane Seck (Guirane M'Bao), Thiaw 2 (De Gaulle) Assis, de gauche à droite : M'Bengue 2 (accompagné de son filleul), Massoguy N'gingue
Photo. B. Cafiéri

La lutte était le jeu favori des jeunes garçons à M'Bao. Ces derniers se donnaient rendez-vous aux espaces habituels. Dès qu'un duel commençait dans un de ces endroits les jeunes convergeaient vers ce lieu. « *La lutte était en vogue* » comme le dit Baye Ousmane M'Bengue. Le plus fréquemment, les lutteurs se retrouvaient en bord de plage. Ils y pratiquaient la lutte jusqu'à épuisement avant de se baigner et de rentrer dans leurs maisons respectives. Leur apprentissage se faisait à travers ces diverses séances impromptues. Cependant la pratique de la lutte traditionnelle s'est installée chez les jeunes garçons comme une habitude. Ces séances ont forgé la qualité en lutte des jeunes de M'Bao. Leur technique s'est affirmée avec ces séances, parfois sous la supervision et les conseils des lutteurs plus anciens. « *On n'était pas facile à vaincre, les lutteurs de M'Bao n'étaient pas faciles à vaincre. Des garçons comme Thiaw 2 (De Gaulle), Mor Gueye Thiané, Guirane Seck étaient de redoutables lutteurs. J'ai assisté à un combat opposant Thiaw 2 à Boy Bambara. Ce dernier l'a soulevé à plusieurs*

reprises sans arriver à le terrasser. Thiaw 2 retombait toujours sur ses pieds. Ni Boy Bambara, ni Robert Diouf (deux grand lutteurs réputés de l'arène sénégalaise), n'ont vaincu un lutteur de M'Bao. » Ces paroles de Baye Ousmane M'Bengue illustrent la grande qualité technique des lutteurs de M'Bao à son époque ainsi qu'à celle l'ayant immédiatement succédée. Il faut noter que pour ces générations de lutteurs la transmission de la pratique se faisait de façon informelle. Elle reposait sur un temps partagé, mais aussi sur une passion partagée du jeu. Les jeunes lutteurs avaient le même rythme en termes d'activité sociale. Ils partagent les travaux champêtres et l'activité de pêche. Il est à noter que les adultes sont présents durant ces temps et s'attachent à transmettre les techniques afférentes à ces activités. Ils assistent aussi à leurs séances de lutte. Parfois ils les provoquent eux-mêmes pour se distraire et « *faire passer le temps* ». Ils interviennent directement et distillent des conseils aux jeunes lutteurs. Cette ambiance a favorisé l'émergence de lutteurs de renom et contribué à forger la tradition de lutte à M'Bao. Le village est identifié ainsi comme « *produisant* » de grands lutteurs qui ont longtemps dominé les scènes nationales de lutte.

Baye Ousmane explique la situation de domination actuelle de la lutte traditionnelle sénégalaise par les Sérères en indiquant qu'elle est le résultat du degré élevé de considération que ces derniers accordent à la pratique. Il avance cette explication tout en regrettant le niveau actuel des lutteurs en pays Lébou. Il précise tout de même que le gabarit a son importance dans la lutte et que les lutteurs de M'Bao d'aujourd'hui ont des lacunes en la matière : ils sont physiquement moins grands et moins forts que les autres lutteurs de leur âge. Cependant, la lutte traditionnelle ne repose pas uniquement sur la force physique et la masse corporelle. La qualité technique des lutteurs reste une donnée importante. Baye Ousmane M'Bengue évoque notamment la notion de « *résistance* » pour faire le départ entre « *la qualité et la quantité* ». C'est, comme il l'indique, à la préhension que cette notion de résistance s'apprécie. Il

précise que cette résistance faisait la particularité des lutteurs de M'Bao. Elle se mesure à différents niveaux mais reste prépondérante dans l'assise. « *La résistance est préférable au niveau du bas..., au niveau des membres inférieurs, en assise Elle tient de la manière dont on est ancré au sol. Modou Lô²¹², par exemple, il a d'énormes qualités en termes de résistance mais (sourire)... il lui manque un élément que je ne révélerai pas. Si je me mettais à révéler les lacunes, beaucoup de lutteurs auraient des difficultés. Ce dont je suis convaincu, c'est que certains auraient eu plus de chutes que de victoires à notre époque. Autrefois les lutteurs avaient une excellente maîtrise de leur pratique. Ils étaient rapides et précis dans leurs calculs. Tandis qu'aujourd'hui une part très importante de la tactique repose sur la frappe à main nue. Il y a un excès de violence que l'on ne retrouve même pas avec la boxe. Les lutteurs accentuent leur fréquentation des salles de musculation pour augmenter leur masse corporelle et leur puissance de frappe. Ils privilégient le travail avec les « haltères » ce qui les rend moins rapides. Par ailleurs, ils s'essoufflent rapidement. »*

Pour toutes ces raisons, Baye Ousmane pense que les « haltères » ne sont pas bénéfiques pour les lutteurs, elles abîment précocement leur corps. Il note que du fait de l'appât du gain, les lutteurs n'hésitent pas à mettre en jeu leur santé privilégiant le fait de gagner de l'argent.

C/2. L'idée de la lutte traditionnelle au village de M'Bao

Notre projet de comprendre la manière dont la société s'exprime à travers une activité de jeu traditionnel consiste d'une part à saisir les interactions des acteurs du monde de la lutte ainsi que leurs représentations, et d'autre part de repérer les différents éléments sociaux mobilisés et leur articulation. Notre objet est de

²¹² Un lutteur en activité, dont les qualités techniques sont louées dans l'arène sénégalaise.

comprendre la manière dont fonctionne la lutte.

L'imaginaire des lutteurs est un facteur important dans leur manière d'envisager l'activité de la lutte. Dans ce travail d'enquête de terrain, nous considérons la lutte du point de vue selon lequel elle est pratiquée. C'est en ce sens que nous percevons une idée de la lutte. Elle émane des pratiques observées.

La pratique de la lutte se présente dans notre enquête comme une fête. Dans ce sens, elle s'inscrit dans une continuité quant au contexte d'origine de sa pratique. Jadis, la lutte était intrinsèquement liée à la fin de la récolte. Dans le temps social, elle s'inscrivait comme une manière de célébrer les bénéfices de l'investissement dans le dur labeur des champs.

La pratique connaît des transformations dans le sens qu'elle revêt. Cependant la dimension de l'action collective réside. L'ancienneté de la pratique permet d'envisager son rapport avec l'espace social dans un espace temps long. Nous inscrivons ainsi notre projection de la pratique de la lutte traditionnelle à M'Bao sur une période d'un siècle, cela, pour mieux apprécier, dans notre perspective de recherche en termes de transmission, la façon dont la lutte apparaît dans cet espace et continue à le traverser. C'est dans la réalité de la pratique observée que nous relevons les différentes dimensions de la pratique de la lutte traditionnelle.

Dans la fête que nous propose la lutte, les relations entre les individus engagés s'expriment, de manière significative, à travers le don et le contre don. Il y a une circulation de don sous forme d'argent, mais aussi sous d'autres formes : les louanges publiques à l'endroit d'une personne, qui sont une forme de distinction et de reconnaissance, une danse exécutée et une autre en écho, voire en retour²¹³ : un don en termes de « *contact* »²¹⁴, le don d'éléments mystiques, toutes les contributions pour aider à organiser l'événement de lutte, l'accompagnement des lutteurs jusqu'à l'enceinte de lutte ; l'adoubement par un ancien lutteur, etc.

Dans l'activité de la lutte, c'est le corps qui est mis en avant. Il est présenté sous

²¹³ « *Féélou* » (forme de réponse et de soutien par une danse en retour).

²¹⁴ Le fait d'accepter une invitation pour un entraînement en lutte.

un angle esthétique. Au-delà, c'est la puissance qui est célébrée. C'est le corps, symbole de courage, de bravoure de témérité ainsi que de force qui est médiatisé. Il est représenté de manière essentialisée. Il fonctionne comme catalyseur d'un ensemble de représentations sociales de l'usage du corps, plus particulièrement celui de l'homme. C'est ainsi que la dimension de l'espace social prend tout son sens. Elle nous permet d'étayer, voire de déplier ces perceptions que renferme le corps du lutteur. Dans la pratique, le corps se manifeste tour à tour dans un élan de brutalité et de délicatesse. Les empoignades dans les parties de lutte interviennent avec vigueur. La force physique tient lieu d'expression, même si la technique de lutte reste primordiale. Dans les phases de parade ou démonstration, l'expression corporelle présente une certaine ambiguïté. Par l'intermédiaire de la danse, l'usage du corps chez les hommes lutteurs rejoint celui des femmes, dans le charme déployé par les pas de danse, ceci avec l'intention manifeste de plaire au public. Ils montrent leur corps pour le faire admirer. La musculature est mise en avant de manière ostentatoire. Le torse est fréquemment bombé pour faire admirer le buste. Mais dans cette danse de charme axée sur la force physique, quelques figures exécutées avec un corps relâché et moins tendu trahissent des postures féminines socialement marquées. Certaines fois, elles sont expressément mimées. Cet aspect de la similarité, voire du rapprochement entre les gestuelles féminine et masculine est un élément nouveau dans la présentation de nos lutteurs interviewés. L'origine n'est pas à chercher chez les anciens lutteurs de la contrée. Ceux d'entre eux que nous avons pu interviewés n'en n'ont pas témoigné. C'est là un des signes de créativité en termes de pratique. C'est une forme d'appropriation des manières de faire des lutteurs de notre corpus. Cela marque aussi une forme d'ouverture à un espace de pratique plus étendu. Nous retrouvons cette proximité avec la danse étiquetée féminine, du fait de l'exécution de gestuelles stéréotypées comme le roulement d'yeux accompagné d'un balancement relâché des mains par exemple, de manière plus large avec quelques lutteurs renommés dans

l'arène nationale. Le degré d'autonomie des lutteurs pour leurs entraînements favorise leur appropriation de l'activité de la lutte. Les anciens lutteurs témoignent pour ce qui les concerne d'une forme de pratique exclusivement collective et appuyée sur la confrontation perpétuelle avec les pairs.

Le corps qui, par le truchement de la lutte, s'expose est un corps préparé et accompagné sur le plan physique mais aussi mystique.

Les lutteurs de notre terrain s'entraînent de manière auto-organisée, aussi bien dans leurs entraînements en groupe que dans ceux qu'ils mènent individuellement. Chacun d'entre eux pratique la lutte à son propre rythme. Les entraînements sont fonction de leurs occupations journalières respectives, dont le rapport au corps s'imprègne.

Dans l'idée de l'activité de la lutte traditionnelle, la mise en relief de la nature du rapport au corps dans l'espace social est d'un grand intérêt. La perception sensible du rapport au corps des acteurs interviewés est essentielle dans leur propension à pratiquer la lutte. Cette dimension est centrale. Elle prend en compte l'espace social traversé, dans sa communauté imaginaire. La transmission de la perception du corps par les acteurs passe par ses formes d'usage collectives. Les représentations du corps se forment par ailleurs dans un processus d'identification à travers la constitution de frontières symboliques. Dans cette dynamique certains lieux sociaux sont déterminants. L'idée de la lutte et notamment la représentation que les acteurs en ont est au croisement de l'image des « *anciennes gloires* » et de la transmission de la perception du corps dans différentes institutions sociales. Les jeunes lutteurs interviewés s'appuient, aujourd'hui, sur des installations modernes dans leur pratique. Cette fréquentation des « salles de musculation » est un autre aspect qui les éloigne des pratiques des « *anciennes gloires* ». C'est aussi, dans le même temps, la transmission d'une autre forme de perception du corps qui est à l'œuvre. Cette forme envisage la performance du corps dans une approche en termes de machine.

Rapport social au corps, le corps mystique

Dans la pratique de la lutte traditionnelle observée, avec le corps comme théâtre, nous percevons une rencontre de l'individu avec le collectif. Le corps y est envisagé sous l'angle de l'événement festif, mais son rapport va au-delà de cette dimension. Le corps physique qui est présenté, à travers le personnage du lutteur, subit préalablement une préparation sur ce plan. Il reçoit une autre forme de préparation d'ordre mystique. Ces deux formes de préparation s'inscrivent dans un même élan, celui de la représentation collective. L'imaginaire social se matérialise ainsi dans l'activité de la lutte traditionnelle à travers la manière dont elle fonctionne. C'est ainsi que le lutteur, dans sa pratique et par son vécu, s'imprègne de la réalité des relations sociales. Le corps fonctionne comme médiateur entre l'individu et son espace social. Et nous envisageons la transmission dans la lutte traditionnelle à M'Bao comme transmission dans les relations sociales avec comme médiateur le corps. C'est dans ce sens que nous abordons l'activité de la lutte traditionnelle, dans la réalité de sa pratique. Le travail de connaissance des acteurs par leur parcours, voire leur carrière, dans cette perspective, devient essentiel. Nous questionnons les acteurs sur leur parcours et sur la représentation qu'ils en ont. Cette appropriation de la pratique est éclairée par la nature des réalités vécues.

Par ailleurs, dans cette idée de la lutte à partir de notre observation de sa pratique à M'Bao, nous percevons dans l'engagement des acteurs une quête en termes de reconnaissance. Celle-ci se manifeste dans la dynamique d'identification au groupe social concomitamment à la revendication de l'héritage de ce dernier à travers l'activité de la lutte. Elle se prolonge dans l'intention de «se faire un nom». Dans ce sens le nom d'emprunt que les lutteurs utilisent représente un acte symbolique significatif. Le fait de s'approprier le nom d'une « ancienne gloire », comme c'est fréquemment le cas, ou de se choisir un autre nom que le sien propre, participe de manière ambiguë à la quête de

reconnaissance. Cette apparente ambiguïté est une traduction de la dynamique de transmission. C'est un des signes manifestes de la démarche d'appropriation par les lutteurs des icônes que sont les anciennes gloires. Cela traduit dans le même temps leur acte d'inscription dans l'espace de la lutte. Par la même occasion, cela nous renseigne sur leur connaissance mais aussi leur degré de sensibilité quant à l'histoire de la pratique au village.

C/3. Analyse du parcours des lutteurs contemporains interviewés :

Les lutteurs, sur la base des différents enjeux qui se présentent à eux dans leur expérience respective, s'emploient à réinterpréter un certain nombre de représentations qui régissent les relations sociales. C'est là une contribution importante aux transformations sociales dans la manière dont les lutteurs s'approprient les enjeux d'une pratique sociale pour réinterroger les idées de reconnaissance et de statut social.

La croyance, qui est centrale et structurante dans l'élaboration de l'imaginaire de l'espace social, n'échappe pas à cette dynamique créatrice. La reconnaissance dont bénéficie le lutteur dans cet espace participe à la mutation de son statut et pose de manière plus générale la problématique de la transmission. La lutte est un moteur de la transformation sociale et il est, en ce sens, important d'en comprendre la manière dont l'idée de la lutte se matérialise dans le vécu des acteurs.

La connaissance de l'expérience sociale des lutteurs, du point de vue de leur pratique, est essentielle dans cette perspective de compréhension. C'est par ce biais que nous pouvons appréhender le fonctionnement de cette pratique qui traverse le temps. Son expression traduit l'appropriation de la lutte par les nouvelles générations et au-delà elle nous permet d'appréhender la dynamique de sa transmission dans l'espace social considéré.

Ainsi, nous essayons d'analyser la traversée contemporaine de cet espace par les trois des lutteurs qui ont fait l'objet de cette enquête.

Traversée du terrain par Diéy

Diéy est originaire du village, sa famille y est depuis la création du village. Il a tenu à garder son propre prénom comme lutteur, ce qui est en rupture avec la démarche de son père qui est un ancien grand lutteur de M'Bao réputé dans l'arène sénégalaise. Ce dernier avait comme nom d'emprunt celui d'un autre grand champion de l'arène lui aussi originaire de M'Bao. On le nommait M'Bengue n°2²¹⁵. Il fait montre d'une grande confiance en lui. Il nous a livré une réflexion des anciens compagnons de son père qui lui ont dit « *si ton père, à son époque, avait ta force, il aurait encore fait plus de mal à ses adversaires dans l'arène.* », ce qui est une forme de comparaison avec son père. Il faut noter que cette comparaison est à son avantage.

Diéy a fréquenté l'école primaire et élémentaire. Il n'a pas poursuivi son cursus scolaire. Néanmoins, il a fréquenté le centre de formation du village dans lequel il a obtenu son CAP d'électricien. Durant ce cursus d'apprentissage, il a été sensibilisé à d'autres formes d'activité engageant le corps dans une perspective de jeu. Il s'agit du basketball et du football. Cependant il indique être prédestiné pour la pratique de la lutte. Il affirme : « *Je ne pouvais pas avoir un nom²¹⁶ dans ces sports (basketball et football) ... Nous les enfants Lébous, Dieu a fait qu'après la pêche, après avoir ramené quelques poissons, nous jouons à lutter.* » Il se place ainsi dans une perspective d'identification à une communauté imaginaire.

Dans son parcours, il a sillonné l'ensemble des lieux du village où les jeunes de sa classe d'âge s'adonnaient à la pratique de la lutte. Il fréquentait ces endroits

²¹⁵ En référence à Ousmane M'bengue M'Bao.

²¹⁶ Avoir un nom signifie : avoir réussi

accompagné de ses amis.

Cependant une personne l'a particulièrement marqué dans ce parcours. C'est une personne surnommée Booss et qui terrassait tous ses adversaires. Aucune personne de sa classe d'âge ne lui résistait. C'était un ami de son grand frère Seydina avec qui il faisait les campagnes de lutte. Diéy les a souvent accompagnés pour leur surveiller leurs habits et leur passer leurs « *potions magiques* ».

Il est encore sous l'émerveillement quand il relate la souplesse ainsi que la technique de Booss.

Il a commencé à pratiquer la lutte avec plus de régularité et de confiance après avoir fait face au leader d'un groupe venu défier les lutteurs de M'Bao et en l'absence de Booss. Après avoir relevé le défi d'affronter un lutteur extérieur qui paraissait et raillait la qualité technique des lutteurs de M'Bao, lors d'un *M'Bapatt*, sa réputation s'est forgée.

C'est dans ce contexte qu'il a eu la reconnaissance de son père. Il l'adoube en lui témoignant une plus grande proximité. C'est ainsi qu'il lui accorde de l'intérêt en le conseillant mais aussi en lui faisant profiter de l'ensemble de son réseau de connaissance dans le monde de la lutte. Il devient ainsi son héritier, ce qui a comme conséquence de lui conférer un accès facilité à de grandes écuries de la région de Dakar ainsi qu'aux promoteurs qui organisent les combats de lutte rémunérés. Cette situation entraîne de la jalousie de la part des autres membres de la famille. Des tensions sont, à ce moment, perceptibles dans ses relations avec certains de ses demi-frères et sœurs.

Du point de vue des institutions, les notables politiques le sollicitent comme soutien dans leurs démarches de sensibilisation de divers ordres, mais aussi pour leurs campagnes électorales. Cette situation lui fait prendre conscience de son nouveau statut de leader. Il prend à cœur cette marque de reconnaissance et assume ce nouveau statut. Et pour en soutenir la légitimité, il établit une similarité entre la pratique de la lutte et l'instruction scolaire : « *Moi j'ai*

beaucoup de souhaits pour M'Bao ... le drapeau c'est comme un diplôme. » Ainsi il revendique une légitimité qu'il estime méritée et la réclame au même titre que les personnes qui obtiennent des diplômes dans le cursus de l'enseignement scolaire.

Traversée du terrain par Thiat

Thiat baigne dans un environnement familial strictement dominé par la pêche. Depuis sa prime jeunesse, il pratique la pêche en compagnie de son grand-père, son père et ses oncles. Ces derniers l'initient aux rudiments de cette activité qu'il poursuit encore aujourd'hui. Cette activité, il la pratique sur tout le littoral qui borde le village et parfois au-delà. Le littoral présente une grande surface de plage sur laquelle les jeunes pêcheurs s'exercent à l'activité de la lutte parmi d'autres jeux. Le grand-père maternel et les oncles de Thiat ont pratiqué la lutte dans ces conditions. C'est aussi dans ce contexte que Thiat s'est adonné à la lutte. La proximité de ces deux pratiques se traduit dans le rapprochement, en termes de technique, que ce dernier établit entre la lutte et l'activité de la pêche. Il indique : *« La force que l'on acquiert avec la pêche peut servir ... la même force qui sert à ramener le filet peut servir à ramener l'adversaire. »* Il affirme avoir été initié dans les deux activités par sa famille au fil du temps et des journées d'activité. Il a été sensibilisé et a appris les rudiments avec elle. Il a poursuivi la pratique de la lutte avec ses amis. Son attrait pour la lutte a pris le dessus sur sa scolarité. Thiat a été fasciné par le talent de lutteur du surnommé Booss. Il a assisté aux combats que ce dernier disputait. Son intérêt pour la pratique de la lutte est devenu incompatible avec la poursuite de sa scolarité. C'est ainsi qu'un jour il a littéralement jeté ses cahiers pour accompagner le groupe de lutteurs dont Booss était le leader. C'est avec ce groupe qu'il va découvrir la pratique de la lutte sous l'angle de la compétition. Elle n'était plus une simple distraction au bord de la plage dans l'attente d'un ban de poissons à pêcher.

Dans sa sensibilisation à l'art de la lutte, ce premier groupe de lutteurs, pour qui Thiat veille sur les habits, potions magiques et amulettes, succède au cercle familial dans son initiation. Cela a comme conséquence de lui faire découvrir d'autres villages dans lesquels le groupe se rend pour combattre. A la dissolution de ce groupe, il a commencé à disputer des parties de lutte accompagné de son propre groupe d'amis. Il dit ne pas regretter d'avoir abandonné l'instruction scolaire pour la lutte. Il compare les acquis de la lutte à ceux de l'école pour mieux les légitimer. Pour lui, la lutte équivaut aux études. Au-delà des apprentissages techniques, Thiat insiste sur quelques critères qui lui apparaissent représentatifs de sa pratique. Il évoque le courage, l'honneur, l'intégrité, la fierté, la confiance en soi, mais aussi le mérite et l'intégrité. Cependant le lutteur est systématiquement adossé à un groupe. La lutte ne se limite pas à une simple confrontation entre deux individus. Elle dépasse cette dualité pour impliquer l'imaginaire collectif. Même si, comme en témoigne Thiat, à titre individuel, les marques de reconnaissance dont on lui témoigne comme lutteur lui font prendre conscience de l'intérêt que les villageois lui accordent, ses relations sont médiées par son statut de lutteur.

Traversée du terrain par Ablaye

La famille de Ablaye, à l'image de celles de Diéy et de Thiat, est originaire du village historique de M'Bao. Ablaye s'est approprié le prénom et le nom d'une « ancienne gloire ». Ce dernier, décédé aujourd'hui, du temps où il pratiquait la lutte avait lui-même emprunté le nom de Ousmane M'Bengue (le plus ancien lutteur des lutteurs interviewés). Ablaye s'inscrit dans cette tradition de projection dans l'espace de la lutte du village. Il exprime une grande confiance quant à son avenir dans la lutte. Il a été initié à la pratique de la lutte, parallèlement à l'activité de la pêche, au bord de la plage. Il a poursuivi sa pratique de la pêche et de la lutte au détriment de sa scolarité.



Planche 68

Petit M'Bao (2005), sur cette photo prise à l'occasion d'un M'Bapatt, nous apercevons le lutteur Ablaye, de face et Thiat, de dos. Durant la parade, avant combat, les lutteurs sont accompagnés, plus particulièrement quand le duel approche. Les lutteurs aux abords de l'enceinte de la lutte ne sont jamais seuls.

Photo. L. Sakho

Avec un groupe d'amis, il a commencé à fréquenter les *M'Bapatts*. Sa conviction est que sa génération a permis au village de recouvrer sa place dans la lutte au Sénégal. On n'entendait plus évoquer le nom du village dans l'espace de la lutte au Sénégal. Il a contribué à la création de « l'écurie *Lébougui* de M'Bao ». Ce sont les lutteurs de sa génération qui se sont engagés dans cette démarche de pérennisation, laquelle est aussi en lien avec la possibilité d'accéder aux combats rémunérés de l'arène nationale. Ablaye se considère comme le leader de l'écurie de M'Bao. Il incarne ce statut dans ses relations au quotidien et s'astreint à être exemplaire. C'est ainsi qu'il indique devoir bien se comporter dans ses rapports avec les gens. Il évoque, comme valeurs, la politesse, l'honnêteté, la gratitude envers les aînés et le devoir de transmission aux plus jeunes. Comme leader, il considère que son image reflète celle des

lutteurs en général et estime qu'elle doit être positive. Il reçoit beaucoup de gratitude de la part des villageois. Les lutteurs bénéficient d'une grande considération et sont associés aux différents événements qui ont lieu dans le village. Il existe cependant entre eux une concurrence en termes de représentativité. Ablaye occupe aujourd'hui un poste dans le gardiennage en assurant la surveillance de l'entrée d'un collège. Ses conditions matérielles sont précaires. Il doit assurer la subsistance de sa petite famille, constitué par lui-même, sa femme et ses deux petites filles, ainsi qu'un rôle de soutien pour ses parents qui se trouvent dans une situation de pauvreté²¹⁷.

Ablaye apprécie l'implication des « *anciennes gloires* » qui jouent un rôle essentiel dans la consolidation de l'écurie mais aussi dans les conseils techniques qu'ils distillent aux lutteurs qui les sollicitent. Cependant il déplore l'absence de soutien matériel. La dimension matérielle pose de manière fondamentale le sens de l'investissement dans la lutte. Comme fin ou comme moyen, la considération des conditions de vie est essentielle pour comprendre la pratique et le degré d'engagement d'Ablaye. Par ailleurs, c'est là un aspect essentiel dans l'analyse comparative entre la pratique des « *anciennes gloires* » et celle des lutteurs contemporains. Un autre aspect porte sur la manière d'envisager les entraînements. Jadis l'entraînement physique s'appuyait sur l'outil de travail ainsi que sur l'espace de travail. La technique de rame avec les pirogues était mobilisée de même que la natation. Et les entraînements en termes d'opposition voire de « *contact* » avaient lieu à la plage. Aujourd'hui Ablaye s'entraîne en fonction du temps libre en dehors de son travail comme gardien au collège. Ces entraînements sont aléatoires et la préparation sur le plan physique se déroule en salle de musculation". Une forme de préparation physique standardisée est ainsi envisagée.

Pour ce qui est de la préparation sur le plan mystique, elle reste toujours

²¹⁷ Parfois il se retrouvent sans rien à manger.

présente. Notre observation de la préparation chez Ablaye laisse entrevoir un syncrétisme au niveau des éléments mobilisés. Nous en avons une illustration avec les gris-gris, hérités de son père, associés aux prières coraniques.

C/4. Lutte et croyance, de quelques symboles dans la pratique

Le n'guimb²¹⁸: symbolique d'une tenue et rapport à la mère

Le n'guimb n'est pas choisi par hasard. Il comporte une dimension symbolique. C'est un carrefour symbolique et mystique. Il émane couramment de la mère. Il ne s'agit pas ici d'un équipement banal que l'on irait se procurer au marché comme le précise Ablaye. Ce « *bout de tissu* » représente une importante charge émotionnelle. Il est intimement lié à l'usage qu'en ont les femmes, plus particulièrement les « *mamans* ». Le pagne est une tenue symboliquement représentative de la femme dans cet environnement social, et plus généralement au Sénégal. Et dans l'imaginaire de la lutte, il représente le lien affectif avec la mère qui est une force protectrice. On retrouve dans cette symbolique la place de la mère dans la lutte. C'est tout son investissement dans l'enfance du lutteur qui est valorisé et mis en avant par l'intermédiaire de l'utilisation du pagne de la mère comme unique équipement au moment du duel dans la lutte. La phrase d'usage, « *Liguéyoup N'Dèye, agnoup doom* »²¹⁹ résume d'une certaine façon cette reconnaissance. Ainsi, dans l'imaginaire, la réussite de l'enfant dans son existence est liée à l'investissement de sa mère sur le plan de son éducation, son alimentation et surtout des prières que cette dernière formule à son endroit. Jacqueline Rabain nous apporte des éléments quant à cette place particulière assignée à la mère. Après nous avoir indiqué que le « *meen* »²²⁰, qui symbolise le

²¹⁸ C'est la tenue du lutteur

²¹⁹ La réussite d'une personne est une indication du « *degré de mérite* » de sa mère

²²⁰ Sève dans le sens littéral, force de vie. Elle désigne la lignée maternelle.

lait maternel et indique le lignage maternel, était déterminant quant à la destinée de l'individu, elle précise quant aux représentations de la place de la mère vis-à-vis de l'enfant que « *le sort de l'enfant, son intégrité physique et sa réussite sociale dépendent pour les wolof de la mère. Il ne s'agit pas ici d'attributs transmis par voie utérine (...) mais d'une représentation concernant la bonne conduite de la mère à l'égard de son mari. La mère qui a bien « travaillé », c'est à dire qui est demeurée fidèle à son mari, assurera à ses enfants chance et réussite dans la vie : 'Ligéey U Ndey, ci doom la feñ' (Le travail de la mère apparaît sur l'enfant). Au jour du ngenté²²¹ (8ème jour), on souhaite à l'enfant la fortune et la bénédiction (barke) du père et la chance (wërsëk) de sa mère. Il héritera des biens et de la situation de son père ; de sa mère lui viendra la possibilité de vaincre les dangers et le mauvais sort, d'acquérir l'estime et les faveurs de ceux qu'il rencontre. Nul ne saurait se vanter de sa réussite : « c'est le mérite de ma mère, elle a bien travaillé. »²²² IL est à noter que la fidélité de la mère qu'évoque J. Rabain nous apparaît plutôt correspondre, dans l'environnement de notre étude, à une absence de frivolité chez cette dernière. Néanmoins, cette assertion de J. Rabain nous permet d'insister sur le fait que, dans le domaine de la lutte la mère occupe une place discrète mais prépondérante. Le symbole de puissance que représente cette dernière est intégré au point que certains lutteurs têtent leur mère avant de disputer un combat dans le but de « *se renforcer* »²²³. Le N'Guimb sert aussi à dissimuler des talismans et le marabout peut intervenir dans le choix de la couleur en accord avec les préparations mystiques qu'il assure pour le lutteur. C'est ainsi que Ablaye nous affirme avoir tenu compte des conseils de son marabout dans le choix de son N'Guimb. Il nous précise qu'un lutteur peut avoir jusqu'à trois voire quatre N'Guimb. Quand on perd un combat avec une tenue, on a tendance*

²²¹ Baptême, c'est à ce jour, au 8em jour, que l'on donne un nom au nouveau né

²²² Rabain. J. (1994). *L'enfant du lignage* : Du sevrage à la classe d'âge. Paris, France : Editions Payot, p.227

²²³ Attitude que l'on pourrait qualifier, dans une approche psychologique, de prime abord, comme régressive mais qui manifeste plutôt la centralité de la mère).

à en choisir une autre. Dans ce changement de tenue réside une certaine transcendance : « *on voit une autre personne* », dit Ablaye. La dimension mystique est centrale dans la pratique de lutte. Les lutteurs ne négligent aucunement cette réalité. Comme il le dit « *il y a un certain nombre de choses à ne pas négliger, car si tu les négliges, les autres te dépassent... si tu les laisses (les pratiques mystiques), les autres te laissent sur place.* »²²⁴ Dans les aspects mystiques à ne pas négliger, il indique le soin à apporter à sa tenue, les sacrifices et offrandes à assurer, comme le fait d'aller verser du lait caillé à la mer, de faire un sacrifice sur les indications de son marabout... Ce sont un ensemble de rituels qui aide à la victoire, alors les abandonner signifierait aller vers l'inconnu.

Cependant la « surenchère mystique » conduisait à des pratiques, dans l'arène, assimilées à de la torture, comme le fait de ficeler une volaille symbolisant son adversaire, jusqu'à l'étouffement. Les pratiques de ce genre ont été bannies de l'enceinte de la lutte, de même que le fait de faire rentrer divers animaux dans l'arène, tels des reptiles. De ce fait les pratiques mystiques ont été régulées dans leur forme d'expression.

Les lutteurs attachent une dimension esthétique au « *N'Guimb* ». Ils tiennent à la solidité de l'attache, pour ne pas risquer le dévoilement des parties intimes, mais aussi à ce qu'il soit joliment ceint. C'est ainsi que Ablaye pense que le fait de garder un caleçon, même s'il est de dimension limitée, permet d'éviter l'exposition des parties intimes. Cela reste donc une préoccupation essentielle. Dans ce sport où le corps est volontiers exposé, nous percevons alors les limites des parties du corps volontairement proposées au regard. Les limites de la pudeur sont marquées par le « *N'Guimb* ». C'est aussi le départ de la protection mystique. Car ce corps exposé est « renforcé » pour vaincre l'adversaire, mais aussi pour être protégé contre « le mauvais œil » et les esprits malfaisants. Ainsi le corps du lutteur qui s'expose subit une préparation sur le plan physique mais aussi sur le plan mystique. L'activité de lutte met en jeu différentes pratiques

²²⁴ Négliger la préparation mystique c'est une manière d'amoindrir ses chances de succès.

sociales. Les lutteurs se les approprient dans leur préparation qui précède le spectacle de lutte. C'est un spectacle qui engage une communauté : les enjeux du duel impliquent les parents, la famille, le voisinage mais aussi l'ensemble du groupe social.

D/ Environnement et processus de transmission dans la lutte traditionnelle à M’ Bao

Lutte comme fête

Quels que soient les enjeux que suppose le duel, en termes symbolique mais aussi matériel, nous percevons la lutte comme une fête. Le public est au rendez-vous. Cette fête dans sa configuration reflète une certaine organisation conventionnelle. Dans la disposition du public, nous avons une distribution catégorisée. Les autorités et notables sont installés au milieu d'un arc de cercle qui fait face à la scène. Ils sont encadrés par le public, d'un côté nous avons un groupe de femmes très bien habillées constitué par les connaissances et soutiens des lutteurs, de l'autre le reste du public venu assister à la fête. Ce même public est aussi disposé derrière la scène. Sur la scène, nous avons des musiciens et des chanteurs qui jouent leurs partitions. Les lutteurs dansent sur le rythme proposé par cet « ensemble instrumental » composé de batteurs de tam tam et chanteurs. Au moment de faire leur parade, les lutteurs sollicitent les musiciens pour une partition qu'ils affectionnent en vue de réaliser leur démonstration ou performance. Les lutteurs sont aujourd'hui de très grands danseurs. Leur danse est très énergique. Quand ils s'élancent, leurs pieds tapent fort le sol pour marquer la cadence, leurs bras se déploient comme pour mieux étendre leur corps et exposer leur musculature, notamment leurs pectoraux. Cette phase qui fait partie de l'avant-combat participe à la préparation mentale du lutteur. Ablaye évoque la place de cette phase spécifique en ces termes : « *le rythme des tam-tams a son importance, de même que les chansons, l'abandonner équivaldrait à couper les jambes d'un marcheur.* » Il dit vivre ce moment à l'image d'« *un courant électrique qu'on vous applique et qui vous traverse* »²²⁵. Il précise que « *Quand tu marches dans l'arène ça te renforce. Ta force est décuplée, ta*

²²⁵ En termes de stimulation.

musculature aussi. Si tu pesais cent kilogrammes de muscles tu as l'impression d'en avoir cent cinquante. »

Nous assistons à une communion dans le cadre de la fête en lutte. De multiples échanges ont lieu dans cette enceinte en fête. Les lutteurs font l'objet de l'attraction, ils en ont conscience, et dès leur arrivée dans l'enceinte de lutte c'est eux qui dirigent la séance de démonstration communément appelée « *touss* ». Dans le cadre de notre observation, ils commencent par faire, dès leur entrée, le tour de l'arc de cercle au pas de course pour saluer le public. Ce dernier les accompagne avec ferveur et la fête peut commencer. Les lutteurs à tour de rôle font leur performance, soutenus rythmiquement par les musiciens et chanteurs. Ils prennent parfois le micro pour s'essayer au *Bakk* qui consiste à glorifier, à relater ses propres performances.



Planche 69

Petit M'Bao (2005), Le lutteur Lamine exécute sa chorégraphie (ou *touss*) avec une particulière débauche de puissance. Les poings sont serrés, les muscles bandées et ses pieds tapent le sol avec force.

Photo. L. Sakho

Lutte et Don

La pratique de la lutte est essentiellement marquée par un système d'échange de dons. Nous en avons fait le constat dans le cadre d'un "M'Bapatt" que nous avons observé. Il commence par l'organisation de l'événement auquel les « donateurs » participent pour en financer l'engagement des musiciens et chanteurs ainsi que pour aider à accueillir d'autres lutteurs invités. Toute une équipe se met en place pour aider Ablaye à organiser le *M'Bapatt* qu'il avait initié. Deux femmes de son voisinage se sont chargées de prendre contact avec le groupe de musiciens et de préparer le repas pour ses invités. Il me précise que pour tout événement qu'il organise, voire quand il doit disputer un combat de lutte, ce sont ces personnes-là qui l'aident dans l'organisation. Il les gratifie en retour, en termes de remerciements en les citant chaque fois que l'occasion se présente durant une cérémonie ou à l'occasion d'un Bakk. Par ailleurs il arrive qu'il leur remette une somme d'argent après avoir reçu un cachet à l'occasion d'un contrat à l'arène, en remerciement de leur investissement.

Il est à noter que, lors du *M'Bapatt* observé, ces mêmes voisines remettaient de l'argent à Ablaye pour lui signifier leur satisfaction quant à sa prestation, ce qui témoigne d'une forme de circulation. Les enfants du quartier aident à l'installation en amenant des chaises louées vers le lieu de la fête. Les anciennes gloires font l'honneur à Ablaye de l'accompagner pour son arrivée dans l'arène, ce qui constitue un adoubement.

C'est une manière de lui donner un gage, d'accorder du crédit à son statut. Ils lui font ainsi bénéficier de leur aura. Dans l'enceinte de l'arène, les danses des lutteurs déclenchent un balai de gratifications de la part du public. Les personnes défilent pour remettre de l'argent, souvent sous forme de billets, à défaut pour danser avec les lutteurs. Les chanteurs n'hésitent pas à repérer des personnes dans le public en vue d'associer leur nom aux chants. Ces dernières en guise de reconnaissance réagissent en leur remettant de l'argent. Il y a ainsi tout un

mouvement d'échange qui s'enclenche dès l'entrée des lutteurs dans l'arène et ceci jusqu'à ce que le duel programmé ait lieu. Le duel marque la fin de la fête. Il n'y a plus que deux personnes au milieu de la scène. Chacun mobilise sa technique et sa force pour terrasser l'autre. A l'issue de ce combat observé, Ablaye qui a vaincu est porté aux nues tandis que son adversaire s'éclipse discrètement dans la pénombre.

Frontières traversées sur le chemin de « l'arène » : entre transcendance et symbolisation

Dans le cadre de la préparation au combat, les lutteurs traversent symboliquement différents espaces temporels. A côté de leur préparation physique, ils ont une préparation mystique qui reflète leur imprégnation des pratiques environnantes. La lutte est empreinte de mystique à l'image de l'environnement social dans lequel elle baigne. La transmission de cette dimension mystique fonctionne par donation, par héritage mais aussi de manière plus essentielle à travers la sensibilisation aux différentes formes de croyances dans l'espace social. L'intrigue de la marche du lutteur vers l'arène est soutenue par une symbolique mystique. Elle se déploie à différentes étapes. Le lutteur décline différents espaces qu'il s'attache à traverser en s'aidant de procédés mystiques. Cette pratique entre en résonance avec l'espace social.



Planche 70

M'Bao (2014), nous avons sur cette image le lutteur Ablaye, qui matérialise, de manière symbolique, une porte par laquelle il s'invite dans l'enceinte de la lutte. C'est un geste d'ordre mystique qui a comme visée de le prémunir face à d'éventuels entraves mystiques. C'est une manière de s'approprier son destin, dans ce nouvel espace qu'il faut dompter avant d'y pénétrer.

Photo. B. Caféri



Planche 71

M'Bao (2014), sur cette image, nous avons le lutteur Thiat qui, tout en apparaissant au même endroit que son compère Ablaye, décline son propre espace mystique. Il exécute à son tour une prière chargée de le protéger. Il est à noter que les enfants suivent avec une grande attention ces scènes auxquelles ils assistent.

Photo. B. Caféri



Planche 72
M'Bao (2014), Zoom sur le symbole que Thiat inscrit sur le sol avant de l'enjamber.
Photo. B. Caféri

Matérialité d'une croyance, la dimension mystique

La dimension mystique s'appuie sur la cosmogonie locale. L'environnement social imprègne dans ce domaine les pratiques des lutteurs. Des marabouts aident ces derniers dans leur quête de victoire. De la même manière, pour faire face aux défis de la vie quotidienne, franchir des étapes ou surmonter des difficultés, il est assez régulier que les individus se tournent vers les marabouts pour solliciter des « *prières* » dans le but d'augmenter leur chance de réussite. Les marabouts prononcent des prières sur la base des connaissances qu'ils ont de l'efficacité de certaines formules qu'ils détiennent. Ils remettent aussi des talismans confectionnés sur la base de l'agencement de ces formules sensées avoir un certain pouvoir magique. Ce pouvoir protège l'individu de même que son habitat, il permet aussi la guérison et la réussite. G. Balandier et P. Mercier nous présentent un inventaire du matériel du marabout-magicien Glén Mpuy de Petit M'Bao, un riche pêcheur considéré comme étant un « grand marabout » et qui associe des éléments de l'islam à d'autres empruntés à la tradition : « *Glen*

Mpuy tient son savoir et ses « livres » de Ibrahima Fal, son oncle qui vécut à Petit M'Bao. Il possède :

a) un Coran en langue Arabe.

b) un manuscrit contenant les vingt-huit poèmes de Bnou Mahib à la louange du prophète qui furent complétés par El Fezzazi.

c) des waindaré, c'est-à-dire des feuilles portant des inscriptions en Arabe ou des dispositifs en chiffres.

d) des substances très diverses : matériel de provenance végétale (feuilles, fleurs, fragments de bois...), matériel de provenance animale (cornes, fragments de peau...), du sable recueilli sur le tombeau de l'ancien marabout de Tivaouane, des produits d'origine humaine : ongles, cheveux, poils, sang coagulé... »²²⁶

Cet inventaire nous édifie sur le caractère hétéroclite de l'ensemble des éléments de croyance convoqués. Ces pratiques sont encore à l'œuvre. Les types de croyance se superposent et s'associent parfois pour un même but : celui de la protection, de la guérison ou de la réussite. C'est dans ce sens que les pratiques mystiques sont présentes dans l'activité de lutte et que dans l'imaginaire collectif elles déterminent l'issue des événements, voire celle de l'existence humaine. Ainsi Manga « *le seul roi des arènes* »²²⁷ déclare à propos de la pratique de surenchère mystique en cours dans l'arène : « *Oui, il y a plus de folklore que de réalité mystique. Parce que ça a changé, il y a des choses qu'ils font dans l'arène qui sont inutiles, que l'on peut faire chez soi, qu'on peut faire dans la maison discrètement. Ce qui terrasse un lutteur ne vient pas dans l'arène ! Le lutteur est terrassé la nuit, ou attaché la nuit, ou bien à telle heure au coucher du soleil, etc.* »²²⁸ Le combat se déroule déjà sur le plan mystique. La

²²⁶ Balandier, G. / Mercier, P.(1952). *Particularisme et évolution : Les pêcheurs Lébou du Sénégal*. Saint-Louis, Sénégal : IFAN. p.126

²²⁷ Le seul, jusqu'à présent, officiellement investi par les instances de la lutte.

²²⁸ Chevé, D. / Wane C. T. / Barthélémy, M. / Kane, A. W. / Sow, I.(2014). *Corps en lutte : l'art du combat au Sénégal* .Paris, France : CNRS Edition, p.268

préparation pour un combat en est d'autant plus judicieuse. Elle est d'une grande importance. Différents aspects sociaux sont mobilisés. Le lutteur mobilise et prend appui sur tout ce qu'il estime en mesure de lui permettre de vaincre. Dans le domaine mystique, il utilise ses croyances religieuses traditionnelles et monothéistes, de même qu'il mobilise les personnages religieux en qui il croit, en espérant que leur pouvoir mystique conduise à sa victoire, l'aide dans sa conquête. Pour ce qui est de notre terrain, l'islam est mobilisé en même temps que les croyances traditionnelles dites animistes. Ces dernières mobilisent des éléments de l'environnement géographique, parfois en les associant. Dans la représentation collective, certains éléments de l'environnement recèlent une force et une énergie qui rendent leur proximité bénéfique. Le syncrétisme de l'espace social se retrouve dans la pratique des lutteurs. Ces derniers opèrent une synthèse de l'ensemble des croyances de l'espace social pour les placer au service de leur entreprise. Cela qui se traduit par l'usage de prières coraniques, de sacrifices exécutés pour formuler une requête à l'endroit des génies, celui de M'Bao, mais aussi celui familial. Quand le lutteur est affilié à une secte religieuse, il va solliciter les prières de cette communauté. Il le fait par l'intermédiaire de son marabout « référent », celui à qui il se confie et qu'il a choisi comme guide.

Par ailleurs, il demeure une tension quant à la représentation du corps qui diffère selon le type de croyance. Jacqueline Rabin indique : « *Dans le langage courant, le corps est ouvert à des influences bonnes ou mauvaises : « mon corps a vu quelque chose », « il m'a percé avec son regard », « il pèse sur ma poitrine », sont quelques-unes des métaphores employées pour exprimer la rencontre avec le sorcier (démon), le mauvais œil (bēt bu aay) ou l'esprit ancestral (rab). Plus précisément l'animisme se représente le corps comme pouvant accueillir et nourrir des êtres invisibles. Ainsi les rab marquent dans le corps la dette vis-à-vis des ancêtres dont la demande s'exprime, le cas échéant, dans le langage de la sorcellerie-anthropophagie (« le rab prend la nourriture*

sur toi »). L'islam introduit un changement dans la représentation du corps. Celui-ci doit être mortifié, purifié de sa souillure, dépouillé de son épaisseur sensorielle et motrice par des disciplines appropriées (jeûne, veillée de prière).»²²⁹

Ce qui peut apparaître comme une incongruité entre pratique et croyance dans le cadre de la lutte vis-à-vis de la représentation du corps nous incite à considérer de manière plus particulière les pratiques qui, elles, traduisent le mieux l'appropriation des normes et valeurs dans l'espace social considéré. Le lutteur, dans sa démarche, crée une subordination de ses croyances à sa pratique de lutte. Ce réagencement et notamment la synthèse spécifique à laquelle procède le lutteur nous donne un aperçu de la dynamique créatrice dans la lutte. Cette interaction entre croyances et pratiques nous éclaire quant aux mutations observées dans les représentations. De cette orientation des bienfaits de la croyance vers la pratique de la lutte traditionnelle résultent des accommodements quant aux préceptes des croyances, dans le fait d'associer des formes de croyance antagonistes, l'islam et l'animisme, et de trouver des compromissions dans le rapport au corps. Dans notre environnement social, l'existence s'appuie de manière essentielle sur la croyance. Cette dernière protège, guérit et favorise la réussite.

Cependant notre attachement à considérer l'expérience historique, dans cette étude, nous évite l'illusion de l'indexation exclusive du vécu des individus à leur croyance supposée ou déclarée.

Lutte traditionnelle à M'Bao et enjeux

Les *enjeux* de la lutte aujourd'hui portent sur la *réussite sociale* ainsi que la *reconnaissance* sociale qui lui est concomitante. La notoriété sociale et le statut de représentant d'une communauté sont convoités. La pratique de la lutte est devenue un enjeu économique, mais aussi de reconnaissance et d'identification

²²⁹ Rabain, J. (1994). *L'enfant du lignage* : Du sevrage à la classe d'âge. Paris, France : Editions Payot, p. 81

culturelle. Ces enjeux apparaissent moteurs dans les pratiques observées. C'est ainsi que la compréhension de l'évolution des conditions de vie dans l'espace social considéré dans une perspective historique, nous permet d'apprécier l'apparition de ces différents enjeux et notamment leur appropriation par les acteurs lutteurs.

Notre étude de la transmission dans la lutte traditionnelle à M'Bao s'attache à expliciter le lien que l'activité entretient avec l'espace social. Nous avons aussi comme projet d'établir le rôle de l'entourage des acteurs dans les modalités de transmission mais aussi celui des territoires investis de sens. Nous prenons en compte, dans cette perspective, la dynamique d'appropriation des acteurs dans leur élan d'identification et de création d'un statut social. Cette démarche d'analyse repose essentiellement sur la description de ce dont les données témoignent. Elles s'appuient sur notre corpus pour apporter des éléments de réponse.

C'est le mouvement historique que comprend la tradition de la lutte sénégalaise, dans ce qu'il témoigne de la mutation sociale, qui suscite notre intérêt. Et c'est dans la dynamique créatrice des acteurs, leur appropriation de la pratique en lien avec leur environnement social, que nous fondons notre compréhension de la transmission dans l'activité de la lutte traditionnelle. *« Quel souffle poétique n'entend survivre à son inspiration ? Quelle étincelle de sens n'entend mettre le feu à la plaine ? Or pour réussir une traversée du temps, pour pérenniser, je dois (moi émetteur quelconque) à la fois matérialiser et collectiviser. Double travail d'élaboration qui fabriquera du mémorable tout en façonnant des mémorants.*

Du mémorable : via des choses mortes transformées en monuments, parce que la matière concerne les traces ; des mémorants via une filière collective de récréation, parce que seuls des vivants peuvent réanimer le sens qui dort dans

les traces. »²³⁰

Dans l'espace social décrit, un certain nombre de dimensions participe à l'élaboration de la tradition de lutte. Elles tiennent particulièrement de la perception du corps éprouvée à travers des usages traditionnels qui impliquent le corps d'une manière spécifique. Les travaux agricoles ainsi que l'activité de pêche sollicitent le corps en termes d'effort physique et musculaire. Le corps est mis à l'épreuve de la résistance. Les tâches socio-économiques dont nos acteurs s'acquittent forgent leur perception du corps. Celle-ci s'acquiert dans l'expérience éprouvée qui demeure le socle de l'identification au groupe. Cette adhésion s'exprime par la revendication d'une appartenance à une communauté ainsi que l'expérimentation des techniques du corps.

Les lutteurs contemporains auxquels nous nous sommes intéressés ont investi les activités traditionnelles au détriment de la scolarité. Cela a contribué à les ancrer dans la dynamique de l'espace social traditionnel. Ainsi leur représentation du corps est articulée sur cette expérience sociale. Ils s'identifient à la communauté Lébou à travers la pratique de l'activité de la pêche particulièrement, mais aussi à travers leur revendication d'un certain nombre de caractéristiques qu'ils estiment constitutives de l'individu Lébou. Ils mettent en avant le courage, la ténacité, la notion d'honneur, l'humeur labile, une tendance à s'offusquer et un certain goût pour la bagarre. Ils pensent être prédestinés à la pratique de la lutte et revendiquent leur filiation avec les « anciennes gloires » de M'Bao. Ils s'estiment gardiens de l'héritage de la lutte à M'Bao et disent défendre les « couleurs » du village et plus largement celles de la communauté lébou.

Au-delà de la croyance des lutteurs d'être prédestinés à la pratique de la lutte, nos informations sur leur parcours nous renseignent sur le rôle prépondérant de leur entourage. Il intervient dans la sensibilisation à l'environnement social et l'initiation aux pratiques traditionnelles, mais aussi dans la place qu'occupe le

²³⁰ Debray, R. (1997). *Transmettre*. Paris, France : Odile Jacob, p. 27

legs. La description des différents parcours ainsi que leur analyse nous montrent une certaine disparité. Nous n'avons pas une homogénéité de parcours même si les lutteurs interviewés appartiennent au même espace villageois. Ils revendiquent le même legs et s'inscrivent dans une même communauté imaginaire, tout en ayant pour chacun leur propre expérience historique. Leurs icônes sont les anciennes gloires qui les ont précédés. Dans leur propre environnement familial, la pratique de la lutte est présente. Ablaye et Diéy ont leurs pères qui sont des anciens lutteurs tandis que pour Thiat, c'est le grand-père. Cependant, ils n'ont pas appris la lutte avec ces devanciers, mais plutôt avec leur groupe de pairs. Les lieux des activités socio-économiques traditionnelles sont des espaces dans lesquels les lutteurs ont fait leur apprentissage. Dans la proximité de types d'activités essentiellement manuelles et qui mobilisent le corps sous l'angle de la puissance et de la technique, l'expérience est prédominante sur celle de la scolarité qui mobilise d'autres formes de perception du corps qui ont plus trait à une démarche d'homogénéisation des formes de mobilisation du corps. Ainsi ce sont les activités traditionnelles qui impriment la temporalité des acteurs interviewés en les inscrivant dans un temps social qu'ils contribuent à rythmer.

L'existence d'un lieu spatial qui rend possible la pratique de la lutte est à considérer comme condition de possibilité pour l'activité. C'est la conjonction entre des usages, une perception du corps et l'existence d'un espace qui rend possible l'émergence du jeu traditionnel de la lutte. Les lutteurs acquièrent l'idée de confrontation voire de compétition dans les moments d'initiation durant lesquels ils s'affrontent entre groupe de pairs. Cet esprit de concurrence devient une des caractéristiques des acteurs lutteurs. L'idée de se « *faire un nom* » revient souvent dans nos échanges avec ces derniers. Ils ont comme ambition de se distinguer et d'être distingués. Ainsi, ils ont une conscience aiguë de la mutation de leur statut social et ils y sont très sensibles. Ils valorisent socialement leurs compétences et expériences acquises dans la pratique de la

lutte, par les signes de reconnaissance sociale dont ils font l'objet mais aussi par le fait que ce soit une source de revenus. Par ailleurs, les drapeaux et trophées constituent des formes de distinction dont les lutteurs sont très fiers. Ils les brandissent comme des diplômes et envisagent ainsi une équivalence entre la pratique de la lutte et le cursus scolaire. Ils sont en attente d'une reconnaissance en retour.

Conclusion Générale

Dans ce travail de production d'une connaissance de la pratique de la lutte traditionnelle à M'Bao, notre enquête nous conduit à différents types de résultats. Certains portent sur la dynamique de l'espace de la lutte tandis que d'autres nous renseignent sur le processus et les conditions de possibilité de la continuité de la pratique dans le village. Il est ainsi question d'une histoire de la pratique, une histoire sociale du village de M'Bao avec l'activité de la lutte. La lutte traditionnelle implique l'espace social dans son rapport à l'imaginaire du corps. Et les acteurs de la lutte s'y inscrivent en termes de reconnaissance. La connaissance de la pratique des acteurs est la source essentielle de notre compréhension du fonctionnement de la lutte traditionnelle à M'Bao. Ce sont les témoignages d'un corpus d'acteurs de différentes générations qui nous renseignent sur la dynamique et les enjeux de leur pratique. Ces témoignages sous forme de récits de vie sont doublés d'une observation de l'espace de pratique. Par ailleurs une enquête de nature historique qui porte sur l'environnement social villageois a été menée afin de pouvoir situer la pratique de la lutte dans une perspective historique. Nous avons choisi de porter un regard qui prenne en compte le sens que les acteurs assignent à leur pratique, leur rapport avec leur milieu social ainsi qu'avec l'espace de la lutte. C'est la spécificité historique de la pratique qui suscite notre intérêt. Le processus par lequel les acteurs s'inscrivent dans l'espace de la pratique est une situation qui leur est spécifique. Notre projet d'appréhender cette dynamique de transmission dans la lutte traditionnelle à M'Bao nous a conduits à nous attacher plus particulièrement à un travail de terrain. Dans ce dernier, nous avons privilégié les récits de vie, l'observation de terrain ainsi qu'une histoire de l'espace social dans l'horizon des techniques et de l'imaginaire du corps. Par ailleurs nous avons pris appui sur la littérature en lien avec les questions soulevées dans notre traversée du terrain. Les descriptions et analyses présentées dans le cadre de notre étude portent essentiellement sur notre terrain et sur la manière dont nous

l'avons saisi. L'intégration des différents types de résultats issus de notre terrain nous permet de produire des éléments de connaissance quant à la transmission dans l'activité de la lutte à M'Bao. Ils reposent sur des matériaux différents dont la mise en lien permet une description analytique.

Dans la partie I « M'Bao, histoire d'un village », nous avons mobilisé des éléments de nature historique qui tiennent de la création du village à son emplacement actuel, mais aussi nous avons fait un exposé sur la dynamique sociale. Certains lieux sociaux traditionnels sont mis en exergue, plus particulièrement dans leur place de sensibilisation à des valeurs et normes sociales spécifiques aux situations d'interactions qui ont cours dans ces espaces. La pratique de la lutte traditionnelle à M'Bao entretient un rapport symbolique tenu avec les lieux. La place symbolique du corps dans l'activité de la lutte rejoint sa situation dans les activités traditionnelles telles que la pêche et l'agriculture. Le lien s'établit par des comparaisons ou l'évocation de certaines analogies par les acteurs. Certains indiquent que c'est la même force qui leur permet de saisir et de tirer le filet de pêche qui leur permet de faire face à leur adversaire dans la lutte, tandis que d'autres mettent en avant l'idée de « *Djambar* »²³¹. Dans la perspective de l'usage du corps dans la lutte nous mettons en lien cette notion avec l'idée de force physique, mais aussi celui de courage et de témérité. Dans ce sens, l'expression la plus explicite est celle qui associe de manière discrète la notion de « *Djambar* » à l'effort physique et la ténacité » : « *Djambar sa naar wa* »²³². Dans cette partie qui évoque l'histoire sociale du village, la symbolique des techniques du corps s'oriente, en ce qui concerne les hommes, en termes de visibilité. La force physique est promue à travers différentes activités. La résistance et la bravoure sont indexées aux capacités physiques corporelles. L'idée de masculinité est ainsi directement

²³¹ Courageux, téméraire.

²³² le mérite du qualificatif de « *Djambar* » se gagne dans l'investissement au labourage. A noter que les outils obsolètes utilisés jadis pour le labourage augmente le mérite des hommes qui s'attelaient à cette tâche.

articulée à cette perception stéréotypée de l'usage du corps. Dans le même prolongement, la célébration de la fin des récoltes donnait lieu, jadis, à l'organisation de parties de lutte durant lesquelles les hommes étaient encouragés à se défier comme en témoigne une chanson iconique dans l'enceinte de la lutte : « *Guagni ragalanté na no, na nou n'guemboun beuré, sassoumane dou téré beuré, yaay, na nou n'guimboun beuré sassoumaan dou térée beurée, yaay, na nou n'guemboun beurée.* »²³³. On y trouve qu'aucun homme n'a le devoir de se soustraire à la confrontation que propose la lutte.

Ainsi la perception du corps héritée des usages traditionnels se traduit dans le jeu traditionnel de la lutte qui exprime un imaginaire corporel de l'espace social. Cela a comme implication de développer un sens du combat, de la confrontation et au-delà, de la conception d'une hiérarchisation des hommes à partir de leur force physique, ce qui participe à l'instauration d'une forme de reconnaissance dans les relations sociales.

Dans la partie II : « Lutte traditionnelle à M'bao, pratique et perspective sportive », nous avons interrogé la dimension sportive de la lutte traditionnelle. Nous l'avons confrontée avec les caractéristiques de la pratique sportive. C'est ainsi que nous revisitons les différentes acceptions du sport en vue de considérer notre objet au regard du sport sans à priori. Cependant la préoccupation de faire le départ entre jeu traditionnel et sport, nous conduit à privilégier la description de l'activité de la lutte en prenant compte des situations de pratique. Nous notons une proximité de la pratique de la lutte avec la pratique sportive. Cependant, ayant inscrit notre analyse de la lutte dans un temps long, c'est sous l'angle des transformations sociales qu'il nous est apparu plus fructueux d'aborder notre objet de la lutte traditionnelle sous l'angle sportif. Notre quête de compréhension s'inscrit dans l'horizon de la transmission et nous avons choisi d'approfondir notre connaissance de la lutte traditionnelle, au-delà de ses

²³³ « Il y a dans l'air de la peur mutuelle, mettez votre « n'guimb » (tenue de lutte) pour vous affronter, être une personnalité ne doit pas empêcher de lutter. »

caractéristiques, en nous intéressant aux parcours des acteurs. C'est dans leur processus d'appropriation de la dynamique collective ainsi que dans leur pratique que nous saisissons la matérialité de l'activité de la lutte.

Dans la partie III : «Différents travaux de recherche sur la lutte traditionnelle Sénégalaise », nous avons fait un tour d'horizon de l'ensemble des travaux de recherche menés sur la lutte traditionnelle sénégalaise jusqu'en 2009, puis avons continué à nous tenir au courant des écrits sur le sujet. Les réflexions menées sont diverses et portent sur l'apprentissage, les techniques, les organisations mais aussi sur les milieux sociaux, Joola et Sérère plus particulièrement. Quelques études portent sur l'espace urbain et l'espace féminin. Nous avons consulté le livre collectif « Corps en lutte », cité dans ce travail et consulté le travail de thèse de Cheikh Tidiane Wane (*Contribution au développement des compétences en éducation physique et sportive*). Par ailleurs nous avons élargi cet espace de recherche à la fiction romanesque ainsi qu'à la filmographie. Nous avons plus particulièrement consulté le roman de Aminata Sow. Fall, « L'appel des arènes »²³⁴, qui porte notamment sur l'imaginaire social de la lutte, et avons visionné le film de Cheikh N'diaye qui s'en est inspiré. Puis nous avons lu le roman de Gondia Cissé²³⁵, cité dans ce travail, qui évoque la lutte, à partir de ses souvenirs, comme un temps social marquant pour l'environnement social lébou. De même le livre de E. H. M. Sarr, cité dans ce travail, lui, est le résultat d'un travail d'enquête de nature anthropologique, est très riche en informations, plus particulièrement dans sa partie sur la tradition de lutte en milieu Lébou. Nous avons visionné un travail documentaire sur les jeux africains de lutte coordonnés par Frédéric Rubio, de même qu'un documentaire de l'INA sur le lutteur Robert Diouf. Par ailleurs, nous suivons de manière assidue les actualités de la lutte sénégalaise, plus particulièrement en nous appuyant sur le site internet seneweb.com .

²³⁴ Sow Fall, A. (1982). *L'appel des arènes*. Dakar, Sénégal : NEA

²³⁵ Cissé G. (1987). *L'Afrique de mes pères*. Paris, France : EDICEF

Dans la partie IV, « Méthodologie, parcours de chercheur, connaissance et conditions », nous avons exposé les différentes étapes autour desquelles notre travail s'est articulé. Notre processus de réflexion a connu différentes phases. Nous avons tenu à expliciter, qu'il nous a fallu choisir notre terrain et ensuite notre objet. Et ces choix se sont faits au gré des opportunités qui se sont présentées. Notre fréquentation d'un groupe de jeunes du village de M'Bao dans le cadre d'un projet solidaire de reboisement et d'aménagement d'un espace sportif a été déclencheur. En 2005, à l'occasion d'un séjour au village, nous avons accompagné un groupe de jeunes lutteurs du village en *M'Bapatt*. Et c'est ainsi que, sans formalisation ni projet défini, notre travail de réflexion sur l'activité de la lutte a démarré. Notre constat d'un haut degré de motivation chez les lutteurs a forgé notre intention de mieux comprendre le phénomène de la lutte traditionnelle. Dans cette partie du travail, c'est notre cheminement avec le terrain qui est présenté. Il porte sur différents axes de réflexion entrepris pour appréhender le phénomène, sur notre propre rapport avec le village et les villageois et par conséquent sur la négociation de notre statut de chercheur à côté de celui de natif du village. Nous avons tenu à apporter des informations quant à notre parcours en sociologie mais aussi notre parcours professionnel. L'ensemble des connaissances acquises dans ces deux trajectoires constitue une forme d'expérience qui participe nécessairement à notre manière d'envisager la lutte, de même que le vécu que nous avons du terrain comme habitant. Le fait de parler la langue de nos informateurs et d'avoir une connaissance de l'environnement social villageois est aussi relevé dans cette partie comme une dimension ayant rendu notre travail possible. Il faut rappeler que nos interlocuteurs ne s'expriment pas en français, et que tous les témoignages ont été traduits par nos soins. Nous avons évoqué dans cette partie l'existence d'une dichotomie en termes d'espace de représentation. Elle est introduite, notamment par le fait scolaire de nature occidentale. Ce temps scolaire entre en tension avec

le temps des activités socio-économiques traditionnelles et propose d'autres critères de projection dans le monde et de perception du corps.

Dans cette partie, nous apportons aussi quelques précisions sur le détour que nous entreprenons dans le recueil de notre matériau. Nous indiquons, dans notre perspective d'objectivation, notre acception de la notion d'espace-temps. Cette information nous apparaît essentielle pour situer notre travail. Nous privilégions les témoignages et la réalité observée avant de traduire notre terrain par la description et l'analyse.

La partie V « Situations de terrain » regroupe des situations observées. Elles portent sur les *M'Bapatt*, les entraînements ainsi que sur des temps de vie de l'écurie. Ces lieux sont décrits pour leur fonctionnement et la nature des interactions qui s'y déroulent. Ils mettent en relief un ensemble de relations qui fondent la dynamique de l'activité de la lutte. Nous avons observé ces relations au plus près, en y participant quelques fois, pour mieux les cerner. Dans cette partie du travail, nous avons fourni des éléments sur la manière dont se déroulent les confrontations entre lutteurs, mais aussi sur la situation de confrontation elle-même. L'écurie est explicitée dans son processus de création, son fonctionnement et dans la dynamique qui la porte.

La partie VI « Parcours de lutteurs » présente trois parcours de lutteurs contemporains. Ces derniers ont en commun la pratique de la lutte, l'appartenance à l'espace Lébou de M'Bao et à une même génération ainsi qu'un rapport étriqué avec la scolarité. Cependant ils présentent un certain nombre de disparités dues aux conditions de vie mais aussi à la manière dont ils se sont appropriés la pratique de la lutte. Ces différents parcours nous renseignent quant à la réalité de la pratique. La connaissance que les lutteurs ont de leur activité et la manière dont ils s'engagent dans celle-ci sont exprimées dans cette partie. Les témoignages des lutteurs nous permettent de repérer et d'identifier les différents acteurs dans le processus de transmission qui les implique. Nous avons ainsi des informations quant à la place des différentes instances, lieux ou personnes dans

cette situation de transmission. Ces parcours nous révèlent aussi les modalités par lesquelles les lutteurs se sont appropriés la pratique de la lutte traditionnelle. Cette partie nous livre plus particulièrement le sens pratique des lutteurs interviewés.

Dans la partie VII, « Usages du corps et transmission », nous abordons l'inscription des corps dans l'espace. Les gestes exécutés dans le cadre de l'activité de pêche ainsi que dans celle de la lutte traduisent, en techniques du corps, une matérialité des pratiques. Ces dernières, comme usages traditionnels, incorporent de manière perceptible ou plus discrète des rituels de croyance. Les gestes posés dans le cadre de ces activités traditionnelles sont empreints de signes religieux. Nous utilisons des situations de pratique pour illustrer le mouvement des corps dans les espaces étudiés. Dans ce travail il est question de techniques du corps qui sont éprouvées de façon collective à travers l'expression d'une harmonie dans l'exécution collective d'un certain nombre de gestes comme dans le cas de la pêche mais aussi le fait de décliner de manière symbolique des espaces traversés. Ces derniers sont scandés par formulation de prières qui précèdent le mouvement des corps pour les guider et les protéger. L'ensemble de ces techniques qui environnent l'espace social constituent des formes de représentations conventionnelles transmises dans l'expérience du vécu. L'assistance en repère et en intègre le sens. La transmission passe ainsi par la sensibilisation à un ensemble de techniques du corps. Et c'est à partir de quelques-unes de ces techniques que nous évoquons la transmission par les techniques du corps.

Par ailleurs, nous mettons en perspective les pratiques et perceptions de la lutte traditionnelle selon différentes périodes, la pratique de Baye Ousmane M'Bengue, et celles des trois lutteurs contemporains interviewés. Il est question des modalités d'acquisition des savoirs-faire en lutte mais aussi de conception de la pratique de la lutte en termes d'attendus. Les enjeux sont différents. Alors que les « anciennes gloires » parlent de jeu, les générations contemporaines parlent

de sport. Les entraînements ainsi que les types de regroupement diffèrent aussi. Des lieux de pratique nouveaux apparaissent de même que de nouvelles formes d'organisation et de relation. Le principal changement étant l'essentialisation de la pratique de la lutte qui devient, dans la perception des acteurs, un moyen de réussite sociale. Cette évolution dans la représentation de la place de la lutte traditionnelle est largement partagée par les acteurs de la lutte à M'Bao. Une des raisons que les lutteurs évoque de manière quasi systématique est : « *Je me consacre à la lutte pour réussir, gagner de l'argent en vue d'assouvir mes besoins matériels et honorer mes parents en améliorant leurs conditions de vie.* »

Les transformations de la pratique de la lutte traditionnelle sont le produit d'une dynamique de l'espace social. Dans ce sens le phénomène de la lutte est un indicateur de changement social. Il participe à la modification des attendus en termes de statut et de reconnaissance. Les relations sociales sont ainsi réinterrogées à travers la conception de la réussite sociale. Cette situation met en tension l'espace de représentation des pratiques traditionnelles avec celui lié à la scolarité. La réaction métaphorique de certains étudiants et universitaires reflète cette tension quand ils s'interrogent ironiquement sur cette nouvelle forme de promotion sociale par la lutte, la musique et la danse qu'ils rebaptisent : « *Nouveau système L.M.D* » en comparaison avec leur propre système « *L.M.D* » pour Licence, Master, Doctorat. Cette situation dénote l'impact social de la mutation dans la pratique de la lutte traditionnelle sénégalaise. Ce bouleversement dans les attendus nécessaires pour la réussite sociale, à laquelle la lutte participe, rend erratique les projections en termes de carrière. Dans certaines émissions de télévision de grand public, on incite des lutteurs à parler la langue française qu'ils ne maîtrisent pas pour les railler. C'est un signe notoire de l'indexation de la reconnaissance de ces derniers à leur niveau de scolarité. Les confronter de cette manière à une forme de connaissance qu'il ne maîtrise pas est une façon de les dénigrer. Cette démarche fébrile exprime au mieux un

aveuglement quant à la transformation du statut social des lutteurs. Cela indique dans le même temps une reconnaissance du bouleversement potentiel de la structuration et de l'imaginaire dont la lutte est porteuse. A l'image de ce qu'indique Howard Becker : « *Dans des cas comme celui-ci (...), les individus ne savent pas comment se préparer à leur vie professionnelle, et ne récoltent pas les fruits de leur investissement initial. Et c'est ainsi qu'au contraire certains qui semblaient hors du coup, ou qui ne paraissaient pas agir rationnellement peuvent se retrouver à faire tout à coup des profits extraordinaires si le monde du travail vient à avoir besoin précisément de la combinaison de compétences et d'expériences qu'ils ont acquises en ne suivant pas une carrière « raisonnable.* »²³⁶

La pratique de la lutte traditionnelle à M'Bao a comme genèse un vécu corporel avec l'environnement. Le corps est au centre de la pratique de la lutte traditionnelle. Il est le filtre d'expériences sociales qui sous-tendent la pratique de la lutte. C'est à travers un vécu social que nous avons essayé de comprendre le processus de transmission de la lutte. Nous avons formulé les hypothèses selon lesquelles l'inscription dans la pratique du jeu de la lutte traditionnelle entretient un lien avec l'aire culturelle, l'environnement social de l'acteur ainsi que son adhésion à un groupe de pratiquants. A M'Bao, nous avons relevé deux aires culturelles. Une première plus ancienne s'appuie sur les institutions traditionnelles que sont l'activité de pêche et celle agricole à travers l'imaginaire corporelle qu'elles développent, une seconde plus récente dans le village s'appuie sur l'institution scolaire. La première école élémentaire voit le jour en 1927²³⁷. Ces deux espaces de sensibilisation participent, chacun à leur manière à forger la perception du corps.

Le dressage corporel scolaire introduit une rupture dans la représentation du corps. L'idée de discipline corporelle est introduite dans les règles de conduite à

²³⁶ Becker, H.S. (1999). *Propos sur l'Art*. Paris, France : l'harmattan, p36 – 37.

²³⁷ Diop, A. B. (2016). *Comprendre l'histoire des Lébu de la presqu'île du Cap vert : Aperçu historique de Dakar, M'Bao et Rufisque*. Dakar, Sénégal. p.60 /p.78

l'école. Les jeux y sont organisés. Pour ce qui concerne l'engagement corporel, il est médié par la discipline physique et sportive. Ainsi il est intégré à l'enseignement. Des activités telles que, la course à pied, le saut en hauteur, en longueur etc. ... sont introduites comme exercices. La lutte ne figure pas dans le corpus des jeux pratiqués à l'école. Malgré tout, il arrive que durant le temps de la récréation, et pendant que les jeunes filles jouent à la corde ou à la marelle, certains garçons s'adonnent à la lutte. A l'école, la pratique de la lutte reste cantonnée dans les temps de pause. Elle continue ainsi à se pratiquer de manière libre et non organisée. L'éducation scolaire propose une pratique sportive pensée et organisée, à travers la discipline de l'Education Physique et Sportive, dans une perspective pédagogique. Le prolongement d'une pratique fréquente de la lutte est possible en dehors du cadre scolaire et en parallèle avec les activités socio-économiques traditionnelles telles que la pêche. L'aire culturelle dans laquelle les jeunes garçons poursuivent leur vie sociale est un aspect essentiel dans la poursuite de la pratique de la lutte. Les jeunes qui consacrent plus de temps aux activités socio-économiques traditionnelles et qui dans le même temps observent de la distance avec l'école sont les plus susceptibles de prolonger la pratique de la lutte traditionnelle. La plupart des jeunes qui poursuivent la pratique de la lutte à M'Bao ont un cursus scolaire bref. Ils n'achèvent pas le cours élémentaire.

L'aire culturelle qui perpétue la pratique de l'activité de lutte est celle de la tradition, et le cercle des amis est déterminant dans les prémices. Il exerce une influence notoire dans le choix d'adopter la lutte. C'est avec leur groupe d'amis, de la même classe d'âge, que les acteurs interviewés se sont entraînés à la lutte. C'est le groupe qui offre l'opportunité de poursuivre l'apprentissage de la technique dans les moments de prédilection. Il rend possible l'apprentissage et le fait d'être reconnu par ses pairs comme étant un lutteur aguerri est une forme d'adoubement. C'est un encouragement à pratiquer de manière plus assidue et à privilégier l'activité de lutte. Le groupe qui commence par le cercle des amis

d'enfance se prolonge pour s'élargir avec l'écurie de lutte aujourd'hui. Les lutteurs restent ouverts vis à vis de leurs pairs. Les affinités entre lutteurs de différentes écuries tendent à forger une catégorie sociale à laquelle ils s'identifient. Ce sentiment d'appartenance se traduit dans certaines attitudes partagées : dans la manière dont ils s'expriment, au ton et au contenu du discours, dans leur façon de s'habiller, de marcher voire dans leur posture. Ce mouvement participe à forger l'imaginaire social des lutteurs qui malgré la singularité de leur parcours, sont systématiquement rattachés à un groupe. Cette appartenance est nécessaire pour pratiquer la lutte traditionnelle, elle conforte le lutteur dans sa pratique. L'environnement social du lutteur est la totalité de ses conditions d'existence sociale. Nous l'abordons dans ce travail uniquement du point de vue de la pratique de la lutte, plus particulièrement sous l'angle de sa perpétuation. Il comprend l'imaginaire corporel dans sa constitution à travers les activités sociales traditionnelles ; la dynamique du groupe dans son mouvement de consolidation de l'activité de la lutte ; mais aussi les espaces familiaux et communautaires, dans leur ratification de la pratique par la place qu'ils lui accordent. Il est à noter que la dimension de la croyance vient augmenter l'ensemble de ces réalités et transformer ainsi l'espace de la lutte en un espace plus complexe. Cette réalité augmentée nous incite d'autant plus à nous attacher aux témoignages des acteurs, à leur système pratique.

A l'issue de ce travail, nous sommes néanmoins confrontés à un dilemme. Les signes de reconnaissance sociale dont les lutteurs font l'objet les confortent dans leur sentiment d'être investis d'un rôle social. Ils se montrent fiers de la considération dont ils bénéficient et sont conscients d'occuper une place enviable. Ils accèdent de plus en plus à l'idée qu'ils jouent un rôle fondamental de représentation de la société sénégalaise dans sa tradition en général ainsi que dans son rayonnement à travers le monde. C'est la marque d'un sentiment de grande confiance. Cette dernière est cependant mise en tension et érodée par la fragilité de leurs conditions de vie matérielles. Ils sont confrontés à la réalité des

besoins primaires tels que manger, s'habiller et se loger. Cette situation ambiguë s'exprime de manière courante par une essentialisation de la pratique de la lutte traditionnelle. Elle est perçue et souvent vécue comme une activité lucrative. Le souhait couramment formulé par les lutteurs quand on les interroge sur leurs motivations est le suivant : « ...pour satisfaire mes besoins et ceux de mes parents. » (sous-entendu besoins matériels). Cependant si nous prolongeons ces propos pour les inscrire dans la dynamique de l'espace social animée par le don et le contre don, cette assertion recouvre une signification fondamentale. Elle nous informe qu'au delà d'un élan de gratitude à l'endroit de leurs parents, les lutteurs indexent leur légitimité sociale au fait de jouer un rôle actif dans la circulation du don et d'être en mesure d'offrir. Ainsi, la reconnaissance qui leur est témoignée par la société pour leur acquis et savoirs-faire fondés sur le courage et l'honneur, pour être totale, demande à être complétée par une aisance matérielle. C'est ainsi qu'ils sont susceptibles de jouer le rôle social que la société attend d'eux avec plénitude.

La question de la légitimité symbolique nous apparaît essentielle. La lutte traditionnelle peut se révéler comme un indicateur efficient pour comprendre les mutations sociales à l'œuvre dans la société sénégalaise. Comme jeu traditionnel ou comme sport, la lutte catalyse un ensemble de représentations qui portent sur les conceptions de la tradition et celles de la modernité. C'est une pratique récurrente. Elle est revendiquée comme « *sport de chez nous* » au Sénégal. De ce point de vue, la lutte traditionnelle suscite beaucoup d'interrogations dans le milieu de la lutte et au-delà. Avoir un drapeau à son nom est une marque de reconnaissance. Cette identification de plus en plus significative est l'objet d'enjeux économiques. Elle est aussi un enjeu de prestige. Les enquêtes que nous avons menées peuvent apporter un éclairage quant à la manière dont on devient lutteur à M'Bao. Cependant la question de la légitimité symbolique à l'échelle du Sénégal nécessite une étude qui porte sur un espace plus vaste. Cette étude pourrait aussi être envisagée en tenant compte de plusieurs parcours de

lutteurs situés à des niveaux différents de la lutte tout en ré-interrogeant les politiques publiques en matière de lutte traditionnelle.

La lutte traditionnelle comme activité sociale poursuit sa traversée de la société, sénégalaise en général, et M'Baoise en particulier, portée par des acteurs qui la façonnent selon leur expérience sociale. Ils lui assignent ainsi des enjeux qui leur sont contemporains.

BIBLIOGRAPHIE

- ATTIAS-DONFUT, C. (1988). *Sociologie des générations : l'empreinte du temps*. Paris, France : Puf
- AUGE, M. (2006). *Le métier d'anthropologue : sens et liberté*. Paris, France : Ed. Galilée
- Barthes, R. (1980). *La chambre claire : Note sur la photographie*. Paris, France : Seuil,
- BEAUD, S. / WEBER, F. (2003). *Guide de l'enquête de terrain*. Paris, France : La Découverte.
- BEIGBEDER, O. (1967). *La symbolique*. Paris, France : PUF.
- BECKER, H. S. (2002). *Les ficelles du métier : Comment conduire sa recherche en sciences sociales*. Paris, France : La Découverte.
- BECKER, H.S. (2004). *Écrire les sciences sociales*. Économica.
- BECKER, H.S. (1999). *Propos sur l'art*. Paris, France : L'harmattan
- BECKER, H.S. (1985). *Outsiders : Études de sociologie de la déviance*. Paris, France : Métailié.
- BERTAUX, D. (2005). *L'enquête et ses méthodes : le récit de vie*. Paris, France : Armand Colin.
- BERTAUX, D. / BERTAUX-WIAME, I. (1988). « *Le patrimoine et sa lignée : transmissions et mobilité sociale sur cinq générations* », *Life stories/Récits de vie*, n°4, pp. 8-26.
- BLAIS, M-C. (2007). *La solidarité : histoire d'une idée*. Paris, France : Gallimard.
- BOURDIEU, P. (1994). *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*. Paris, France : Seuil.
- BRUBAKER, R. (2001). *Au-delà de l'identité*. Actes de la recherche en sciences sociales n°139.pp. 66-85.
- CAILLOIS, R. (1967). *Les jeux et les hommes*. Paris, France : Gallimard.
- CHAPPUIS, R. (1999). *La solidarité : l'éthique des relations humaines*. Paris, France : PUF.
- CROZIER, M. / FRIEDBERG, E. (1977). *L'acteur et le système*. Paris, France : Seuil.
- DEBRAY, R. (1991). *Cours de médiologie générale*. Gallimard.
- DEBRAY, R. (1997). *Transmettre*. Paris, France : Odile Jacob.
- DEBRAY, R. (2000). *Les révolutions médiologiques dans l'histoire, pour une approche comparative*. Villeurbanne, France : Bulletin des bibliothèques de France n°1. pp. 4-12.
- DEBRAY, R. (2010). *Eloge des frontières*. Paris, France : Gallimard
- DECHARNEUX, B. / NEFONTAINE, L. (1998). *Le symbole*. Paris : France : PUF.
- DUMAZEDIER, J. (1962). *Vers une civilisation du loisir ?*. Paris, France : Seuil.

- DUMAZEDIER, J. (1974). *Sociologie empirique du loisir : critique et contre critique de la civilisation du loisir*. Paris, France : Seuil.
- DUVIGNAUD, J. (1973). *Fête et civilisations*. Genève, Suisse : Librairie WEBER.
- FOURNIER, L.S. (2005). *La fête en héritage : enjeux patrimoniaux de la sociabilité provençale*. PUP.
- FRANCASTEL, P. (1977). *Peinture et société : naissance et destruction d'un espace plastique ; de la renaissance au cubisme*. Paris, France
- GINZBURG, C. (1989). *Mythes, Emblèmes, Traces*. Paris, France : Flammarion.
- GINZBURG, C. (1998). *A distance : neuf essais sur le point de vue en histoire*. Paris, France : Editions Gallimard.
- GODBOUT, J. T. (1992). *L'esprit du don*. Montréal, Canada : La Découverte.
- GODBOUT, J. T. (2007). *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*. Paris, France : Seuil.
- GRIGNON, C. / PASSERON, J.-C. (1989). *Le savant et le populaire, misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. Paris, France : Gallimard-Le Seuil.
- HAMAYON, R. (2012). *Jouer. Une étude anthropologique*. Paris, France : La Découverte.
- HAMEL, J. (2010). *Woody Allen au secours de la sociologie*. Paris, France : Ed. Économica.
- HOGGART, R. (1970). *La culture du pauvre*. Paris, France : Les Éditions de Minuit.
- HONNETH, A. (2008). *La lutte pour la reconnaissance*. Paris, France : Cerf.
- HUIZINGA, J. (1951). *Homo Ludens : Essai sur la fonction sociale du jeu*. Paris, France Gallimard.
- JACQUES-JOUVENOT, D. (1994). *Choix du successeur et transmission patrimoniale*. Besançon, France : L'harmattan.
- JACQUES-JOUVENOT, D./ VIEILLE-MARCHISET, G. (2012). *Socio-anthropologie de la transmission*. Paris, France : L'harmattan
- JACQUES-JOUVENOT, D. / SCHEPENS, F. (2007). *Transmettre et reprendre une entreprise : De l'homo economicus à l'homo memor*. Paris, France : Revue MAUSS, n° 29.
- LAPLANTINE, F. (2005). *La description ethnographique*. Paris, France : Nathan université,
- LE BRETON, D. (2004). *L'interactionnisme symbolique*. Paris, France : PUF.
- LE COEUR, C. (1969). *Le rite et l'outil : Essai sur le rationalisme social et la pluralité des*

civilisations. PUF

LEROI-GOURHAN, A. (1965). ? *Le geste et la parole, la mémoire et les rythmes*. Paris, France : Edition Albin Michel.

MEAD, M. (1971). *L'anthropologie comme science humaine*. Paris, France : Payot.

MEAD, M. (1971-1979). *Le fossé des générations : Les nouvelles relations entre les générations dans les années 70*. Paris, France : Denoël Gonthier.

MAUSS, M. (1950). *Sociologie et anthropologie*. Paris, France : PUF.

PANOFSKY, E. (1975). *La perspective comme forme symbolique*. Paris, France : Les Editions Minuit.

PESSIN, A. (2004). *Un sociologue en liberté : Lecture de Howard S. BECKER*. Laval, Canada : Presse Universitaire de Laval

PRONOVOST, G. (1996). *Sociologie du temps*. Paris, France : De Boeck et Larcier SA.

RABAIN, J. (1979). *L'enfant du lignage : Du sevrage à la classe d'âge chez les wolofs du Sénégal*. Paris, France : Editions Payot et Rivages.

SAINT-MARTIN, Y. (1966). *Les rapports de situation politique (1874 – 1891) : une source de l'histoire coloniale du Sénégal*. Dakar, Sénégal : Université de Dakar.

SCHNAPPER, D. (1999). *La compréhension sociologique. Démarche de l'analyse typologique*. Paris, France : PUF.

SIMMEL, G. (1988). *Sociologie et épistémologie*. Paris, France : PUF.

STRAUSS, A. (1992). *La trame de la négociation*. Paris, France : L'harmattan.

STRAUSS, A. (2010). *La découverte de la théorie ancrée : stratégie pour la recherche qualitative*. Paris, France : Armand colin.

THOUARD, D. (2007). *L'interprétation des indices : enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg*. Villeneuve d'Ascq, France : P.U.S.

UTINAM. (1997). *Comment peut-on être socio-anthropologue ?* Autour de BALANDIER, G. Paris, France : l'Harmattan.

VOINCHET, M. (2003). *Paroles de griots*. Paris, France : Edition Albin Michel

Ouvrages et articles spécifiques au sport et au jeu

ACETI, M. (2011). *Devenir et rester capoeiriste en europe : transmissions interculturelles et 'mondialité' de la capoeira afro-brésilienne*. Thèse soutenue à L'Université de Besançon.

AUGUSTIN, J.P. (1995). *Sport, géographie, aménagement*. Paris, France : F. Nathan.

BOUET, M. (1968)(1995). *Signification du sport*. Paris, France : L'Harmattan.

- CALLEDE, J-P. (2007). *La sociologie française et la pratique sportive (1875 – 2005) : essai sur le sport, forme et raison de l'échange sportif dans les sociétés modernes*. Pessac, France : M.S.H.A.
- CHEVE, D. / WANE C. T. / BARTHELEMY, M. / KANE, A. W. / SOW, I. (2014). *Corps en lutte : l'art du combat au Sénégal*. Paris, France : CNRS Edition.
- CLEMENT, J-P. / DEFRANCE, J. / POCIELLO, C. (1994). *Sport et pouvoirs au XXe siècle : enjeux culturels, sociaux et politiques des éducations physiques, des sports et des loisirs dans les sociétés industrielles (années 20 – années 90)*. Grenoble, France : PUG.
- CLEMENT, J-P. (1985). *Etude comparative de trois disciplines de combat (lutte, judo, aïkido) et de leurs usages sociaux*. Paris, France : Thèse doctorale.
- DEFRANCE, J. (2006). *Sociologie du sport*. La Découverte.
- DURET, P. (2008). *Sociologie du sport*. Paris, France : PUF
- DUMAZEDIER, J. (1962). *Vers une civilisation du loisir ? Paris, France : Edition Seuil*.
- ELIAS, N. / DUNNING, E. (1994). *Sport et civilisation, la violence maîtrisée*. Fayard.
- EPRON, A. (2008). *Histoire du Gouren (XIXe-XXIe siècles) : L'invention de la lutte bretonne*. Thèse soutenue en 2008 à l'université de Rennes 2.
- FERREOL, G. /VIEILLE-MARCHISET, G. (2008). *Loisirs, Sports et Sociétés*. Besançon, France : P.U. De Franche-comté.
- HEBERT, G. (1925). *Le sport contre l'éducation physique*. Paris, France : Ed. Vuibert.
- JEU, B. (1977). *Le sport, l'émotion, l'espace : essai sur la classification des sports et ses rapports avec la pensée mythique*. Paris, France : Vigot.
- LE BRETON, D. (1992). *La sociologie du corps*. Paris, France : PUF.
- LE BRETON, D.(2004). *L'interactionnisme symbolique*. Paris, France : PUF.
- LOUDCHER, J-F. (2000). *Histoire de la savate, du chausson et de la boxe Française (1797-1918) : d'une pratique populaire à un sport de compétition*. Paris, France : L'Harmattan.
- LOUDCHER, J-F. (2011). *Education, Sport de combat et arts martiaux*. Grenoble, France : PUG.
- MAGNANE, G. (1964). *Sociologie du sport : situation du loisir sportif dans la culture contemporaine*. Paris, France : Gallimard.

PARLEBAS, P. (1981). *Contribution à un lexique commenté en science de l'action motrice*. Paris, France : INSEP.

PARLEBAS, P. (1986). *Éléments de sociologie du sport*. Paris, France : PUF.

PARLEBAS, P. (1999). *Jeux, sports et sociétés : lexique de praxéologie motrice*. Paris, France : INSEP.

PARLEBAS, P. (2011). *Les jeux traditionnels face au sport*. La revue des Ceméa n°542 : Vers l'éducation nouvelle. Bordeaux , France : CEMÉA.

POCIELLO, C. (1999). *Sport et sciences sociales : Histoire, sociologie et prospective*. Paris, France : Ed. Vigot.

TERRET, T. (2007). *Histoire du sport*. Paris, France : PUF.

THOMAS, R. (2000). *Sciences humaines appliquées au sport – 40 thèmes-*. Paris, France : Ed. Vigot.

VAUGRAND, H. (1999). *Sociologies du sport : Théorie des champs et théorie critique*. Paris, France : L'Harmattan.

VIEILLE-MARCHISET, G. / WENDLING, T. (2010). Aux frontières du sport- Ethnographiques.org n°20.

VIEILLE MARCHISET, G. / GASPARINI,W. (1/2010). *Les loisirs sportifs dans les quartiers populaires : modalités de pratiques et rapports au corps*. Staps, n°87, p 93-107.

VIEILLE-MARCHISET, G. (2009). « *Parcours migratoires et transmission en situation de loisirs dans les banlieues françaises* », in *Migrations société* n°123-124. P.257-272

VIEILLE-MARCHISET, G. (2009). *Des loisirs et des banlieues, enquête sur l'occupation du temps libre dans les quartiers populaires*. Paris, France : L'Harmattan.

WANE, C. T. (2012). *La Lutte sénégalaise : contribution au développement des compétences en Éducation Physique Sportive*. Bordeaux, France : Thèse de Doctorat soutenue à l'Université Victor SEGALEN Bordeaux 2

Études spécifiques portant sur le village de M'BAO et la communauté lébou :

BALANDIER, G. / MERCIER, P. (1952). *Particularisme et Évolution : Les Pêcheurs Lébou du Sénégal*. Dakar, Sénégal : Centre IFAN.

BALANDIER, G. (1957). *Afrique ambiguë*. Paris, France : Librairie Plon.

- Balandier, G. (1985). *Le détour : Pouvoir et modernité*. Paris, France : Éd. Fayard
- Calas, B. (1984). *"Monographies des villages de M'Bao et Malika" (Cap Vert-Sénégal)*. Paris, France : Université de Paris 1.
- DIOP, A.B. (2002-2009). Généalogie, tradition orale et reconstruction historique : l'exemple du village traditionnel de MBao. Dakar, Sénégal : Bulletin de l'IFAN, Université Ch. A. Diop
- DIOP, A. B. (2016). Comprendre l'histoire des Lébu de la région du Cap vert : *Aperçu historique de Dakar, M'Bao, et Rufisque*. Dakar, Sénégal :
- ENDA / ECOPOP. (2005). *Plan d'actions prioritaires de la commune d'arrondissement de M'BAO*.
- Koné, D. (1980). *"Étude d'un village lébou de la presqu'île du Cap-Vert : Mbao-sur mer"*, Dakar, Sénégal : Université de Dakar.
- N'DOYE, O. (2010). *Le N'Döep : Transe thérapeutique chez les Lébous du Sénégal*. Paris, France : GRAPPAFL HARMATTAN.
- SARR, E.H.M. (1980). *Naa koon, la koon, fa koon ou Les Lébous parlent d'eux-mêmes*. Dakar, Sénégal : les Nouvelles Editions Africaines.

Roman

- SOW FALL, A. (1982) *L'appel des arènes*. Dakar, Sénégal : Les Nouvelles Éditions Africaines.
- CISSE, G. (1987). *L'Afrique de mes pères*. Dakar, Sénégal : NEA / Paris, France : EDICEF

Mémoires de recherche : INSEPS DAKAR

- BADJI, A. (1981/82). *La lutte traditionnelle Joola_ : études et perspectives*. Dakar, Sénégal : INSEPS
- BIDIAR, I. (1989/90) *La lutte traditionnelle avec frappe à Dakar : quelles perspectives*. Dakar, Sénégal : INSEPS
- CAMARA, A. (1982/83). *Utilisation d'une gradation dans l'apprentissage de lutte chez l'enfant*. Dakar, Sénégal : INSEPS

COL, K. (2007/2008). *La lutte traditionnelle avec frappe : conséquences des nouvelles modifications du règlement de la saison 2007/2008*. Dakar, Sénégal : INSEPS

Colloque sur la lutte sérère. (1980). INSEPS, Le 17-18 mai

DIATTA, E. (2003/2004) *Contribution au développement de la lutte féminine olympique au Sénégal : cas des filles championnes du département d'Oussouye*. Dakar, Sénégal : INSEPS

DIATTA, A. (2005/2006) *Les rythmes et les mélodies dans la préparation psychologique du lutteur joola*. Dakar, Sénégal : INSEPS

DIEDHIOU, E. M. (2007/2008). *De la pratique de la lutte traditionnelle féminine à la pratique de la lutte olympique féminine*. Dakar, Sénégal : INSEPS

DIOP, D. (1981/82). *Approche pédagogique de l'enseignement de la lutte au Sénégal*. Dakar, Sénégal : INSEPS

DIAHAM, T. (1985/86). *La lutte traditionnelle dans le Jinguily : pour une meilleure contribution au colloque sur la lutte sérère*. Dakar, Sénégal : INSEPS

DIAKHATE, S. (1998/99) *Problèmes posés par la gestion pondérable dans les sports à catégorie de poids : exemple : la lutte*. Dakar, Sénégal : INSEPS

DIALLO, A.O. (1985/86). *La lutte traditionnelle sans frappe: essai d'identification de quelques problèmes liés à son développement en milieu urbain*. Dakar, Sénégal : INSEPS

FAYE, J.V. (1983/84) *La lutte traditionnelle: son importance, sa signification en fonction des Ethos et des Habitus ethniques au Sénégal*. Dakar, Sénégal : INSEPS

FAYE, D. (2005/2006). *Problématique de la catégorisation de poids dans la lutte avec frappe au Sénégal*. Dakar, Sénégal : INSEPS

GAYE, S. (1979/80). *Pour une introduction de la lutte au Sénégal*. Dakar, Sénégal : INSEPS

GUEYE, M. (2004/2005). *Lutte traditionnelle sérère à Joal-Fadiouth : étude des règles et des techniques pour une meilleure contribution à son développement*. Dakar, Sénégal : INSEPS

LY, O. (1995/96). *De la dépréciation de nos activités sportives traditionnelles : exemple de la lutte sénégalaise*. Dakar, Sénégal : INSEPS

MANGA, J.J. (1993/94). *La pratique féminine des sports de combat vue par les élèves de quatre lycées de Dakar : l'exemple du judo et de la lutte*. Dakar, Sénégal : INSEPS.

- MANGA, S.A. (2005/2006). *La lutte traditionnelle diola dans la zone du Klalounaye chez les Diolas*. Dakar, Sénégal : INSEPS.
- MBALLO, O. (1997/98). *Essai d'évaluation de l'efficacité technique lors du 7^e championnat national de lutte traditionnelle sans frappe*. Dakar, Sénégal : INSEPS
- MONSELLIER, A. (1985). *La formation des professeurs d'éducation physique et sportive au Sénégal*. Lyon, France : Thèse de doctorat de 3^{em} cycle de sciences de l'éducation (Lyon II).
- NDOUR, C.A.T. (1989/90). *La lutte olympique au Sénégal: les problèmes liés à son développement*. Dakar, Sénégal : INSEPS
- NDOUR, C.A.T. (document) *Aspects généraux de la lutte en 1997: principaux changements depuis 1988*. Dakar, Sénégal : INSEPS
- NDOUR, S. (2000). *Pour une catégorisation de la lutte avec frappe*. Dakar, Sénégal : INSEPS
- PETROV, R. (1984). *Lutte libre et gréco-romaine*. Lausanne, Suisse : Fila.
- SARR, N. F. (1986/87). *Approche socioculturelle de la lutte dans le 'KASSA' pour une vulgarisation de cette pratique*. Dakar, Sénégal : INSEPS
- SARR, A. (2001/2002). *Le rôle de la femme dans les pratiques corporelles : exemple de la lutte sérère*. Dakar, Sénégal : INSEPS
- SAMBOU, K. (2002/2003) *De la lutte traditionnelle à la lutte olympique : ex. de la lutte traditionnelle féminine Joola*. Dakar, Sénégal : INSEPS
- SAMBOU, L. (2008-2009). *La lutte traditionnelle Diola KASSA : Catégories de lutteurs dans la commune d'OUSSOUYE*. Dakar, Sénégal : INSEPS.
- SAMBOU, M.B. (2002/2003) *Étude comparative sur les techniques et les règles de lutte utilisées en milieux Diola (Blouf-Fogny) et Sérère (Petite Côte)*. Dakar, Sénégal : INSEPS
- SENGHOR, J. P. (2006/2007). *Évolution des savoirs et pratiques de référence de la lutte traditionnelle sénégalaise : problématique des modifications du règlement de la lutte avec frappe de 1996 à 2006*. Dakar, Sénégal : INSEPS
- SOUMARE, O. (1979/80) *Le dopage dans la lutte au Sénégal : contrôle et assainissement*. Dakar, Sénégal : INSEPS
- SOW, K. (1993/94). *Problématique de l'enseignement de la lutte traditionnelle dans les*

établissements publics moyens et secondaires de Dakar : état de la question et perspectives.

Dakar, Sénégal : INSEPS

SOW, O. (2001/2002) *Le profil technique de lutte sénégalaise avec frappe.* Dakar, Sénégal :

INSEPS

THIAM, A. (1981/82). *L'utilisation de l'observation en vue de l'initiation en lutte libre.*

Dakar, Sénégal : INSEPS

ANNEXES

I/ Photographie aérienne du village traditionnel de M’Bao (1946) et témoignage de G. Balandier et P. Mercier

A/ Photographie aérienne



Vue aérienne du village traditionnel de M’Bao.

Origine de la planche photographique. BALANDIER, G. / MERCIER, P. (1952). *Particularisme et Évolution : Les Pêcheurs Lébou du Sénégal*,. Dakar, Sénégal : Centre IFAN

B/ Témoignage (Avant propos)

Nous avons utilisé, ici, les matériaux recueillis lors d'une enquête menée chez les pêcheurs Lebou durant le second semestre de l'année 1946. C'était notre premier contact avec l'Afrique Noire et avec la sociologie « vivante ». Inutile de cacher que cette initiation se solda par des hésitations et par des lacunes dans l'information. Les compléments qui auraient été nécessaires n'ont pu être recueillis parce que les circonstances nous obligèrent à quitter le Sénégal. Dans de telles conditions, ce travail

n'a pas la prétention d'être une monographie complète et définitive, mais plutôt un recueil de notes dont l'analyse a été inégalement poussée, et qui parfois se chevauchent.

Les Lebou ont été choisis parce qu'ils représentent, au Sénégal, un groupe bien déterminé et limité, à spécialisation de pêcheurs, replié sur lui-même, particulariste et cohérent. Il était intéressant d'apprécier comment cette société se prêtait ou résistait aux influences étrangères, de voir le jeu de ses réactions au contact de l'Islam et au contact de deux importants centres urbains (Dakar et Rufisque). Ainsi pensons-nous justifier notre titre : PARTICULARISME ET ÉVOLUTION.

L'enquête fut menée essentiellement dans les groupes de villages que nous pouvons nommer les Mbao et les Bargny. Nous devons des remerciements aux instituteurs de ces deux groupements. Le français étant parlé par la plupart de nos informateurs nous avons pu éviter les « trahisons » dues à l'emploi continu d'interprètes.

L'élaboration des documents recueillis se fit alors que les auteurs étaient éloignés l'un de l'autre. L'un au Dahomey, l'autre en Guinée Française puis en Afrique Équatoriale Française. C'est dire que l'harmonie des textes fut difficile à réaliser et qu'il est malaisé de fixer précisément la part de chacun.

Lors de l'enquête collective, M. Bohumil Holas, alors récemment arrivé de l'Université de Prague, participa à la collecte des matériaux. Ceux qui lui sont personnellement dus – des croquis, surtout – sont mentionnés, à chaque fois, au cours de ces chapitres.

Nous devons des informations précises et précieuses à M. Abdoulaye Sadjı ; qu'il trouve, ici, nos remerciements. Il nous reste à manifester notre reconnaissance au Professeur Théodore Monod et au Docteur L. Pales pour leurs suggestions et leurs conseils.

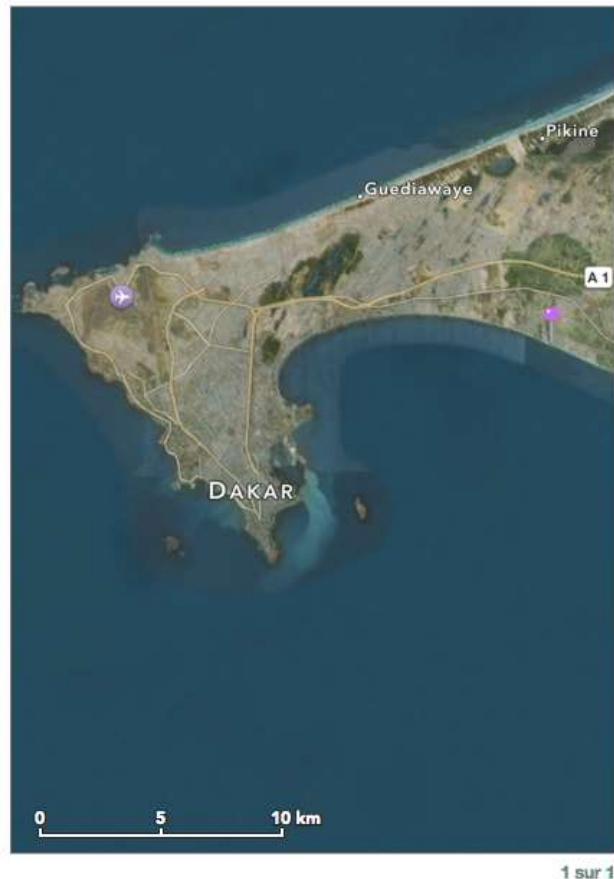
Reprenant, maintenant, cet ouvrage, nous en sentons, à cause du temps passé et d'une meilleure expérience du Monde Noir, toutes les imperfections. Il n'empêche que nous conservons, pour lui, tout l'attachement qu'on accorde à un enfant premier-né !

Paris, 1948.

BALANDIER, G. / MERCIER, P. (1952). Particularisme et Évolution : Les Pêcheurs Lébou du Sénégal. Dakar, Sénégal : Centre IFAN.

II/ « Benoukh », espace mythique de la lutte à M'Bao

A/. Localisation du village traditionnel de M’Bao du point de vue de Dakar, la capitale du Sénégal (Image



satellite).

B/. Aire de jeu du « Benoukh » (Image satellite)

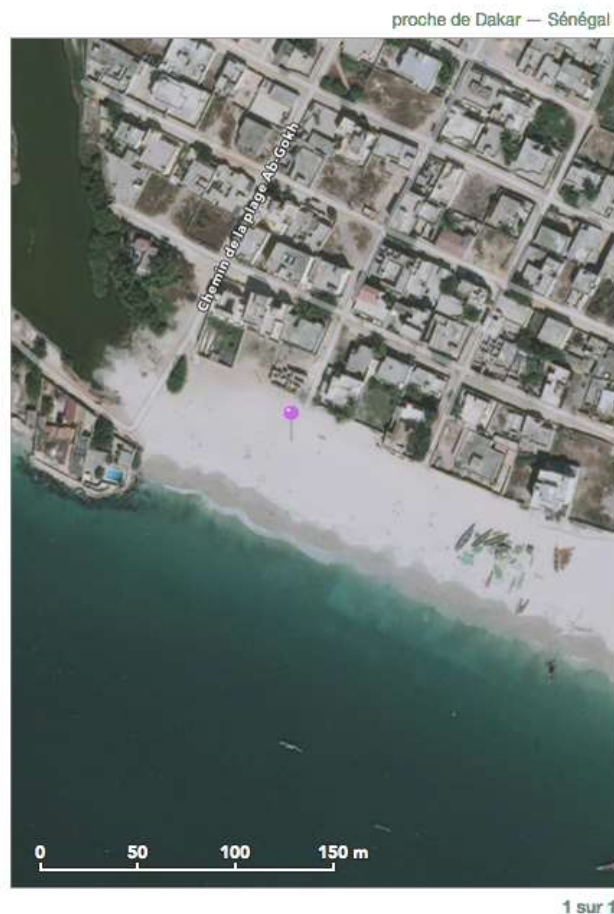
Bande de sable où ont lieu les parties de lutte : l’essentiel des séances d’entraînement ont lieu à cet endroit du littoral. Les plus anciennes générations se sont exercées dans cet espace qui se rétrécit à mesure que l’Océan Atlantique avance.

On distingue sur la gauche de l’image un bras du marigot de M’Bao et en bas

sur la droite des pirogues entreposées sur le rivage.

Cet endroit est devenu un espace de vie. Il accueille des footballeurs, des lutteurs, des pêcheurs, des « joggeurs », ainsi que des promeneurs. C'est devenu aussi une place où les habitants viennent s'installer pour discuter.

L'aire de jeu du « Benoukh » est un lieu significatif dans l'espace villageois d'aujourd'hui. C'est le signe d'une absence d'infrastructures en mesure d'accueillir des activités de nature sportive où une façon, pour une population, d'investir un lieu.





M'Bao (2011), « *Benoukh* ».

Photos. L. Sakho

III/ L'écurie de lutte de M'Bao

A/ Le groupe



M'BAO (2011), « l'écurie de lutte M'Bao Lébougui »
Photo. L. Sakho

B/ Création, profession de foi et réalité mystique

PROCES - VERBAL

Dans la journée du dimanche 06 janvier 2008 s'est tenue à la cité SIPRES ville 552 de Grand-Maison, l'assemblée générale constitutive d'une association des futurs résidents dans la localité de M'BAO.

L'assemblée regroupant les jeunes et les adultes, a choisi comme président de séance Doudou CISSE et Mamadou POLYE comme secrétaire.

Après la lecture et les commentaires des articles devant régir la marche de la structure, la dénomination de l'association « Ecole Léobougué de M'bao » et les statuts ont été approuvés et adoptés à l'unanimité.

L'assemblée générale s'est ensuite penchée sur le choix des vingt trois (23) membres du conseil d'administration ainsi composé :

1) Djibril NDIAYE	8) Mamadou POLYE	17) Soprinitou DIOUF
2) Doudou CISSE	10) Mamadou KANE	18) Ndiaye Coudou NDOYE
3) Mox Gueye POLYE	11) Amadou CAVE	19) Assane NDOUR
4) Youssouf KANE	12) Demba DENE	20) Ndaye Ba NGOM
5) Djily WANE	13) Sambal DIOUF	21) Moustapha SECK
6) Akoune SECK	14) Oumy DIOUF	22) Assane GUEYE
7) Abdou Aziz WADE	15) Ibtissam SECK	23) Ngoussaly DIOUF
8) Yelly DIOUF	16) Amadou DIENG	

Le bureau proposé par le conseil d'administration se présente comme suit :

Président :	Djibril	NDIAYE
Secrétaire Général :	Doudou	CISSE
Treasorier Général :	Mamadou	POLYE

A la suite de l'élection des membres du conseil d'administration et du bureau, le choix des compétences techniques et juridiques ont été acceptés par l'assemblée générale qui a ensuite exhorté tous les membres élus à respecter les statuts réglementaires de l'association.

L'assemblée générale recommande au bureau d'élaborer conformément aux dispositions de l'article 13 des statuts, un programme d'activités qui lui permettra d'atteindre ses objectifs dans tous les domaines.

L'assemblée générale a remercié tous ceux qui de près ou de loin ont manifesté leur soutien et leur concours pour aider à la réussite de ses assises.

L'assemblée générale approuve et adopte sans réserve les conclusions du présent procès verbal avant de lever la séance à 17 heures.

Président  Doudou CISSE	Secrétaire  Mamadou POLYE
--	--

Contributions
SACRIFICE. ECHARTÉ M'BAO

1/ Jyby Abony	5000
2/ Nkolou pouy	
3/ Koulou kou	5 000 Fr
4/ Koulou kou	5 000 Fr
5/ Saphelou M'pou	
6/ Nkolou kou	5000 Fr
7/ Nkolou kou	5000 Fr
8/ Nkolou kou	
9/ Nkolou kou	
10/ Nkolou kou	
11/ Nkolou kou	
12/ Nkolou kou	
13/ Nkolou kou	
14/ Nkolou kou	
15/ Nkolou kou	
16/ Nkolou kou	
17/ Nkolou kou	
18/ Nkolou kou	
19/ Nkolou kou	
20/ Nkolou kou	
21/ Nkolou kou	
22/ Nkolou kou	
23/ Nkolou kou	
24/ Nkolou kou	
25/ Nkolou kou	
26/ Nkolou kou	
27/ Nkolou kou	
28/ Nkolou kou	
29/ Nkolou kou	
30/ Nkolou kou	
31/ Nkolou kou	
32/ Nkolou kou	
33/ Nkolou kou	
34/ Nkolou kou	
35/ Nkolou kou	
36/ Nkolou kou	
37/ Nkolou kou	
38/ Nkolou kou	
39/ Nkolou kou	
40/ Nkolou kou	
41/ Nkolou kou	
42/ Nkolou kou	
43/ Nkolou kou	
44/ Nkolou kou	
45/ Nkolou kou	
46/ Nkolou kou	
47/ Nkolou kou	
48/ Nkolou kou	
49/ Nkolou kou	
50/ Nkolou kou	
51/ Nkolou kou	
52/ Nkolou kou	
53/ Nkolou kou	
54/ Nkolou kou	
55/ Nkolou kou	
56/ Nkolou kou	
57/ Nkolou kou	
58/ Nkolou kou	
59/ Nkolou kou	
60/ Nkolou kou	
61/ Nkolou kou	
62/ Nkolou kou	
63/ Nkolou kou	
64/ Nkolou kou	
65/ Nkolou kou	
66/ Nkolou kou	
67/ Nkolou kou	
68/ Nkolou kou	
69/ Nkolou kou	
70/ Nkolou kou	
71/ Nkolou kou	
72/ Nkolou kou	
73/ Nkolou kou	
74/ Nkolou kou	
75/ Nkolou kou	
76/ Nkolou kou	
77/ Nkolou kou	
78/ Nkolou kou	
79/ Nkolou kou	
80/ Nkolou kou	
81/ Nkolou kou	
82/ Nkolou kou	
83/ Nkolou kou	
84/ Nkolou kou	
85/ Nkolou kou	
86/ Nkolou kou	
87/ Nkolou kou	
88/ Nkolou kou	
89/ Nkolou kou	
90/ Nkolou kou	
91/ Nkolou kou	
92/ Nkolou kou	
93/ Nkolou kou	
94/ Nkolou kou	
95/ Nkolou kou	
96/ Nkolou kou	
97/ Nkolou kou	
98/ Nkolou kou	
99/ Nkolou kou	
100/ Nkolou kou	

44,500

Ces deux documents du recueil marquent une étape cruciale dans la pratique de la lutte traditionnelle à M'Bao. Ils signent un lien institutionnel avec le C.N.G. (comité national de gestion de la lutte). Jusqu'à cette date les lutteurs exerçaient leur art sans être nécessairement rattachés à un organe institutionnel.

C/ Article de Presse sur l'écurie de M'Bao

Ecurie de MBAO : le sport au service du développement

Par mbaoinfo dans Sports le 2 Mai 2011 à 18:55

Malgré ses moyens limités, l'écurie de MBAO fait son petit bonhomme de chemin et engrange des victoires ; et dans le même sillage, ses supporters et sympathisants parallèlement à l'activité sportive s'investissent dans le développement de leur localité.

L'écurie de MBAO est née en 2007 et compte aujourd'hui plus de 40 lutteurs mais pour seulement pour une dizaine de licenciés. C'est la seule écurie de la commune d'arrondissement nous dira le coach Baye Djib Seck à détenir un récépissé ; ce dernier a d'ailleurs profité de l'occasion pour rendre hommage aux anciennes gloires de MBAO notamment THIAW MBAO, OUSMANE MBENGUE, ABLAYE POUYE..

La dizaine de licenciés que compte l'écurie a déjà commencé à faire ses preuves dans l'arène ; on peut par exemple citer POUYE 2 la tête de file de l'écurie qui a à son actif 4 victoires en autant de sorties ; AMANEKH 2 :3 combats 3 victoires et THIAT qui en 4 sorties a eu seulement une défaite et 3 victoires. Ce qui fera dire au coach : »L'écurie ne manque pas de talents mais est peut être victime de son enclavement et du fait que les autorités ne nous aident pas assez. En plus de cela nous n'avons pas un manager assez agressif pour nous décrocher des combats et vous savez qu'actuellement il faut un lobbying d'enfer pour décrocher un combat. »

AMANEKH 2 pour sa part lance un appel aux autorités et aux populations pour un soutien sans faille à cette écurie qui est la leur ; »Nous sommes des athlètes et nous travaillons dur aux entraînements ; le reste concerne notre staff. Ce que nous voulons, c'est faire de MBAO un village incontournable dans le paysage de la lutte Sénégalaise à l'image de FASS ou de PIKINE »

Concernant leurs rapports avec les autres écuries de la localité, AMANEKH 2 dit qu'il n'ya aucune zone d'ombre dans leurs relations.

A la question de savoir le sens à donner aux séances de nettoyage qu'ils initient de à autre ; DJIBRIL le président à l'organisation du FAN CLUB AMANEKH 2 répond : » L'idée de faire des séances de « SET SETTAL » est de DJAMIL notre président. Il a voulu apporter quelque chose de nouveau en s'investissant pour le développement de commune ; mettre le sport au service du développement ; C'est d'ailleurs la raison pour laquelle nous réitérons l'appel aux autorités à aider des jeunes qui sont au service de la commune. »

Au vu des résultats obtenus sur le plan sportif par les lutteurs et le travail qui est en train d'être fait par les supporters et sympathisants, on peut dire de l'écurie de MBAO qu'elle est en train d'innover et il est grand temps que les autorités communales ainsi que les populations lui rendent l'ascenseur en la soutenant de manière effective.

MASSE GNING

III. Images de violence dans la lutte

Cette vignette illustre la violence de la pratique et montre dans le même temps une scène de débordement de violence dans les gradins avec des policiers en situation de veille.

L'image qui se situe en haut à droite montre un lutteur ensanglanté qui se fait soigner avant de retourner poursuivre son duel. Cette scène a défrayé la chronique au Sénégal et fait l'objet de controverse. C'est une des scènes affligeante de la lutte traditionnelle.



Image, site seneweb.com

IV/ Retour sur la méthodologie

Nous avons mené notre recherche en nous appuyant sur de multiples témoignages en lien direct avec la pratique de la lutte à M’bao, ou plus généralement au Sénégal.

La dimension de la traduction des récits est importante dans notre travail. Elle n'apparaît pas à première vue mais elle a été un souci permanent tout au long de notre exercice d'écriture.

Le souci est d'utiliser des phrases adéquates qui permettent de restituer de manière précise les situations relatées et d'adopter dans le même temps un recul scientifique nécessaire.

Cela nous a conduit de manière erratique à multiplier les points de vue avec comme visée de récolter le maximum d'informations avec l'aide de différents types de supports.

Notre objectif reste de préserver la substance de la restitution des situations vécues.

Dans ce travail, le vécu dont les personnes témoignent est resté une donnée centrale pour notre propos. Notre démarche de compréhension s'est échafaudée en tenant compte de la nature de notre objet, multiple et complexe.

Résumé

La lutte traditionnelle est un duel qui, dans les pratiques, s'envisage dans une dynamique collective. Le lutteur est imprégné d'un espace de pratique qui reflète l'environnement social. Il prend appui sur son expérience individuelle mais sa pratique s'inscrit dans un imaginaire social. Le lutteur intègre un groupe dans lequel il acquiert les rudiments de la lutte et avec lequel il dispute ses combats. L'entourage du lutteur s'implique, de manière différenciée, dans les différents temps de la lutte. Aujourd'hui, ce jeu culturel, de nature corporelle et physique, tend à participer de manière significative à la transformation des relations sociales, comme levier dans l'acquisition d'un statut social, en termes de reconnaissance.

Notre démarche de recherche s'appuie essentiellement sur le terrain. Il est question de comprendre le processus par lequel les acteurs lutteurs, dans un parcours qui leur est propre et dans le contexte spécifique du village lebou de M'bao, s'approprient la pratique de la lutte traditionnelle.

Mots-clés : Lutte traditionnelle, espace, environnement social, groupe, jeu culturel, corps, relations sociales, terrain, acteurs, parcours, pratique, reconnaissance

Body usage and transmission

Summery

The traditional wrestling is a duel that is practically envisioned in a collective dynamic.

The wrestler is impregnated with a space for practice that reflects the social environment. He gets support from his individual experience but his practice is registered in a social imaginary. The wrestler integrates a group that helps him acquire the rudiments of wrestling and with which he plays his battles.

Those close to the wrestler involve in different ways during the diverse times of the wrestling match.

Nowadays, this cultural game that is bodily and physical in nature tends to significantly participate in the transformation of the social relationships as a lever to acquire a social status in terms of acknowledgement.

Our research method focuses essentially on the field. It is a matter of understanding the process through which the stakeholders, wrestlers in a process that is specific to them and specially in the lebou village of M'bao- take ownership of the practice of traditional wrestling.

Keywords : traditional wrestling, space, social environment, group, cultural game, body, social relationship, field, stakeholders, process, practice, acknowledgement